

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo X-1963



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 y de
Filosofía del Derecho

SECRETARIOS 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 los 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.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 4

ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

TOMO X



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO X



M A D R I D

1 9 6 3

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.

Artes Gráficas "Minerva". Víctor Pradera, 38. Madrid.

INDICE

Págs.

ESTUDIOS

RICHARD (André): "El Derecho y la Paz Social"	1
LÓPEZ MEDEL (Jesús): "Seguridad Jurídica y Socialización"	9
MEDINA ORTEGA (Manuel): "Edmundo Burke y el Colonialismo"	21
CAPELLA (Juan Ramón): "Notas sobre la Definición Legal"	37
PUY MUÑOZ (Francisco): "El Problema de la Lógica Jurídica"	51
LÓPEZ CALERA (Nicolás M. ^a): "Ley Natural e Incosmicidad" (Notas de Filosofía Jurídica)	101
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): "Las Características del Derecho de una Sociedad en Desarrollo"	113
RODRÍGUEZ PANIAGUA (José M. ^a): "Poder Económico y Socialización" ...	135
GIL CREMADES (Juan José): "Hombre, Sociedad y Derecho en la Filosofía de Xavier Zubiri"	147
CASTEJÓN CALDERÓN (Rafael): "Administración Pública y Sociedad"	159
DE VAL MERINO (Fernando A.): "Socialización e Ideología"	177
GONZÁLEZ CASANOVA (José A.): "Las Declaraciones de Derechos Humanos y la Encíclica "Pacem in Terris"	201

NOTAS E INFORMACIONES

Investidura del profesor Giorgio del Vecchio como doctor "honoris causa" de la Universidad de Madrid	257
"Sobre Pitágoras y sus diálogos", por Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ ...	262
"El Congreso de la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho", por Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE	266
"El Derecho Natural y la Filosofía del Derecho en el XIII Congreso In- ternacional de Filosofía", por el R. P. D. Saturnino ALVAREZ TURIENZO.	289
"Congreso de la IVR", por A. S. T.	310
"Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social". Boletín Informativo para el I Congreso	317

	<i>Págs.</i>
"Homenaje a Eric Voegelin", por Juan José GIL CREMADES	320
"Problemática de la identidad personal en Derecho", por Vidal ABRIL CASTELLÓ	328
 <i>RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS</i>	
BARRACLOUGH VALLS (Norman): "Fundamentos científicos de la Filosofía" (Fidelio Fraile)	331
CASTÁN TOBEÑAS (José): "Situaciones subjetivas" (E. Serrano)	333
"Con la misma esperanza" (Varios autores) (E. Serrano)	336
CORTS GRAU (José): "Curso de Derecho Natural" (A. S. de la Torre) ...	337
COSSÍO (Carlos): "La teoría egológica del Derecho (J. Hierro)	339
DEL CAMPO URBANO (Salustiano del): "La Sociología Científica Moderna" (R. Castejón)	342
DI CARLO (Eugenio): "Antonio Rosmini. Filosofía del Diritto". (E. Se- rrano)	343
DUVERGER (Maurice): "Instituciones Políticas y Derecho Constitucional" (E. Serrano)	346
FROSINI (Vittorio): "La struttura del diritto". (A. S. de la Torre)	348
GIULIANO (Balbino): "Camino del pensiero" (M. Riaza)	351
HEIDSIECK (François): "La vertu de justice" (A. S. de la Torre)	351
JACOB (Nicolás) y otros: "Practique du droit et conscience de chrétienne" (A. S. de la Torre)	354
KATZAROV (Konstantin): "Teoría de la nacionalización" (E. Serrano) ...	356
"La philosophie politique de Kant" (V. Abril Castelló)	358
LUMIA (Giuseppe): "Empirismo lógico e positivismo giuridico" (E. Se- rrano)	360
MARÍAS (Julián): "La España posible en tiempos de Carlos III" (María Riaza)	364
METZ (Johannes Baptist): "Christiliche Anthropozentrik". (Gil Cremades).	365
MUCCHIELLI (Roger): "Le mythe de la cité idéale" (A. S. de la Torre) ...	368
NEDONCELLE (Maurice): "Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste" (A. S. de la Torre)	372
PERELMAN (Chaïm): "Justice et Raison" (J. R. Capella)	373
PEREÑA VICENTE (Luciano): "La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles" (E. Serrano)	375
PIOVANI (Pietro): "La Filosofía del Diritto come scienza filosofica" (E. Se- rrano)	377
SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): "Los Griegos y el Derecho Natural" (R. Castejón)	378
SIMÓN EGAÑA (Manuel): "Introducción al Derecho". (E. Serrano)	379
STROHL (Wolfgang): "Introducción a lo filosofía de las Ciencias" (E. Se- rrano)	381

	<i>Págs.</i>
URDANOZ (Teófilo): "Existencialismo y filosofía de la existencia humana" (E. Serrano)	382
WRIGHT (G. H. Von): "Norm and Action" (J. R. Capella)	384
ZUBIRI (Xavier): "Cinco lecciones de filosofía" (M. Rianza)	386

ANUARIO DE REVISTAS

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

"Der Kedanke der "Natur der Sache" bei Thomas von Aquin", por Winfried Hassemer, en <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , 1963 (I)	389
"Valoración de la doctrina de Molina, Lesio y Lugo sobre la creación de créditos", por Francisco Belda, S. I., en <i>Pensamiento</i> , núm. 74, 1963 ...	390
"Adam Smith's theory of moral sentiments", por la Mother Marie de Jesus, R. S. H. M., en <i>Laval Théologique et Philosophique</i> , 1961 (I) ...	390
"Società e natura nel Discorso sull'ineguaglianza di J. J. Rousseau", por Diego Pecilli, en <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1963 (II)	391
"Alexis de Tocqueville", por varios autores, en <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 1959 (III)	392
"Diritto e coscienza sociale. Riflessioni sul pensiero di Raimundo de Farias Brito", por Luigi Bagolini, en <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1963 (II)	393

B) *Epistemología. Ética y moral*

"Merleau - Ponty: Fenomenología y campo fenoménico", por T. Monttull, O. P., en <i>Estudios Filosóficos</i> , núm. 32, 1964 (I)	393
"Pour une conception unifiée de la Personne humaine", por Georges Cru- chon, en <i>Gregorianum</i> , 1963 (II)	394
"Génesis y estructura de la conciencia social en los diversos tipos caracte- riológicos", por Alejandro Roldán, S. I., en <i>Pensamiento</i> , 1963 (II) ...	395

C) *Derecho Natural y Filosofía del Derecho*

"Senso attuale del diritto di proprietà nel pensiero pontificio", por Jai- me Brufau Prats, en <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1962 (VI)	395
"La Filosofia del Diritto come scienza filosofica", por Widar Casarini Sforza, en <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1963 (II) ...	396
"Per una definizione della giustizia", por Wilhelm Fuchs, en <i>Rivista Inter- nazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1963 (III)	396
"Some considerations on the problem of Antinomies in the Law", por Eduardo García Maynez, en <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , 1963 (XLIX/1)	397

“Zur Unterscheidbarkeit von Recht und Unrecht”, por Fritz von Hippel, en <i>Festschrift für Erik Wolf</i> , 1962	398
“Para una Metafísica del Bien Común”, por Marcelino Legido López, en <i>Estudios Filosóficos</i> , núm. 32, 1964 (I)	399
“Reflexiones en torno a cuatro estudios sobre la justicia”, por José María López Calera, en <i>Anales de la Cátedra “Francisco Suárez”</i> , 1963	400
“La Filosofía del Derecho y el Derecho Natural de Heinrich Rommen”, por Emilio Serrano Villafañe, en <i>Revista de la Facultad de Derecho</i> , Madrid, 1961	401

D) *Derecho y política*

“The measurement of freedom”, por André Gabor, en <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , 1963 (XLIX/1)	401
“Philosophische Grundlagen der Politik”, por Max Müller, en <i>Festschrift für Erik Wolf</i> , 1962	402
“El relativismo jurídico de Radbruch y su consecuencia política”, por José María Rodríguez Paniagua, en <i>Revista de Estudios Políticos</i> , núm. 128, 1963	403
“Christliche Freiheit für die Freie Welt”, por Ernst Wolf, en <i>Festschrift für Erik Wolf</i> , 1962	404
“La giuridicità tra esperienza morale e volontà di potere”, por Antonio Zanfarino, en <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , 1963 (II).	405

EL DERECHO Y LA PAZ SOCIAL (*)

Han pasado tres años desde que en Luxemburgo pasamos reunidos unas jornadas fraternas de oración, de pensamiento y de trabajo. Al volvernos a encontrar los amigos no me da la impresión de abrir un nuevo congreso, sino de proseguir con ello una conversación no rota por la ausencia.

Nos ocupábamos entonces de la Paz y del Derecho. Pedíamos a nuestra disciplina jurídica que asegurase la paz entre las naciones. Hoy, en Bochum, dentro de una actividad económica intensa, ciudad que se está convirtiendo en uno de los principales centros de estudios sociales, reflexionaremos sobre la aportación que podríamos ofrecer a la paz interior. Pero en todo momento, ahora como hace tres años, podremos encabezar nuestras reflexiones con el lema que fue divisa de un gran Papa: *Pax opus iustitiae*.

El Derecho que queremos convertir en eficaz instrumento de la paz social no tiene como objetivo un orden negativo, sin luchas pero sin pasión, sin opresión pero sin generosidad.

Nuestro Derecho no es el que sólo puede adquirir vigencia por los medios materiales de la coerción, y ni siquiera por la hipócrita presión, hoy tan generalizada, de la sugestión propagandística y de las manipulaciones organizadas.

Debemos definirle, pues, a la luz de la más plena sinceridad de nuestras convicciones más profundas, presentar nuestra concepción a la comprensión de los otros, comprometiéndonos nosotros mismos en ella fervorosamente.

En las relaciones sociales la luz orientadora resplandece con un oriente

(*) DISCURSO pronunciado por el Sr. André RICHARD, Decano de la Facultad Libre de Derecho de París, Presidente del Secretariado Internacional en el IV Congreso de los Juristas Católicos de PAX ROMANA, el día 13 de septiembre de 1962 en la sesión de apertura celebrada en el Ayuntamiento de Bochum (República Federal Alemana), bajo la presidencia de Monseñor Lorenz Jaeger, Arzobispo de Paderborn

que ni los prejuicios ni los egoísmos podrían sobornar. Mucho menos la infinita complejidad de las instituciones y de las técnicas que actúan en el mundo moderno.

Hay una palabra que la prolonga a lo ancho de los siglos: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo."

En el ejercicio de nuestras actividades personales tenemos hasta demasiadas ocasiones de experimentar la autenticidad moral de esta palabra luminosa que contiene, referida a las relaciones sociales, la ley fundamental de las instituciones humanas.

Desde la comprensión hasta la inteligencia mutua, desde la colaboración hasta el amor, la caridad ordena la existencia colectiva bajo el signo de la armonía y de la dignidad de las personas... *Iustitia, opus caritatis*.

Pero la caridad es la ley del ideal, la justicia social una inmensa ambición.

De hecho los hombres están metidos dentro de las dificultades de la realidad, estorbados por su propia imperfección.

Para mantener su buena voluntad, para prevenir sus desfallecimientos, tienen necesidad de leyes positivas.

¿Es técnicamente posible realizar la transposición de la caridad dentro de la abstracción de un sistema legal positivo?

Este es el primer problema que querría que examinásemos.

Después cabrá preguntarse directamente el tema de nuestro Congreso, o sea, si, en una eventual posibilidad, la elaboración de un derecho social inspirado cristianamente podría instaurar y garantizar la paz social.

* * *

En el lenguaje político corriente, la caridad ha tomado el sentido demasiado restringido de "limosna" y la propia limosna lleva casi siempre consigo la imagen humillada del pobre ante el rico.

Nada es más contrario a la amplitud de la caridad cristiana que esta desviación en el concepto vulgar. La caridad cristiana contiene dentro de un amor único a las criaturas de Dios. De esa caridad decía Pío XI que debe ser el alma del orden público. Toda la enseñanza cristiana está inspirada en su aliento.

Ciertamente la Iglesia siempre ha sido limosnera, incitando a los ricos a seguir su ejemplo. Pero la obra principal de su caridad ha sido siempre su tendencia a instalar al hombre, cualquiera que sea su posición social, en un nivel digno de su dignidad y a la altura de sus derechos.

Desde la liberación de los esclavos hasta la organización de la Asis-

tencia Social, y desde la reglamentación de las horas y de los días de trabajo hasta la instrucción intelectual y moral, la Iglesia ha empujado al hombre hacia la madurez social y política, y todo esto que hoy sigue justificando a una civilización: la dignidad personal, el sentido de la responsabilidad, la pasión de la justicia, todas las verdaderas riquezas del hombre, han sido acondicionadas para él por la caridad cristiana.

Pero al modificar la escala de la acción humana dentro del mundo las conquistas modernas han introducido factores que alteran las perspectivas. Encuadrados en empresas colectivas donde la masa ingente no permite relaciones directas, los hombres no han reparado bastante en la trascendencia social de la caridad.

En el curso del XIX siglo, la sociedad, en todos sus niveles, se deja fascinar por la prodigiosa aventura de los descubrimientos científicos.

Sin obedecer a plan alguno, sus sabios y sus técnicos le brindaban sus hallazgos, sus soluciones, sus comodidades. Si la distribución de las nuevas riquezas era muy desigual, al menos todos participaban en ellas: la misma vacuna protegía al rico y al pobre, el mismo ferrocarril—ya que no el mismo coche de viajeros—suprimía para ellos la distancia y la producción en serie ofrecía a los más modestos recursos las ilusiones más fascinantes.

La ciencia, capaz de fertilizar los desiertos y de arrancar energías poderosas a los minerales hasta entonces no utilizables, ¿no sería más adecuada que la caridad, cuando se trataba de remediar el hambre y la sed del mundo?

Pero a los hombres les resulta más querido sufrir juntos que enriquecerse desigualmente. La increíble disparidad de las condiciones engendra en las masas desheredadas el sentimiento de una injusticia insoportable. La ciencia, pese a sus prodigalidades, había traicionado los ensueños de Saint Simon.

Entonces se alzó la gran voz del Papa León XIII. La Encíclica "Rerum Novarum" recuerda que no puede hallarse solución si no se tiene en cuenta el magisterio de la Iglesia, que la cuestión social no será regulada si no es bajo la Ley del Señor común, que el trabajo no es una mercancía, sino la expresión de la persona humana, que la justicia y la equidad deben regular las relaciones entre dirigentes económicos y empleados, que la propiedad privada confiere a su beneficiario una función social.

A partir de aquel momento las enseñanzas pontificias no han cesado de proporcionar a los hombres dedicados a la vida económica "dura, implacable, cruel", ideas que les obliguen a reflexionar sobre los elementos fundamentales de su condición. Unas veces invitándoles a subordinar sus ambiciones al respeto de los derechos inviolables del prójimo, otras robuste-

ciendo su voluntad para no dejarse llevar por la tentación del abandono, pues el hombre no tiene derecho a dejarse llevar por la tranquila sumisión a un socialismo destructor de la personalidad.

La doctrina pontificia, sin apartar a los hombres de la explotación de las riquezas del mundo, no deja de ponerles en guardia contra la estúpida avaricia que les acecha: los bienes han sido creados por Dios para todos los hombres y deben ser puestos a disposición de todos conforme a los principios de la justicia y de la caridad.

Desde León XIII hasta Pío XII, la Santa Sede se ha estado dirigiendo a un mundo espiritualmente incoherente, pero que parecía instalado sobre estructuras inquebrantables.

Pero ello era otra ilusión.

En los últimos veinte años las grandes líneas de dominación política universal han sido transformadas radicalmente. Muchos imperios han desaparecido. Las ambiciones de poder se dirigen hacia mundos desconocidos. La Humanidad descubre las fuentes de una energía inagotable y quizá indomable.

Enriquecidos más que nunca, encarados al vértigo de aventuras indescriptibles, los hombres se preguntan a sí mismos sin alegría, incapaces de saber si los instrumentos que han creado les llevarán a la felicidad o a la muerte.

En la colina vaticana la inmutable doctrina se expresa ahora en un lenguaje que defiende, en medio de la explosión de las técnicas, la dignidad y los derechos de la persona humana, y la Iglesia, madre y maestra, señala por la voz de su más respetado pastor el camino de la verdadera caridad.

La nueva Encíclica aborda todos los problemas modernos: función del Estado en materia económica y social, socialización, remuneración del trabajo, estructuras, propiedad privada, participación de los trabajadores en la gestión de las empresas, ayuda a los países subdesarrollados.

Todos estos problemas, que exigen la atención de nuestras conciencias de hombres metidos en el quehacer del presente, son evocados y situados dentro de la amplia perspectiva de un equilibrio cristiano.

Cada uno de nosotros está obligado a participar verdaderamente en el universo en que todos vivimos y a adaptar la experiencia que tenemos de nuestro prójimo al conocimiento amplio que hoy nos proporciona el desarrollo prodigioso de los modernos medios de relación.

Pero al mismo tiempo que abre las conciencias y los corazones a la solidaridad universal, el Santo Padre recuerda que todos deben preservar y desarrollar su propia personalidad de hombre que existe en su capacidad

de pensar y de tomar iniciativas, participando en la edificación del orden moral conforme a Dios.

Muy expresamente la doctrina que queremos servir señala "como luz, la verdad; como objetivo, la justicia; como fuerza dinámica, el amor".

Por nuestra condición de cristianos, escuchamos y entendemos esta enseñanza. En cuanto juristas, debemos adaptar el tecnicismo de nuestras fórmulas a este lenguaje desbordado de espíritu.

¿Puede convertirse el derecho en vehículo de caridad?

Se nos dirá que los cristianos no están necesariamente de acuerdo acerca de las estructuras fundamentales de la economía, acerca de las limitaciones de la propiedad privada, acerca de las necesidades fundamentales del hombre, acerca del carácter y del contenido de las relaciones sociales.

La diversidad de los estudios que hemos leído y examinado en este Congreso confirma el hecho de que en cada país los modos de vida, las tradiciones, las relaciones sociales llevan consigo afectos de solidaridad o de alejamiento desconcertantes para los no familiarizados. En uno de tales estudios se recuerda significativamente a este respecto un texto de Santo Tomás:

"Lo justo y lo bueno son formalmente y en todas partes los mismos, porque los principios de derecho que están en la razón natural no cambian. Pero tomados en su concreción material no son idénticos en todas partes y para todos los hombres, dada la naturaleza humana, donde caben condiciones diversas para todos los hombres, dados lugares y tiempos distintos."

Sería prematuro concluir de esto que el Derecho no puede agotar la diversidad de las exigencias locales ni la fluidez de las evoluciones temporales, de tal modo que sería inútil buscar entre cristianos de naciones diferentes los elementos de un armazón que fuera igualmente adecuado para regir la vida de todos.

Santo Tomás hablaba dentro de las contingencias de su época. Nosotros nos referiremos a nuestro tiempo, el cual contiene condiciones estrictamente nuevas.

El siglo XX no se caracteriza, desde luego, por un conocimiento recíproco, una comunidad de información, una tendencia a la uniformidad y casi a una monotonía intolerable y prosaica, para dejar de manifestar suficientemente su conquista esencial, o sea, la aptitud de la sociedad moderna, tomada en su conjunto, para imaginar por encima de las barreras de naciones y de situaciones sociales los beneficios que resultarán de una regla unitaria, con la posibilidad de reconocer con unos mismos ojos lo justo y lo bueno, no solamente en los principios como en tiempos de Santo Tomás, sino también en la realidad de cada día.

Desde nuestra ciencia y experiencia comunes todos nosotros conocemos, cualquiera que sea nuestro país de origen, las necesidades que el desarrollo industrial no alcanza a satisfacer, y hemos medido las amenazas que los excesos maquinistas hacen pesar sobre la persona.

También conocemos el alivio que un empleo racional de la materia domeñada puede aportar a la condición de los hombres, y sabemos muy bien que bajo todas las latitudes en todas las situaciones sociales, el hombre tiene necesidad de protección frente a la formidable y peligrosa subversión material que tan descuidadamente ha desencadenado.

Para resistir la Humanidad debe guarecerse en una armadura más férrea que cualquier sistema moral. Tiene necesidad de un derecho que la impida dislocarse en la ambición y en la facilidad de dejarse agotar en el disfrute de las riquezas ofrecidas a todos, suficientes para todos.

Nuestra oportunidad consiste en integrar la caridad cristiana en las instituciones oportunas, en orden a elevar y dar su puesto a la persona en el seno de la organización social, permitiendo que la solidaridad jurídica confiera sentido al hombre y a la Humanidad.

Si llegamos en estos puntos a definir soluciones jurídicas conformes a nuestro ideal cristiano habremos ayudado a la promoción social de la justicia.

¿Tendremos razones para esperar que la justicia engendre la paz social?

La jerarquía de los valores que ordena la justicia humana coloca el respeto de los valores humanos muy adelante de la abundancia de los bienes materiales, subordina la productividad al respeto a las personas, rehusa enterrar el esfuerzo de los hombres en una empresa reducida a lo temporal.

¿Pero quién nos garantiza que tales postulados serán aceptados y estimados universalmente?

Pues en otro caso, ¿cómo impediríamos a los doctrinarios del materialismo que oponen frente al ideal cristiano las orgullosas promesas de los avances científicos, con intención de fundir a las muchedumbres embaucadas en un molde monolítico, desatendiendo la dificultad de coordinar la libertad de los hombres? ¿Podrá entonces el dinamismo del amor cristiano romper la violencia de un odio científicamente forjado en los arsenales de la guerra fría?

Mucho me temo que sería imposible.

La justicia social, victoria que ha de ser conseguida sobre nosotros mismos, llevará consigo necesariamente la adhesión de todos nuestros hermanos humanos, precisamente porque son hermanos nuestros, y a pesar de las apariencias no se trata de competición entre diversas jerarquía de valores: se trata de una jerarquía intangible.

La jerarquía de los valores que funda nuestra justicia no procede de una verdad arbitraria, sino de una certeza absoluta. Incluso en los países amordazados se afirma insistentemente. Los dictadores que la niegan no podrían hacerse entender si no refirieran sus palabras a ella.

Es inútil que las instituciones gubernamentales de tendencia abstracta destruyan el culto de la personalidad. Siempre la nación exige y obtiene el rostro de un jefe o de un héroe en el cual cada uno puede reconocer su propio parecido.

Es inútil que las epopeyas interplanetarias sean presentadas como victoria y demostración del materialismo. La gente sabe muy bien que siempre los ciegos planetas han intercambiado a través de los espacios infinitos sus aerolitos y que la originalidad de los aerolitos humanos consiste en estar dirigidos, afirmando así una nueva conquista del espíritu sobre la materia.

La indomable primacía de los valores de la persona humana resplandece en las iglesias que resisten a los intentos de destrucción, en la creciente difusión de ideas humanísticas, en la literatura y en los poemas cuyos acentos se filtran a través de la *no man's land*.

Pero es que además, los discursos de propaganda que tremolan a través de todo el mundo el estandarte de la guerra social, nunca reprochan a las civilizaciones occidentales el haber escogido un ideal indefendible, o de estar engañados en cuanto a la jerarquía de los valores. Sino que les acusan de traicionar a su ideal, de no ser fieles a los valores mismos que pretenden servir.

Para seducir a quienes quieren esclavizar, los marxistas no les prometen el porvenir de una sociedad organizada como un hormiguero de termitas, sino la conquista de la dignidad, de la libertad y del desarrollo de su personalidad humana.

Al mentir acerca de sus intenciones, rinden un homenaje a nuestra verdad, y demuestran la eficacia total de la promesa cristiana.

Esta es la razón, señores, de que si sabemos construir un derecho social asentado en los datos de nuestra fe, si, abriendo brecha en nuestras instituciones, permitimos a todos comprobar personalmente que las instalaciones sociales no terminan en la fachada, sino que han de residir en las más profundas estructuras de la convivencia, en una palabra, si aceptamos servir a las exigencias de nuestras verdades, habremos conseguido con ello fundar la justicia y la paz social. Entonces podremos entender la palabra del salmista cuyos ecos llegan hasta el texto de la "Mater et Magistra": "La justicia y la paz se abrazan estrechamente. La justicia

abrirá el camino delante de Yahvé, y la paz seguirá las huellas de sus pasos.”

* * *

Después de haberse desarrollado las comunicaciones de los señores Jonckers (Holanda), Thiebould (Bélgica), Abraham (República Federal Alemana) y Fogarty (Gran Bretaña), y los debates abiertos acerca del derecho y de la paz social, los juristas de 13 países han adoptado las conclusiones siguientes:

1.^a Afirman su confianza en la realización de una verdadera paz social “unión de las voluntades conforme al orden del bien común”, mediante la instauración en las relaciones sociales de un derecho dinámico inspirado en la caridad cristiana e iluminado por la enseñanza del pontificado de la Iglesia, cuya permanente actualidad acaba de ser confirmada por la “Mater et Magistra”.

2.^a Recuerdan que la propiedad privada debe revestir las formas más adecuadas a la civilización moderna. Tienen conciencia de que si la propiedad privada asegura la salvaguarda de la persona humana, y mantiene la responsabilidad y la iniciativa individuales, lleva consigo en cuanto a su beneficiario una función social, y le impone deberes ante la colectividad. Subrayan que la justicia exige una distribución equitativa de los bienes entre todos los hombres.

3.^a En lo concerniente a los derechos y a las garantías de representación del trabajo, el Congreso estima que las doctrinas sociales deben ser adaptadas a la situación de civilización de las regiones a que las mismas se destinan.

4.^a La organización de la Seguridad Social puede justificar la intervención del Estado, pero debe dejar sitio a la intervención de los organismos privados y no debilitar el sentido de la responsabilidad y de la libertad individual y familiar.

Es deseable que la legislación social tenga muy en cuenta la evolución de las necesidades y de las costumbres y asegure a las familias presentes y futuras las condiciones convenientes de vida y de alojamiento.

El Congreso recuerda que las aspiraciones que requieren satisfacción y las protecciones que deben ser garantizadas, van mucho más allá de la seguridad material, y deben conducir a la promoción espiritual y cultural de la persona y de la familia.

5.^a El Congreso considera que la paz social no podrá ser lograda sin que la caridad y los principios de la justicia social hayan sido extendidos y aplicados en el mundo entero.

(Trad. A. S. T.)

SEGURIDAD JURIDICA Y SOCIALIZACION

La primera afirmación fundamental que quiero hacer es que “seguridad jurídica” y “socialización” son dos fenómenos ahistóricos, dos realidades inherentes a la racionalidad y libertad de la persona humana cuando a ésta se la sitúa en la dinámica de la vida social; como ser *in crescendo* en la trama de convivencia. Lo que sucede—lo que a veces asusta—es que tales fenómenos se presentan ahora en una fase de ebullición, cualificando quizá más estertorosamente, más abultadamente que nunca, la curva de nivel de una sociedad contemporánea. En cualquier buena historia de las ideas y estructuras sociales—como la de Gómez Arboleya—o en una historia de la filosofía política—como la conocida obra de Holstein—se pueden marcar las pautas fundamentales, los denominadores comunes, del vivir del hombre en sociedad. Unas veces—en la filosofía oriental y en parte en Platón—despersonalizándose, alienándose el hombre en una trascendencia mítica o divina no personalizada. En otras, la visión teocéntrica del mundo y de la vida cobra cordura personal y trascendente, y la gran ciudad cristiana será la expresión de un orden en que está Dios. Predominará más adelante esa visión antopocéntrica que recuerda un tanto la de los sofistas, pero que ahora, con las nuevas técnicas, culturas e inventos se abre a mayores posibilidades. Comienza a derruirse la muralla—en el ejemplo de Chersterton—que impedía otear horizontes nuevos, pero también el peligro de caer a los grandes abismos marginales. Parece inventarse la libertad, y aun el grito de la libertad y la palabra “liberal”, de origen español (1814). Luego se pensará en el para qué de tal libertad. El relativismo, que brota más del neokantismo que del propio Kant—como Millán Puelles ha explicado—, tendrá concreciones en el mundo del arte, de la ciencia—física preferentemente—, del Derecho y, sobre todo, de la política. La identidad de Estado y Derecho en Kelsen no será pura coincidencia. La reductividad monista economista del marxismo tendrá su gran espoleta en una realidad social irre-

versible: los despojos, los restos del gran banquete de una libertad, presentado como panacea, como destino y fin de la convivencia, el liberalismo como "nihilismo epistemológico", como le denominará Kuchnelt-Leddihn (en *Libertad o Igualdad*, 1962, pág. 22).

Ahora—y es curioso que en plena fase individualista—han surgido como coloridos, como inquietudes, como fenómenos, dos ingredientes básicos, la seguridad y la socialización, en una recíproca interdependencia y conexión, pero que también están o deben estar—axiología de seguridad y socialización—en una recíproca y constante rectificación y autolimitación. Recuérdese—como lo ha hecho Legaz en *El Estado del Derecho en la actualidad*, 1934—que libertad, propiedad y seguridad eran los lemas inspiradores de nuestras Cortes de Cádiz. Ahora, el tríptico de valores quizá podría ser reducido a dos: la *libertad* como destinación personal, libertad responsable unas veces, libertad vital o cifración histórica, para Jaspers, en otras; y *propiedad*, que es la incardinación de la libertad en una economía humana, de medios, de resortes de progreso y de perfección. La seguridad sería el puente de unión, la instrumentación axiológica de aquellos dos valores. La forma de *encontrarse en situación*—palabras estas muy manejadas en la ética y filosofía contemporánea—la libertad y la propiedad en cuanto al hombre que está en la sociedad, desmereciendo o no de su condición de hombre, según predomine o se incline ante una u otra, es lo que constituye la seguridad.

La seguridad que tuvo una entidad mítica o ética en la antigüedad—véase mi trabajo, *La seguridad jurídica como tema de la Filosofía del Derecho*, "Estudios de Deusto", 1961—en su aspecto negativo del temor a la inseguridad, vuelve a tener, como en una repetición cíclica, un sentido humano y existencial, y el mismo Jaspers titulará un capítulo con "La seguridad de la conciencia absoluta". Si—como ha dicho Hans Wenzel—uno de los mayores incentivos para la dominación del mundo por los romanos fue el que los pueblos se sentían subyugados por unas normas jurídicas, por el Derecho romano, que daba certeza y viabilidad a las relaciones humanas; la codificación, la seguridad normativa fue, quizá, también, el estandarte que Napoleón llevaba tras de sí.

¿Cuál puede ser ahora la correlación o autolimitación de seguridad y socialización? Yo entiendo que el fenómeno de la socialización no es sino la nominación genérica y expresiva del emplazamiento del hombre de nuestro tiempo en una convivencia que horizontal y verticalmente tiende a hacerse más progresiva, más plena, más

auténtica. Por horizontalidad y vertical yo entiendo, no la que se da en las diferenciaciones humanas de que habla Tawney—lo característico en la mayoría de las sociedades ha sido, en suma, no sólo la diferenciación vertical—, la existente entre compañeros con tareas variadas para una empresa común, sino también la que, a falta de un término mejor puede ser llamada estratificación horizontal, la existente entre quienes ocupan una posición de ventaja especial y quienes no la ocupan (*La Igualdad*, México, 1945, pág. 72). Me refiero, más simplemente, al hecho de que las destinaciones personales del hombre—la libertad será para Kant el único derecho natural—y las destinaciones sociales—el hombre lleva en sí mismo la sociedad, dirá Vázquez de Mella—tienden a hacerse ahora precisamente, tienden a ser satisfechas por el mayor número posible de hombres—sobre todo desde que se ha hablado del humanismo del trabajo—y además en la mayor intensidad, en la mayor plenitud posible.

Es decir, la libertad ha dejado de ser el traje de etiqueta de salón de un liberalismo que ahora Hayek—con grandes contradicciones, sobre todo en la obra "*Los fundamentos de la libertad*"—nos saca del trastero de invierno. Hoy, ahora, a unos cien metros de aquí, mientras nosotros estamos cómoda y reposadamente meditando sobre la libertad y la socialización, en una madurez física e intelectual, hay miles de hombres que no conocen otra vida del Derecho que la del arrendamiento: la de servicios si es que tienen trabajo y gozan de alguna otra libertad que no sea la de emigrar, y la del arrendamiento de morada si es que no les cobijan las estrellas o las chabolas. Y estos hombres, todos, aspiran a la libertad. Pero, además, a una libertad hasta las últimas consecuencias, hasta las últimas plenitudes. Si estos hombres, aquí y fuera de aquí, quizá aún resisten a su posición desventajosa en una sociedad cristiana y aparentemente justa es por la esperanza vital de que tal plenitud de libertad y sociedad si no se logra en ellos sí la esperan lograr con sus hijos. ("Pero con nuestros hijos no juegan", suelen decir.)

En consecuencia, la socialización no es sino la ordenación mínima de una convivencia dinámica que aspira a ser vivida en plenitud por el mayor número de miembros y hasta las últimas consecuencias. Hay una interdependencia en las "incitaciones sociales" porque ya no existen—por efecto mismo de una concepción liberal a ultranza—barreras estamentales. Cada hombre porta y trae a la sociedad y de la sociedad el máximo exponente de su personalidad. Surgirá aquí una *ideología de la organización*, o lo que Frayer denominaba *sistemas secundarios*.

En todo caso surge la masificación, que es la presencia activa con tendencia a hacer cada vez más plena del mayor número de hombres que quieren ser libres y sociales. Cuando hay numerosas sesiones de ópera en una provincia cualquiera española, sólo con esfuerzo se llegan a llenar los teatros. Cuando la ópera es destinación, vocación de todo un pueblo, como el vienés, será preciso encargarse muy anticipadamente las entradas y organizar el acceso a las taquillas.

Es verdad que la masificación se ha tomado como impronta o como rebelión en la sociedad contemporánea. Pero ya comienza a reaccionarse seriamente de la masificación, e incluso positivamente. En la verificación de la persona ve Guardini la posibilidad positiva de la masa. “En lugar—escribe en la obra *El final del nuevo tiempo*—de una protesta en nombre de las personalidades culturales contra la masa, sería mejor preguntarse dónde está el problema humano de esta masa. El problema está en saber si la aglomeración provocada por el gran número no conduce únicamente a la pérdida de la personalidad, sino también a la pérdida de la persona. La primera puede acaer, la segunda nunca” (Cr. Werner Beutler. “Punta Europa”, núm. 33, pág. 72).

Ocurre que hombre masa es—al decir orteguiano—aquél que se siente seguro de demasiadas cosas. Pero ocurre también que—siguiendo al mismo Ortega—la vida no nos viene dada hecha, sino que tenemos que hacérsola. La primera reacción, el primer *animus* de seguridad brota en la apetencia de hacerse uno su vida; pero “los demás”, el otro, el próximo, también tienden a hacerse “sus” vidas. Pero el escenario extrapersonal, el escenario intrasocial, está circundado “entre los múltiples factores históricos—y aquí sigo al Papa Juan XXIII en la “*Mater et Magistra*”—que han contribuido a la existencia de este hecho, como son los progresos científicos, una mayor eficiencia productiva y un nivel de vida más alto en los ciudadanos”.

Supone todo eso una ordenación de las seguridades interpersonales, en una jerarquía de medios y fines. Muchos de aquellos ya no dependen de la persona individual, sobre todo cuando esta persona individual, en razón de su libertad, aspira a destinaciones personales que le resultan desproporcionadas con arreglo a su capacidad más que a su voluntad. Esta es una actitud liberal, pero a la vez tremendamente social. Libre para querer, libre para poder.

Esto traerá una concreción en la ordenación de las seguridades interpersonales que estará “en la intervención de los poderes públicos”, como la llama el Papa, o en el *Estado de bienestar*, como más calificadamente se la denomina. Pero esta concreción en la ordenación de

seguridades interpersonales, como expresión cualificada del hecho de la socialización contemporánea, se debe a que ha fallado la ordenación, teocéntrica y ética. La idea está en el propio Tocqueville cuando explica la conexión entre el individualismo, la pérdida de religiosidad y el hecho de la socialización. Y aún más claramente en Kuchnelt-Leddihn.

La socialización en lo que tiene de "perverso" es, ni más ni menos, el resultado de llevar a un escenario más desprovisto o desligado de los valores absolutos los problemas de la sociedad. La socialización, en lo que tiene de positivo, es tomar al toro por los cuernos para erigir una más plena y humana convivencia. Si para el marxismo "educar es socializar"—como apunta el P. Fullat en el reciente trabajo *Filosofía de la educación marxista*, revista Calasancia, diciembre 1962—, lo que importa es educar poniéndonos en contacto con la verdad y no con la práctica.

Sucede que en el despertar de los hombres a la educación para tener más libertad—en lo ancho—y más plena libertad—en lo profundo—ha surgido este fenómeno de la educación y de la igualdad de oportunidades en terminología ya habitual—está en Burdeau, en Tawey, en Messner, en Hayek—. Pero en este mismo autor, por unos escrúpulos que pretenden no ser conservadores, pone reparos a la idea de Crosland—tan vieja para el pensamiento cristiano y calasancio—de que asiste a cada niño, como ciudadano, no solamente el derecho natural a la vida, la libertad y la felicidad, sino también el de ocupar en la escala social el puesto a que es acreedor por su capacidad y sus merecimientos. Claro es que Hayek aún será más radical en sus recelos de la seguridad social a través del servicio médico gratuito. "Es posible —*Los fundamentos*, ob. cit. t. II. 181—que la medida parezca incluso cruel, pero beneficiaría al conjunto del género humano si, dentro del sistema de gratuidad, los seres de mayor capacidad productiva fueran atendidos con preferencia, dejándose de lado a los ancianos e incurables." Algo así, como libertad de todos y para todos, hasta para que los ancianos y los incurables se mueran.

¿Dónde comienza y dónde acaba lo personal y lo colectivo en la socialización? Nos lo marcará una criteriología de la seguridad a la que aludiremos luego. Pero advertamos, como lo hace Herman Heller —*Teoría del Estado*. México 1961. p. 96—que "la realidad social es acción social, tanto individual como colectiva, en una unidad dialéctica inseparable. Si se pregunta qué es lo que le falta a la masa psicológica —la cual, por otra parte, constituye una unión colectiva—para la efectividad social, diremos que le falta permanencia y capacidad para de-

cidir y obrar, es decir, que le falta el ser una trabazón de actividades de carácter permanente e intencional”.

Ahora bien, la socialización es—en parte—estimulante de la intencionalidad de la capacidad creadora, de la configuración más plena de las personalidades individuales, que no siempre—ni con la socialización ni sin ella—logran encontrar su destinación personal.

Ahora bien: una persona puede subir en solitario una escalera sin barandilla, pero de no muchos peldaños. Más peligroso le resultará si el subir o bajar lo ha de hacer en una dinámica, en una celeridad considerable. Si la destinación personal del hombre que sube y baja quisiera ser soberana y libre, quizá no eche muy en falta la barandilla.

Pero imaginemos que ya no es él sólo. La escalera sigue teniendo pocos peldaños, pero son ya muchos los que ascienden y descienden, apretadamente y con prisas. La barandilla se hará más imprescindible.

Por último, los peldaños del escalar social aumentan en número y, naturalmente, la escalera en altura. La dinámica social sigue siendo masiva. Se impondrá entonces una ordenación, un reparto—Werner Golschmidt hablará concretamente de un proceso de reparto, con recipiendarios y receptadores—en el tramo de la escalera, con escalones intermedios, rellanos, vueltas, etc. (Ontología de la socialización.) Y se impondrá entonces también la barandilla. (Seguridad y socialización.) La arquitectura de la escalera es la socialización, como arquitectura social de una convivencia social progresiva y múltiple. La barandilla es la seguridad. Nos quita riesgo, quizá nos quita “libertades”—mejor que libertad—, pero nos da firmeza, nos hace encontrar nuestra propia libertad.

La seguridad es, por tanto, el “precio en libertades humanas” en pro de la libertad fundamental: la de la *socialización personalizante*, como la llama Sánchez de la Torre (“Rev. Política Social”, núm. 52).

En principio la seguridad se comporta como el resultado consiguiente a un haber llevado a ras de tierra el problema de las *ordinationis* del hombre; de que Dios no está en la “escalera”, que a lo más estará en el “tejado de la casa”. Recuérdese que el propio Max Scheler califica de error fundamental la teoría clásica del hombre de “suponer que este mundo en que vivimos está ordenado desde el principio, desde su origen y constantemente de manera tal que las formas del ser cuanto más altas son más aumentan no sólo en valor y sentido, sino también en fuerza y poderío” (*El puesto del hombre en el Cosmos*, 1960. p. 67). Si en nuestra escalera imaginaria reina la oscuridad o los leves focos de lo que Sorikin ha denominado “las filosofías sociales de nuestra

época de crisis", comprenderemos que la barandilla es el armazón indispensable en la trama social de la convivencia. La seguridad entonces estará operando como muñón en la bisagra que une entre sí los peldaños de la dinámica social.

La seguridad es previa y es resultado de la socialización. Y esto dependerá de los aspectos en que se la tome.

Será previa y presupuesto condicionante cuando se trata de la seguridad vital, es decir, cuando se trata de una socialización cuya meta sea la persona y no el Estado o la sociedad total. En definitiva, es el hombre el protagonista, el que *siente*—como diría Ihering—el impacto y la necesidad de sentirse seguro con—o pese—a la socialización. La dimensión de seguridad es una dimensión de la destinación personal.

Será previa también cuando se trate del mínimo económico indispensable para practicar la virtud social de la convivencia. En la virtud moral exige, al decir de Santo Tomás de Aquino, un mínimo económico para su práctica, el hombre no es nada—y desde luego no es libertad—si le falta, si no ve garantizada la mínima sobrevivencia.

Será previa igualmente cuando se trate de una seguridad jurídica, es decir, dando forma jurídica a las realidades sociales que están operando y modelando las estructuras sociales. Porque la seguridad jurídica es—como ha dicho el profesor Bayón—para "el individuo una situación personal, aunque para el conjunto de los individuos o para el Estado sea un sistema".

Por último, será previa la seguridad jurídica cuando se trate de garantizar la existencia y las posibilidades creadoras de los grupos intermedios comunitarios, como la familia, las personas sociales—de que hablaba Puigdollers—, las entidades locales, las asociaciones que nacen antes que el Estado y que en toda sociedad de Derecho han de tener la seguridad de su reconocimiento por aquel Estado, cuando éste—en la tesis de Rommen—no es otra cosa que un *organismo moral*.

La seguridad será resultado o consecuencia de la socialización cuando se traten de articular los principios de subsidiaridad y de solidaridad que yacen en el bien común. La ontología de la socialización comienza en la del bien común.

También lo será cuando se trabaje no sobre los mínimos vitales, sino sobre una idea de perfección que trate de llenar más ricamente el contenido de la racionalidad de la substancia individual que es la persona humana. Si socialización—siguiendo incluso el pensamiento pontificio—es el acceso a la propiedad, al estudio, a la medicina, etc., la

seguridad—que aquí ya es propiamente seguridad social—opera como condicionamiento consiguiente.

La seguridad, sobre todo, será resultado de la socialización si en su axiología intercomunicativa y solidaria hemos de pensar en los límites y en el autocontrol para el Estado, como director de orquesta de la convivencia social, dinámica y progresiva. La idea está muy clara en Aranguren cuando—“Comunicación a la Semana de Filosofía”. Madrid, 1960—se refería al acceso de todos los ciudadanos a la auténtica libertad real y al bien común temporal. “hasta el punto de que el Estado salga de su abstencionismo para organizar la libertad”.

Pero el problema sigue existiendo y la opción es constante: sacrificar la libertad por la seguridad o la seguridad por libertad. Hayek, por ejemplo, piensa que “el progreso de la civilización depende, en notable medida, de la mejor utilización que cada uno obtiene de cuantas circunstancias la vida le depara y también del empleo acertado de las ventajas, prácticamente imprevisibles, que cierta clase de conocimientos ante los eventos futuros confieren a determinado sujeto sobre el resto de sus congéneres” (*Los fundamentos*, t. II-215).

Lo que ocurre es que ambos aspectos, el previo y el consiguiente a la socialización, no se dan separadamente, sino que son momentos cualificadores de la seguridad, tal como se da en la dinámica de la convivencia, es decir, operando teológicamente. Lo que comienza siendo seguridad para cada cual, se ensancha en una identidad, seguridad para el de al lado, el próximo. Pero, además, paliada en la vida contemporánea la irrupción de la vida de la gracia y puestos al vivo los condicionamientos económicos en un mundo atormentado, dividido y difícil que habría que levantarlo, al decir de Pío XII, desde sus cimientos, la seguridad termina siendo un reducto personal mínimo, en el que entra la socialización personalizante, pero también en el que se estrella la socialización totalitaria.

Cuando mejor se comprende la delicada posición y papel de la seguridad ante la socialización es cuando se la contempla en el aspecto positivo y creador. En el liberalismo—como sistema—había un lema, una realidad de seguridad; pero siempre refiriéndose a la seguridad individual, es decir, la seguridad en el mantenimiento de una voluntad omnímoda, la voluntad como creadora de la norma. En Derecho civil importaba más la voluntad contractual, con validez universal, independientemente de terceros y de ciertas formas jurídicas y públicas. Los textos penales primeros tienen el mismo matiz individualista, basados en la garantía de unas leyes y penas previas para el reo; las

medidas de seguridad negativa, la seguridad de que no se carece de seguridad. He aquí algo significativo: las instituciones jurídicas tipo germánico siempre han tenido un sello comunitario, como las forales nuestras.

Típico de la fase de socialización es el predominio de la seguridad jurídica positiva, creadora y progresiva. Porque dándose ella se sitúa a los demás, a la sociedad misma, en un trampolín de posibilidades. Es, por ejemplo, la que surge en materia de propiedad inmobiliaria en todos los códigos civiles que quieren rectificar el sentido individualista del napoleónico, dando publicidad a la propiedad, reflejando en registros públicos su movilidad y hasta una parte de la función social que instintivamente—como Rodríguez Paniagua bien ha mostrado *¿Es la propiedad privada un derecho natural?* Madrid, 1961-4 y ss.—, que intrínsecamente tiene, porque el hacerlo así posibilita las libertades y voluntades de los demás: posibilita el crédito, el embargo, la eficacia fiscal, los datos de justicia distributiva en el incremento de los patrimonios que nunca pueden quedarse en filigranas tecnicistas o administrativas por más perfiladas y científicas que parezcan.

En consecuencia, la seguridad es una auténtica instrumentación técnico-jurídica de la socialización y lo que importa es dotarla de contenido trascendente y comunitario, cuyo destinatario sea la persona. En una fase como la que estamos viviendo de un despertar a la soberanía de los pueblos, y a la vez de un despertar de estos y de los individuos al progreso económico y al desarrollo social, la seguridad, singularmente la que tiene este sello creador, positivador de las voluntades comunitarias y no solamente de las individuales, la seguridad—repito—es el autocontrol de la misma socialización que jamás debe perder de vista al hombre que la padece o que la disfruta, que nunca puede quedarse en filigranas tecnicistas o administrativistas por más perfiladas y científicas que parezcan.

La mejor manera de mostrar este aspecto interesantísimo de la seguridad ante la socialización quizá sea, aunque brevísimamente enumerado, los supuestos más esenciales del autocontrol de la socialización:

1.º Acentuando el sentido social de las instituciones jurídicas más ligadas al obrar jurídico para que el Derecho positivo que tiene—como dice Renard—a la estaticidad no sea desbordado por la realidad, como a menudo sucede. Es decir, eficacia de la norma y que ésta sirva, como diría De la Pira, a una *necesidad social*. Las normas que no

sirven esa necesidad social, esas que no se van a cumplir, son normas inseguras.

2.º Frenando la arbitrariedad que es la gran tentación de la socialización. “A la justicia—dice Recaséns, *Estudios*, pág. 1136—, y como condición de ella, se da la exigencia de seguridad y certeza de la regulación que constituye la raíz fundamental del Derecho, la cual es, cabalmente, lo que queda destruido por la arbitrariedad.” La criteriología en torno a la irretroactividad e igualdad de la ley está aquí más fuertemente ahora que nunca.

3.º Jerarquizando las normas de convivencia, con seriedad y firmeza, porque la seguridad no se dirige sólo a la norma vigente, sino que afecta también a los resortes preventivos, a las garantías del “proceso de creación y de generación de la norma”, esa norma con que precisamente se va a iniciar o realizar el proceso de socialización.

4.º Encauzando lo más humanamente posible la vibración comunitaria y personal de las instituciones de seguridad, ofreciendo dentro de determinados márgenes una escala variada y rica en posibilidades, opciones y destinaciones personales, singularmente en el mundo del trabajo, de las asociaciones profesionales y de la empresa, puesto que ésta—como dice Miller—no es sólo un ámbito de trabajo, sino también de vida, aunque sea además de sociedad y comunidad toda una organización.

5.º Manteniendo el control de una administración que en la fase de socialización tiende a hacerse legisladora. Hay un texto del profesor Messner que no me resisto a transcribir (*La cuestión social*, 1960, 616): “Los Parlamentos dejan escapar hoy una importante parte de su derecho de legislar por medio de su cesión a la burocracia en forma de autorización para la promulgación de reglamentos..., y autorizan con frecuencia a los departamentos competentes de la administración para que ordenen la ejecución por la vía de la potestad reglamentaria ministerial. Mientras que la representación del pueblo, el Parlamento debe ser el legislador permite, sin embargo, el ejercicio de una considerable parte de la legislación, como “legislación delegada”, por órganos que no pueden ser controlados por el legislador, por el Parlamento.”

6.º La criteriología de la seguridad en una fase de socialización, opera en la penetración iusnaturalista y ética del Derecho positivo, porque para que éste tenga seguridad deberá tener siempre un contenido ético trascendente y social. Es, quizá, la idea que está muy expre-

sivamete formulada en Renard: "El derecho positivo es la expresión de una regla trascendente; trascendente a la ley, trascendente a las formas técnicas, trascendente a la vida social. El Derecho positivo es un esfuerzo para sujetar a esta regla la rivalidad de los intereses y de las misma actividades desinteresadas en un medio dado. Esta regla es el derecho natural, idéntico a la Justicia social, dos palabras que tengo yo por rigurasamente sinónimas". (*Introducción filosófica al estudio del Derecho*, t. I, 245).

7.º La seguridad opera orillando en lo posible el riesgo de la socialización, que el convertirse en socialismo, sobre todo cuando—y en esto estoy con Hayek—(*Los fundamentos*, t. II, 177) se aplican sus principios en beneficio de un solo grupo. La socialización es admisible cuando afecta a todo el cuerpo social, porque sólo así la dinámica de la convivencia podrá ser justa, equitativa y auténticamente social.

8.º Dando papel relevante en la socialización a aquellas entidades intermedias en las que el hombre progresivamente comienza a estar y verse seguro, como la familia, asociaciones, estamentos, cooperativas, corporaciones, para que sean éstas las que realicen—en lo posible—las destinaciones personales en libertad y responsabilidad, cargadas ya de un sello comunitario extrapersonal, pero no sometidos totalmente al Estado mismo. Es idea que Erik Wolf nos viene a refrescar (*El problema del Derecho Natural*, 1961-191); cuando habla expone las doctrinas del Derecho natural, de las agrupaciones del poder ("el más fuerte") y el Derecho "natural" de los detentadores del poder ("el más fuerte") y el Derecho "natural" de los sometidos ("el más débil"). Si en la Edad Moderna el iusnaturalismo escolástico salvó el problema introduciendo en el gran edificio general de su sistema del orden universal, diversos "derechos naturales" de los grupos intermedios, será preciso remozarlos ante la socialización, prestigiando sus posibilidades y haciendo eficaces y actuales sus fines. Y dentro de estos "cuerpos intermedios", que se reiteran como indispensables en la misma "*Pacem in terris*", las entidades sindicales ocupan un lugar preminente en la arquitectura de un Estado social.

En realidad, y para concluir, diremos que la socialización no es sino la expresión global de lo que Maurice Milhaud llama (*El Principio y fin del Desarrollo comunitario*, núm. 6, segundo semestre de 1960, de "International Review of Community Development", Roma) *Desarrollo comunitario*, en el que se parte de una concepción filosófica

de la sociedad, pero que implica una iniciativa y una participación de la población, apoyado siempre en un concepto de la persona. El que ella sea protagonista y destinataria, el que se exija la puesta en marcha equilibrada de "proyectos relativos a aspectos concretos cuya realización se lleva a cabo mediante sociedades cooperativas o sociedades mutualistas", implica de suyo una instrumentación de seguridad con destinación personal, también con destinación comunitaria.

JESÚS LÓPEZ MEDEL

EDMUNDO BURKE Y EL COLONIALISMO

SUMARIO.—1. Liberalismo y conservadurismo.—2. Las “campañas coloniales”.—3. Derechos naturales y derechos legales.—4. La idea del Imperio federal.—5. La expansión de la Constitución británica.—6. La unidad en la diversidad.—7. Conclusión.

1. LIBERALISMO Y CONSERVADURISMO

Edmundo Burke fue una peculiar combinación de pensador y político activo. Doscientos años después, su nombre sólo se relaciona, fuera del mundo anglosajón, con su crítica de la Revolución francesa, quedando otras facetas olvidadas, como su obra sobre Filosofía de la Estética (1), su significación en los círculos literarios y en la propia literatura inglesa del XVIII, y sus campañas en favor de las colonias y de Irlanda.

“Reflexiones sobre la Revolución francesa” (2) es, desde luego, una obra magistral de pensamiento político, en que a la calidad literaria se une una concepción profunda de la sociedad y una idea altamente interesante de la política. Sin embargo, como ha dicho Walter J. Bates, “este libro noble y amplio, a veces petulante, no puede ser considerado como la clave de Burke, sino sólo como una de las varias que son necesarias para abrir el arca” (3). En primer lugar, es una obra de senectud, escrita después de los sesenta años y bajo los efectos, posiblemente,

(1) *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1756.

(2) *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event: in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, 1790. Hay traducción española, del profesor TIerno GALVÁN, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Instituto de Estudios Políticos, Colección Civitas, Madrid, 1954.

(3) Introducción a *Selected Writings of Edmund Burke*, The Modern Library, Nueva York, 1960, p. 29. Por recogerse en esta obra principalmente los fragmentos dedicados a cuestiones coloniales, nos referiremos con frecuencia a la misma en lo sucesivo, con el título abreviado *Writings*.

de la enfermedad que le habría de llevar a la tumba unos años después. La Revolución era para este anciano, ennoblecido en una larga vida parlamentaria y consolidado socialmente—aunque no económicamente—un acontecimiento nuevo y violento, desagradable y casi incomprensible, aunque su obra constituye el primer diagnóstico—acertado en cuanto tal—del fenómeno que se estaba produciendo. Como tantos otros pensadores burgueses—Max Weber, Spengler, Dilthey, Ortega—cree que el acceso de las masas al poder es algo peligroso, y, al darse cuenta de la naturaleza del fenómeno, llegará nuestro autor a una interpretación pesimista del nuevo curso de la Historia (4). Lo que queda de esta obra, como del conjunto de su producción y de su labor, es más su concepción de la sociedad y de la política, que la crítica de la revolución, una vez superada la coyuntura histórica en que esta se produjo.

Sólo una visión superficial puede considerar las “Reflexiones” como una justificación de la contrarrevolución, a la manera de Bonald, De Maistre o Donoso. Burke no fue un contrarrevolucionario, ni políticamente, ni en el terreno ideológico (5). La base de su filosofía no está en la conservación del “Ancien régime”, y no es en una defensa de la Francia de los Luises en lo que basa su crítica a la Revolución. El fundamento del pensamiento de Burke es otro; se trata de una profunda desconfianza hacia la ideología y hacia el “experimentalismo” político. Burke no se opuso nunca al cambio, sino que, por el contrario, defendió enérgicamente la verificación de cambios concretos en la estructura política inglesa, incluso en el terreno económico (así, su “Discurso sobre la reforma económica”) (6). A lo que se opuso totalmente fue a la verificación de cambios basados en ideologías abstractas, sin fundamentación en la realidad, y sacrificando a ellos el bienestar humano, y las conquistas hechas en el dominio de las libertades individuales. Burke se apoyaba en el desarrollo armónico de la constitución inglesa, a partir de la revolución de 1688 (7), y es en la defensa de este sistema

(4) Vid. al respecto LENK, K.: “Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie der zwanziger Jahre”, *Frankfurter Hefte*, 18 (1963) 313.

(5) KIRK, Russell: “Burke and Natural Rights”, *Review of Politics*, 13 (1951) 442, 456, lo considera “the founder of philosophical conservatism.” En sentido parecido, TIERNO GALVÁN, en prólogo a la traducción citada.

(6) *Speech on Presenting to the House of Commons a Plan for the Better Security of the Independence of Parliament, and the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments*, de 11 de febrero de 1780.

(7) Aunque el panorama constitucional británico durante el siglo XVIII no era

constitucional que él se opone al cambio violento. La clave de su crítica reside en lo que expresara en las mismas "Reflexiones", cuando dice que la revolución sólo se justifica si se demuestra que los resultados obtenidos con "la usurpación de autoridad" y "con los crímenes cometidos por ella", no hubieran podido ser conseguidos en un proceso evolutivo (8). Su error consistirá, precisamente, en equiparar la monarquía y la aristocracia francesas con la monarquía y la aristocracia inglesas, y no darse cuenta de que el "Ancien régime" cerraba la puerta a todo cambio pacífico. En estas condiciones, la acción violenta era la única solución, y la ideología, un instrumento que permitiría movilizar a las masas y quebrantar a su vez el edificio ideológico del orden absolutista.

Burke había aplicado antes los mismos principios de las "Reflexiones" a situaciones distintas, esta vez en favor del cambio, aunque siempre de un cambio en consonancia con su concepción armónica de la sociedad; es decir, un cambio profundo y radical, pero respetando las formas constitucionales inglesas. En su defensa de los colonos americanos, rechazará la aplicación del principio de "soberanía del Parlamento" a una situación en la que se trataba de explotar a los "ingleses del otro lado del Océano". En sus escritos de oposición a las "Popery Laws" señalará la falsedad ínsita en la aplicación de unas leyes confiscatorias a los católicos irlandeses bajo el pretexto de prevenir la "expansión del Papismo". En las actuaciones parlamentarias contra Warren Hastings, gobernador de Bengala, negará la legitimidad de la invocación de unos "derechos del hombre concedidos por carta" para justificar la explotación inicua de los pueblos de la India por la Compañía oriental. Para hacer justicia al pensamiento de Burke hay que fijarse en estas obras de madurez, y no limitarse a la producción de sus últimos años. La actitud de Burke con respecto al fenómeno colonial sólo es comparable en generosidad y amplitud a la de nuestro padre Las Casas. Su obra tuvo un impacto considerable en la conducción de la política práctica del Imperio Británico, y en no pequeña medida, en la disolución pacífica del mismo. La desaparición del colonialismo en el mundo moderno se ha verificado a la sombra de su magnífica crítica a la explotación colonial.

tan halagüeño como lo presenta Burke. Vid. COBBAN, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century*, 2.^a ed., Allen & Unwin, Londres, 1960, p. 59 ss.

(8) Trad. española cit., p. 584.

2. LAS CAMPAÑAS COLONIALES

Poco después de haber sido elegido miembro del Parlamento por primera vez, en 1765, a los treinta y seis años de edad, Burke redacta los capítulos inacabados del "Tract on the Popery Laws". Se ocupa en esta obra, no publicada hasta después de su muerte, de la situación de los católicos irlandeses. Burke tenía motivos para abordar el tema con una objetividad y conocimiento de causa mayor que ningún otro de sus contemporáneos. Nacido en Dublín, de madre católica y padre protestante, fue desde niño incorporado al sistema inglés de educación y creencias, dentro de la Iglesia de Inglaterra, pero sin olvidar la situación injusta a que la mayor parte de los irlandeses se veían entonces reducidos. Las "leyes contra los papistas" ("Popery Laws") prohibían la tenencia de tierras, desempeño de cargos públicos y ejercicio del comercio por parte de los católicos. El diputado por Bristol se alistará en el movimiento parlamentario tendente a la eliminación o suavización de las restricciones existentes, y que tendrá como resultado la aprobación de la "Relief Act" de 1778, en virtud de la cual se permite a los católicos la posesión de tierras y el ejercicio de su culto, al mismo tiempo que se levantan algunas de las restricciones a la libertad comercial. Esta actitud suya suscitará objeciones por parte de algunos de sus constituyentes de la ciudad de Bristol, a saber, la "Society of Merchant Adventurers" o "Sociedad de Comerciantes", temerosa de que el desarrollo de la actividad económica en Irlanda pueda ser perjudicial para el puerto de Bristol. En las "Cartas a unos señores de Bristol" (9) explicará su postura, no de modo esquivo, sino francamente, llegando a decir que "el fallo que encuentro en el plan es la falta de libertades comerciales que espero llegarán a ser concedidas en su día". No se excusa Burke por su actuación, ni trata de fundamentarla en intereses mezquinos, sino que formula, probablemente por primera vez, el principio de la indivisibilidad del bienestar: "Inglaterra e Irlanda pueden florecer juntas. El mundo es bastante amplio para ambas. Cuidemos de no hacernos demasiado pequeños para él" (10) y "...las superfluidades de una nación rica constituyen una base mejor para el comercio que las necesidades de una nación pobre. Va en interés del comercio mundial el que haya riqueza en todos lados" (11).

(9) *Letters to Samuel Span, Esq., Master of the Society of Merchant Adventurers of Bristol, 1778.*

(10) *Ibid., Writings, p. 240.*

(11) *Ibid., Writings, p. 243.*

Su nombramiento, en 1771, como agente del Estado de Nueva York en Londres, no basta para explicar el desinterés que mostró Burke en la defensa de los privilegios americanos (12). Desde un principio se opuso al establecimiento de un sistema impopular de impuestos, contribuyendo a la derogación de la "Stamp Act", primero, y luego, de las "Townshend Acts". En abril de 1774 pronuncia en la Cámara de los Comunes el "Discurso sobre la Imposición Americana" ("Speech on American Taxation") en el que pide, tajantemente, la abolición del sistema impositivo, y se opone al establecimiento de ningún tipo de sanciones contra los colonos por los incidentes de los meses anteriores (quema de cargamentos de té y de los buques que los transportaban, boicot a las mercancías inglesas). La adopción de las medidas por él censuradas llevará a la formación del Congreso Continental y a los primeros brotes de rebelión armada. El Rey, la mayoría del Parlamento y la opinión pública británica se sienten insultados por los actos de subversión, proponiéndose nuevas leyes represivas. Un año después, en marzo de 1775, Burke se opondrá de nuevo tajantemente a la adopción de toda clase de medidas coercitivas, pedirá la abolición de los impuestos y recomendará, lisa y llanamente, la reconciliación con los colonos americanos, sin ninguna clase de condiciones humillantes o restrictivas. Todavía dos años más tarde, en plena guerra revolucionaria, expresará su disconformidad con la dureza de la represión inglesa en su "Carta a los Sheriffs de Bristol", que se inicia con la irónica observación de que "nuestros súbditos disminuyen a medida que nuestras leyes aumentan"; en la misma carta en que envía a las autoridades judiciales de su circunscripción las leyes que permiten juzgar como "traidores" y "piratas" a los rebeldes americanos, les da a conocer su total disconformidad con la legislación en cuestión, y, tras una dura crítica a la política americana de la monarquía, autoriza, incluso a los "sheriffs", a hacer circular sus opiniones entre los constituyentes de la forma en que estimaran más adecuada.

Al final de su vida, en la "Carta a un noble Lord", dirá: "Si yo hubiese solicitado alguna recompensa, cosa que nunca he hecho, sería por los catorce años que trabajé ininterrumpidamente, con la mayor asiduidad y con el mínimo de resultado en los asuntos de la India" (13).

(12) Así, HOFFMAN, *Edmund Burke, New York Agent*, The American Philosophical Society, Filadelfia, 1956, p. 189 ss.

(13) *A Letter from the Right Hon. Edmund Burke to a Noble Lord on the Attacks Made upon Him and his Pension, in the House of Lords, by the Duke of*

Releyendo la producción de Burke, resulta igualmente impresionante su dedicación a la defensa de intereses ajenos y remotos, enfrentándose con los próximos intereses de la burguesía inglesa de su tiempo. A los problemas de la India consagró Burke mucho tiempo, desde 1772, cuando defendió en el Parlamento los derechos de la Compañía de las Indias frente a los primeros intentos de control por el Gobierno, hasta 1794, en que, al final del "impeachment" de Hastings, habla por última vez para defender los derechos de la población india frente a la misma Compañía que primero defendiera. En una primera época, en efecto, Burke se había opuesto a la introducción de limitaciones en la actuación de la Compañía Oriental; en particular, defendió a Clive frente a sus numerosos detractores. La base de esta defensa eran los "prescriptive rights", los derechos que a la Compañía se habían reconocido por carta; frente a ellos, el control gubernamental supondría un peligroso atentado a los derechos privados. En esa ocasión se le ofreció incluso un empleo como miembro de una comisión de encuesta que habría de enviar la Compañía a la India, que Burke rechazó, no por escrúpulos de conciencia, sino por considerar que su puesto estaba entonces en Inglaterra (14). Sin embargo, estos primeros pasos habrían de suponer la clave al conocimiento de los asuntos indios, que más tarde le permitiría poner el dedo en la llaga, criticando los abusos, las explotaciones, la falta de misión civilizadora. Con estos antecedentes, será nombrado posteriormente miembro de un comité del Parlamento encargado de preparar la reforma del Gobierno de la India. Su informe, exhaustivo, es la base del "East India Bill" que en 1783 presenta Fox—su jefe político—al Parlamento. Burke mismo defiende el proyecto de ley, en una de sus más brillantes piezas oratorias. Sobre la base de una bien preparada documentación, sostiene en su defensa una teoría moderna de la colonización (15). El próximo paso será el "impeachment" de Hastings, Gobernador General de la Compañía (16), por las depredaciones cometidas en su cargo oficial. También aquí, Burke se toma un interés

Bedford and the Earl of Lauderdale, Early in the Present Session of Parliament, 1795. En Writings, p. 501.

(14) Al respecto, CONE, Carl B.: *Burke and the Nature of Politics*, Univ of Kentucky Press, 1957, p. 236 ss.

(15) *Speech upon the Question for the Speaker's leaving the Chair in Order for the House to Resolve Itself into a Committee on Mr. Fox's East India Bill*, de 1 de diciembre de 1783.

(16) *Speech in Opening the Impeachment of Warren Hastings*, del 15 al 19 de febrero de 1788.

personal; en 1786 inicia el proceso en los Comunes; en 1788, la Cámara Baja hace un "impeachment" formal de Hastings ante la de los Loies; en 1794, Hastings es definitivamente absuelto. Durante todo este período, Burke está en la brecha, condenando los abusos de sus conciudadanos y defendiendo la necesidad de una labor civilizadora en los territorios del imperio. Su largo "Speech in General Reply", pronunciado en el período del 28 de mayo al 16 de junio de 1794, cierra y resume la labor que en defensa de la India llevara a cabo el diputado por Bristol. Inmediatamente después vendría su retirada de la política y su muerte en 1797. Puede así decirse que su vida parlamentaria se dedicó principalmente a los asuntos coloniales y en especial a los tres problemas cruciales de la política imperial inglesa: Irlanda, América y la India.

3. DERECHOS NATURALES Y DERECHOS LEGALES

El planteamiento de los problemas coloniales en Burke es fundamentalmente jurídico. Mucho se ha discutido sobre su filosofía del derecho y su iusnaturalismo (17). Como ha puesto de relieve Davidson (18) no profesó un iusnaturalismo absoluto, en la forma de Christian Wolff, ni fue su iusnaturalismo del tipo escolástico tradicional, como en la escuela española, y se encuentra incluso bastante distanciado de Grocio, pero existe en él un grado de iusnaturalismo, enraizado en el naciente positivismo de Vattel. Cobban (19) ha estudiado detenidamente las relaciones entre el iusnaturalismo de Locke y el de Burke, advirtiendo que este último lleva a cabo una inversión radical de la filosofía del primero, aunque aparentemente pudiera verse una acentuación del iusnaturalismo en Burke. Habla en principio de un derecho natural exaltado, no de un derecho natural racionalizado, sino de un "derecho super-racional de Dios", el derecho "por el cual estamos fijados en el marco eterno del Universo, del cual no podemos desligarnos". Del mismo modo, su contrato social no es tan prosaico como en Locke, sino "el gran contrato originario de la sociedad eterna, que reúne las naturalezas más bajas a las naturalezas más elevadas,

(17) Vid. artículos de KIRK, Russell, cit. en nota 5, y STANLIS, Peter J.: "Edmund Burke and the Law of Nations", *American Journal of International Law*, 47 (1953) 413. También, STANLIS: *Edmund Burke and Natural Law*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, y Vallon Press, Binghamton, N. Y., 1958.

(18) Artículo en la *Review of Politics*, 21 (1959) 483.

(19) *Op. cit.*, p. 37 ss.

y une el mundo invisible al visible" (20). Pero, en la práctica, este derecho natural se confunde con el derecho positivo, con el derecho de cada nación, obteniendo así para los derechos positivos una sanción supra-natural divina. Sólo cabe invocar el derecho natural frente al derecho positivo cuando nos encontramos con un gobierno totalmente tiránico o despótico. De aquí que no considere otros derechos que los derechos "legales", ya que al constituirse la sociedad civil los derechos naturales quedaron derogados y fueron sustituidos por aquéllos, por consideraciones de utilidad. De este modo, los derechos naturales son sólo unos derechos abstractos, no invocables en las relaciones efectivas entre los hombres, que se rigen por unos derechos legales más prácticos, más útiles para el propio bienestar de las personas. Como resume Cobban, más que iusnaturalismo, hay aquí utilitarismo, aunque un utilitarismo acorde—tanto en derecho como en política—con la misma esencia del cristianismo: "una religión que detesta de tal modo la opresión, que cuando el Dios que adoramos se presentó en forma humana, no se mostró con apariencias de grandeza y majestad, sino lleno de caridad hacia los de abajo—y con ello estableció como principio básico el que el bienestar (welfare) del pueblo fuera el objeto de todo gobierno" (21). De modo que, aunque considera que la actividad de gobierno es una actividad ética, los principios en que se basa son más utilitaristas que iusnaturalistas, con un utilitarismo ennoblecido y justiciero, al estilo de Bentham.

Se produce así en Burke una contradicción que puede ser claramente apreciada en sus escritos coloniales. Por un lado, la invocación de unos derechos naturales; por otro, la defensa de los derechos legales, tal como están contenidos en la constitución británica de su época, frente a la alegación de "derechos abstractos".

4. LA IDEA DEL IMPERIO FEDERAL

El primer principio que Burke combate es el de soberanía. La soberanía del Parlamento no podría consentir que los colonos americanos infringieran sus leyes, negándose a pagar los impuestos, se sostenía frente a éstos entonces. Contra tal argumentación, que calificaría de "abstracta", esgrime Burke un argumento utilitario. Inglaterra se había beneficiado de las colonias con el monopolio comercial introducido por

(20) *Reflexiones*, p. 238.

(21) *Speech in Opening the Impeachment. Writings*, p. 285.

la "Navigation Act"; pretender recargar a los colonos con un régimen tributario pone en peligro las ventajas obtenidas con anterioridad y amenaza incluso el mismo principio de soberanía; "si, irreflexivamente, sofisticáis y envenenáis el origen mismo de nuestro gobierno, sacando consecuencias odiosas para nuestros súbditos de sutiles deducciones sobre la naturaleza ilimitada e ilimitable de la soberanía, llegarán éstos a poner en duda los mismos cimientos de nuestra soberanía" (22). Con las colonias americanas había que adoptar una actitud más inteligente y comprensiva, tratarlas como "verdaderas hijas" de la Gran Bretaña, no para explotarlas, sino para mantenerlas en una comunidad política con el país que les dio la vida (23).

Burke tiene una auténtica teoría de la colonización. Según él, existe una perfecta compatibilidad entre los "derechos imperiales" de la Gran Bretaña y la autonomía colonial:

"El Parlamento de la Gran Bretaña está a la cabeza del Imperio en una doble capacidad. Por un lado, como legislatura territorial de esta isla, proveyendo a todos los asuntos domésticos, en forma directa y sin otro poder intermedio que el ejecutivo. Su otra capacidad—que considero la más noble—es en lo que yo llamo su *carácter imperial*, vigilando desde lo alto la actividad de las diferentes legislaturas inferiores, que guía y controla, pero sin aniquilarlas. Estas legislaturas provinciales o locales están sólo coordinadas entre sí y subordinadas a la primera; de otro modo, nunca podrían garantizar la mutua paz, ni una justicia recíproca, ni prestarse una ayuda efectiva unas a otras" (24).

Distingue la "constitución del Imperio Británico" de la "constitución Británica". La idea del Imperio federal, con supremacía inglesa, queda así perfectamente dibujada. En el "Discurso para la Conciliación con las colonias" expone las razones que justifican esta estructura federal: "En cuerpos grandes, la circulación de poder debe ser menos vigorosa en las extremidades". Ejemplo de sistema descentralizado es el Imperio turco, aventurándose incluso a decir que "España no es probablemente tan bien obedecida en sus provincias como lo somos nosotros en las nuestras" (25). Las distancias y la diversidad de circunstancias naturales y sociales hacen ilusorio un control rígido de los

(22) *Speech on American Taxation. Writings*, p. 101.

(23) *Ibid. Writings*, p. 102.

(24) *Ibid. Writings*, p. 103.

(25) *Speech on Moving the Resolutions for Conciliation with the Colonies*, de 22 de marzo de 1775. En *Writings*, p. 128.

territorios coloniales desde Londres. El Imperio británico, por su extensión sin precedentes y la diversidad de los pueblos que lo componen, tiene que ser gobernado de modo distinto que un reino como Francia o como la misma Inglaterra antes de su expansión. Existe, además, una diferencia esencial entre un imperio y un reino: "Un imperio es un conglomerado de muchos Estados bajo una dirección común", por lo que las partes subordinadas gozan de privilegios e inmunidades especiales, y "aunque todo privilegio es una excepción al ejercicio ordinario de la autoridad suprema, no constituye negación de la misma" (26). El privilegio implica, por el contrario, la existencia de un poder superior. No hay, por ello, nada más falto de sentido que el que la cabeza del imperio insista en considerar como opuestos a su autoridad los privilegios que ella misma ha consentido. La consideración determinante no es, sin embargo, legalista, sino netamente utilitaria:

"La pregunta que formulo no es la de si tenéis derecho a hacer miserable a vuestro pueblo, sino el si conviene a vuestros intereses el hacerle feliz. No se trata de que un jurista me diga que *lo puedo hacer*, sino el si hacerlo está de acuerdo con la humanidad, la razón y la justicia."

Llegará entonces a la "necesidad absoluta de mantener la concordia de este imperio mediante la unidad de espíritu, aunque dentro de una diversidad de actividades", y el procedimiento para conseguir tal unidad de espíritu consiste en "reconocer al pueblo de nuestras colonias un interés en la Constitución" (27).

5. LA EXPANSIÓN DE LA CONSTITUCIÓN BRITÁNICA

La Constitución británica es el eje del pensamiento de Burke, o, en términos de Cobban, "el fundamento sólido sobre el que construye su teorizar, el altar de su reverencia política" (28). La Constitución inglesa del siglo XVIII, apoyada en la "Gloriosa Revolución" de 1688 es la piedra de toque con la que ha de contrastarse todo sistema político para que pueda ser considerado como justo y legítimo. A ella somete Burke la legitimidad de la Revolución Francesa. Los derechos garantizados por la Constitución inglesa serán la medida de la libertad en Francia:

(26) *Ibid. Writings*, p. 137.

(27) *Ibid.*, ps. 140 y 141.

(28) *Op. cit.*, p. 58.

“Yo hubiera suspendido mis felicitaciones a Francia por su nueva libertad hasta que me hubiera dado cuenta de cómo tal libertad se adecuaba con el Gobierno, con la fuerza pública, con la disciplina y obediencia de los ejércitos, con la percepción y buena distribución de los impuestos, con la moralidad y la religión, con la raigambre de la propiedad, con la paz y el orden, con las costumbres privadas y públicas” (29).

Al atacar a los partidarios de la Revolución dirá: “Todos vuestros sofistas no producirán nada que pueda garantizar mejor una libertad razonable y generosa que el método que nosotros hemos adoptado siguiendo mejor la naturaleza que nuestras especulaciones, nuestros sentimientos mejor que nuestras invenciones, haciendo de ellos la salvaguardia y depósito de nuestros derechos y privilegios” (30). Expondrá los resultados de esta evolución paulatina de la Constitución: un gobierno liberal, una monarquía fuerte, un ejército disciplinado, una iglesia reformada y venerada, una nobleza con poderes limitados pero con un gran impulso espiritual, un pueblo protegido, laborioso y obediente.

La Constitución británica es, desde luego, producto del contrato social, aunque ha sido elaborada en el transcurso de los siglos. Se trata de un gobierno del pueblo ejercido mediante la representación, pero de un “establecimiento”. Es por ello que los ingleses están dispuestos a mantener “una iglesia institucional y una monarquía institucional, una aristocracia institucional y una democracia institucional” (31). Aunque “la sociedad es, sin duda, un contrato”, “no se puede considerar al Estado como a una sociedad para el comercio de pimienta, café, indiana o tabaco, o cualquier otra cosa de tan poca monta, tomándolo por una sociedad de insignificantes intereses transitorios susceptible de disolverse a gusto de las partes”. El contrato social es algo más que eso:

“Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones..., una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y aquellos que van a nacer. Los contratos de cada Estado particular no son sino cláusulas del gran contrato originario de la sociedad eterna, que reúne las naturalezas más bajas a las naturalezas más elevadas, une el mundo invisible al visible conforme a un pacto inalterable sancionado por inviolables juramentos, que

(29) *Reflexiones*, p. 97.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*, p. 225.

sostienen a todas las naturalezas morales y físicas, cada una en un sitio determinado" (32).

Este párrafo tiene mucho de retórico y preludia el romanticismo alemán. Burke, sin embargo, no se queda en las generalidades, sino que se apresura a señalar los supuestos concretos que considera esenciales a la democracia, como las libertades individuales, la representación política y la sumisión del gobierno al Parlamento. En sus escritos y discursos en defensa de los colonos americanos, la esencia de la democracia británica se sintetiza en el espíritu de libertad, las garantías individuales, la independencia efectiva de la sociedad colonial y la existencia de una justicia imparcial. No hay ningún motivo para que el sistema constitucional británico no sea aplicado también, como venía siéndolo, a las trece colonias del nuevo continente. América había sufrido con paciencia las limitaciones comerciales impuestas por el "Act of Navigation" porque había recibido beneficios de la unión, unos materiales y otros inmateriales. Salvando las restricciones comerciales, América contaba con:

"Todas las características de un pueblo libre en todos sus asuntos internos. Tenía el modelo de la Constitución británica. Tenía su sustancia. Los impuestos eran fijados por sus propios representantes. Elegía la mayoría de sus magistrados, que ella misma pagaba. Tenía realmente la facultad plena de gobernarse por sí misma" (33).

América había heredado los principios del Gobierno constitucional británico y el mismo amor a la libertad que existía en Inglaterra. Gran Bretaña había enseñado a los americanos a venerar la libertad. La madre patria no podía arrancar ahora esa misma libertad a los descendientes de los ingleses que se habían ido a establecer al otro lado del Océano. Ir contra el ejercicio de la democracia en América era ir contra los mismos principios sustentadores de la monarquía inglesa:

"Para demostrar que los americanos no deben ser libres, nos vemos obligados a despreciar el valor de la libertad misma; y no parece que ganemos una pulgada de terreno en el debate que sostenemos con ellos, sin atacar alguno de los principios o mofarnos de alguno de los sentimientos por los que nuestros antepasados derramaron su sangre" (34).

(32) *Ibid.*, ps. 237-238.

(33) *Speech on American Taxation. Writings*, ps. 67-68.

(34) *Speech on Conciliation. Writings*, p. 131.

Concluyendo más adelante que “un inglés es la persona menos indicada para hablar a otro inglés de las ventajas de la serviúmbre” (35). La libertad debe ser mantenida en América por dos motivos: primero, por principio; segundo, por tratarse de ciudadanos ingleses los que allí la disfrutaban, después de haberla conocido siempre, que la anteponen a ningún otro valor. Destruir la libertad en América es destruir el espíritu, y es el espíritu el que ha hecho América.

“La gente que vive en las colonias es descendiente de ingleses. Inglaterra, señores, es una nación que respeta aún la libertad, o, al menos, eso es lo que yo espero, porque siempre la ha situado en lugar preeminente... Los americanos, por ello, sienten una gran estima por la libertad, una libertad entendida, además, de acuerdo con las ideas y los principios ingleses” (36).

El gobierno americano era democrático en grado sumo. Manifestación de su espíritu de libertad es, además, su religión, pues los americanos son protestantes, “y de esa clase que es la más opuesta a toda sumisión del pensamiento o de la opinión”. “La religión que prevalece en nuestras colonias del Norte es un refinamiento del principio de resistencia: es *la disidencia de la disidencia* y el protestantismo de la religión protestante” (37). Esta alta valoración del protestantismo no impedirá, sin embargo, que Burke haga una defensa del libre ejercicio del catolicismo en sus escritos sobre Irlanda: “ni la religión protestante ni la verdad de nuestro cristianismo común resultan tan claros como esta proposición: que todas las personas que componen una sociedad o, al menos, la mayor parte de ella, deben disfrutar las ventajas comunes que ofrece la misma” (38). En términos de parecida tolerancia se pronuncia con respecto a las creencias religiosas de la India. En los escritos sobre América lo que destaca no es, pues, la posición del protestantismo, sino la identidad de costumbres e ideologías, la existencia del “espíritu de libertad” y la necesidad de que tal espíritu sea respetado en toda su integridad.

Pide, por ello, para los americanos, “un interés en la Constitución”. No tiene porqué consistir tal “interés” en el envío de representantes al Parlamento británico—cosa que descarta por la distancia geográfica

(35) *Ibid.*, p. 134.

(36) *Ibid.*, p. 123.

(37) *Ibid.*, p. 125.

(38) *El Tract on the Popery Laws*, escrito poco después de 1765, quedó incompleto y no fue publicado hasta después de la muerte de Burke. *Writings*, p. 235.

y la diversidad de circunstancias—, sino en el mantenimiento de los derechos y libertades que venían disfrutando los colonos americanos, según los principios constitucionales británicos. Tampoco pide para Irlanda una unión formal, sino el reconocimiento de la igualdad de derechos a los irlandeses católicos, de conformidad con los principios del ordenamiento jurídico inglés. El interés en la Constitución consiste en el respeto al “espíritu de la Constitución inglesa”, que “penetra, alimenta, vigoriza y da vida a todas las partes del imperio, hasta el más insignificante de sus miembros” (39).

La única razón que tienen los dos millones de colonos americanos para permanecer unidos a Inglaterra es la existencia del principio democrático. Esta es la singularidad que la Gran Bretaña puede ofrecer. La servidumbre, en cambio, crece en todo suelo: “They may have it from Spain, they may have it from Prussia” (40). Es libertad lo que Inglaterra ofrece.

6. UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

Del mismo modo que en los pensadores españoles del XVI surgió la mística de una “misión civilizadora de España”, en Burke hay una mística de la “misión civilizadora de Inglaterra”. Los principios son, sin embargo, distintos. No quiere conseguir una total uniformidad, sino que parte del principio de unidad en la diversidad. Con respecto a Estados Unidos, el factor diferenciador es geográfico y económico. Frente a la India hay diferenciaciones sociales y de costumbres. Estas diferencias merecen, no obstante, ser mantenidas, incluso aun cuando muchas de sus instituciones no se ajusten a la concepción occidental. Civilizar no consiste en imponer a sangre y fuego nuestras creencias, sino en ayudar a los pueblos atrasados en el desarrollo de sus posibilidades. Las armas de la civilización no son el cañón y el fusil, sino la educación, la construcción de obras públicas, la asistencia económica y social. La misión civilizadora está basada, naturalmente, en una concepción providencialista del imperialismo inglés. Después de criticar duramente el régimen colonial y los abusos de sus compatriotas dirá, no obstante:

“Todas estas circunstancias no son, he de confesarlo, muy favorables a la idea de que nosotros intentemos en absoluto el gobierno de la India.

(39) *Speech on Conciliation. Writings*, p. 175.

(40) *Ibid.*, p. 174.

Pero allí estamos; allí fuimos colocados por el Soberano Hacedor y tenemos la obligación de seguir adelante. La situación del hombre es el mejor preceptor de sus deberes..." (41).

¿Cuáles son los deberes de Inglaterra con respecto a estos territorios? No se trata, como hemos dicho, de catequizar ni de conquistar un imperio materialmente. Su perspectiva es mucho más moderna, y en ningún sitio aparece mejor expresada que en su crítica a la actuación de la Compañía de las Indias Orientales:

"Inglaterra no ha erigido ninguna iglesia, ningún hospital, ningún palacio, ninguna escuela; Inglaterra no ha construido ningún puente, ni hecho carreteras, ni abierto vías de navegación, ni excavado cisternas. Cualquier otro conquistador de cualquier otro tipo ha dejado algún monumento detrás de sí, oficial o benéfico. Si fuéramos expulsados de la India en este mismo momento, no quedaría nada que testimoniara su ocupación por ningún ser mejor que el tigre o el orangután" (42).

Se rebela contra las usurpaciones de soberanía, contra la opresión ejercida contra los pequeños principados. La misión más importante de Inglaterra habrá de consistir en respetar el régimen de gobierno local autónomo, el sistema social establecido en tradición milenaria, las costumbres y normas enraizadas en la vida comunitaria. Introducir una forma de gobierno extraña, "de importación", sería un error de primera magnitud. Protesta por ello contra los actos de despojo llevados a cabo por los dignatarios de la Compañía. Al igual que Vitoria, razona sobre el derecho de los pueblos no europeos a gobernarse por sí mismos y a mantener sus instituciones religiosas, sociales y políticas. Inglaterra tiene igualmente que cumplir sus compromisos convencionales. El que Hastings se vanaglorie de haberlos roto, al dejar de pagar los tributos convenidos, le parece digno de condena, lo mismo que la ocupación arbitraria de terrenos que deberían ser respetados de acuerdo con los tratados firmados anteriormente. Si Inglaterra quiere ser respetada, tiene que empezar cumpliendo ella misma con sus obligaciones contractuales.

7. CONCLUSIÓN

Sería inexacto decir que el pensamiento de Burke es actual. La concepción colonial, al igual que sus ideas sobre la Revolución Fran-

(41) *Speech on Fox's East India Bill. Writings*, p. 278.

(42) *Ibid.*, ps. 275-276.

cesa, ha pasado definitivamente, al hundirse el mundo en que se basaron sus supuestos especulativos. El colonialismo ha pasado, y todo intento de reconstrucción está condenado al fracaso. Ha quedado, sin embargo, una magnífica elaboración teórica y valores metódicos dignos de ser tenidos en cuenta, fundamentalmente su realismo y su idea de la evolución progresiva. Es igualmente digno de encomio el humanismo utilitario que preside la filosofía de Burke. Su construcción colonial hubiera podido evitar mucha crueldad y mucha injusticia, y quizá el mismo fenómeno de la "decolonización" habría sido imposible si la colonización se hubiera inspirado en los principios democráticos por los que abogaba el diputado por Bristol.

Aunque no fue seguido al pie de la letra por los políticos ingleses, fue muy tenido en cuenta después del fracaso en América. Su idea del Commonwealth democrático, diversificado y humanitario, plasmó casi en realidad un siglo más tarde. Hemos asistido al proceso de desintegración del Imperio británico, pero una desintegración pacífica, hecha posible por el espíritu evolutivo y de tolerancia, por la comprensión de las diferencias raciales y culturales. Puede que a Burke debamos mucho de esta transición, relativamente pacífica, del Imperio victoriano a la Mancomunidad británica de naciones de todos los continentes.

MANUEL MEDINA ORTEGA

Doctor en Derecho

M. C. L. (Columbia University)

NOTAS

SOBRE LA DEFINICION LEGAL

SUMARIO: 1. Teorías de la definición.—2. Teoría de la definición de CARNAP.—3. La definición en derecho: a) El postulado empírico; b) Términos fundamentales; c) Términos sistemáticos.—4. Consideraciones metateóricas.—5. Consideraciones pragmáticas.

1. Nos corresponde, ante todo, precisar, aun cuando sea de un modo general, qué es lo que designamos con el término “definición”. W. Dubislav¹ señalaba ya en 1931 que las teorías acerca de la definición pueden integrarse en cuatro grupos cuyo núcleo fundamental se expresa más o menos así:

(1) La definición consiste en la *determinación de la esencia de algo* (explicación de lo que la cosa es). En este sentido, por ejemplo, Aristóteles.

(2) La definición consiste en la *determinación de un concepto*. En este sentido, por ejemplo, Kant.

(3) La definición consiste en una *aclaración o exposición sobre el sentido de un signo* (acerca de cómo suele utilizarse ese signo).

(4) La definición consiste en una *prescripción acerca del empleo de un signo nuevo*.

Señalemos que el matiz que distingue las teorías caracterizadas en (3) y (4) es mucho más leve que el que media entre estos dos grupos y los primeros. Las teorías agrupadas en (3) y (4) tienen en común su referencia a signos; se diferencian en que en (3) se *expone* algo acerca de un signo ya dado en tanto que en (4) se *prescribe* algo acerca del empleo de un signo nuevo. Por otra parte, desde un punto de vista filosófico pueden oponerse objeciones a las teorías de los grupos (1) y (2); indicaremos brevemente algunas que son de relevancia para nuestros propósitos.

La teoría de la definición como determinación de la esencia de una cosa ha sido elaborada a partir de Aristóteles² principalmente por Boecio,

¹ DUBISLAV, WALTER: *Die Definition*. Félix Meiner. Leipzig, 1931, I. 2, p. 2.

² ARISTÓTELES: *Tópicos*, 1, 4, lol. b.

quien le dio su formulación clásica: “La definición se hace por género próximo y diferencia específica”. Según la doctrina aristotélica, del conjunto de predicados que pueden predicarse de un objeto (conjunto que Aristóteles llama “género”), unos le convienen en forma necesaria—le son *esenciales*—y otros no. Está claro que si damos la indicación de todos los predicados que son aplicables a un objeto y señalamos también los que no le son aplicables solamente a él quedarán indicados los que le son de predicación exclusiva. Sin entrar en detalles podemos ver que esta técnica funciona perfectamente, pero a condición de recordar que se trata de *objetos*, no de palabras: se presupone que cada objeto tiene una *esencia determinada, exclusiva e invariable*. También la teoría de la definición de Aristóteles recibe la influencia de la filosofía platónica, tan inadecuada para comprender los procesos.

La teoría de la definición como determinación del contenido de un concepto ha sido elaborada principalmente por Kant³. La definición puede ser *analítica*, si se trata de un concepto ya dado, realizándose entonces por indicación de todas sus partes para conocer su “contenido” (otros conceptos), o bien *sintética*, formándose un concepto nuevo por indicación de sus partes integrantes. El éxito que en la historia de la filosofía ha tenido la teoría de la definición de Kant se debe en buena parte a su teoría de la definición sintética (o construcción conceptual), que intuitivamente parece utilizable en las ciencias formales (lógica, matemática) o que en la vida corriente de los hombres puede servir para determinar los objetos ideales (uno puede construir el concepto de “Sirena” a base de los conceptos “Mujer” y “cola de pez”). Sin embargo, la teoría no escapa a las graves objeciones gnoseológicas que se han formulado a todo el pensamiento kantiano (y de las que éste es bien consciente) referentes a la comunicabilidad de los conocimientos.

El método empírico, que con su variedad experimental es el utilizado por las ciencias reales, comporta la exigencia de objetividad del conocimiento, esto es, control de los hechos referido a una evidencia pública⁴. Ello supone que el conocimiento no dependa del observador (o sólo de su presencia y no de su individualidad si interviene en el fenómeno observado) y pueda ser obtenido por varios. Para que esos conocimientos intersubjetivos sean también intercomunicables con la necesaria exactitud se requiere que el vocabulario del lenguaje en que se enuncien sea lo más determinado posible y su sintaxis contenga el mínimo de ambigüedad.

³ KANT: *Logik*, II, I, § 100.

⁴ REICHENBACH, HANS: *L'avènement de la philosophie scientifique*. Ed. francesa, Flammarion, París, 1955. 2.^a parte, cap. 1.^o.

2. La teoría de la definición de Carnap⁵ pretende satisfacer en lo posible estas exigencias. Según Carnap, la definición es la formulación de las condiciones de aplicación de un término por medio de otros términos. Utilizando el vocabulario de los lógicos diríamos que es una aserción de reducción del *definiendum* (término definido) al *definiens* (término(s) cuyo empleo es ya conocido). Para no cometer el pecado original de una regresión al infinito y pasar en cambio del plano del lenguaje al de la realidad es preciso reconocer la existencia de términos *indefinibles*, del *lenguaje-objeto* que designan propiedades determinables por observación directa. Por medio de la definición se forma una cadena desde los términos del lenguaje-objeto al *definiendum* como último eslabón.

Según Carnap hay dos formas de definición (dos modos distintos de reducir un término a otros términos): la definición *explícita*, que se limita a indicar la equivalencia del término definido a los términos definidores (p. ej., mueble Df. objeto que puede transportarse, etc.), y la definición *condicional*, que establece un método para determinar si un término puede aplicarse en caso concretos (así definiríamos, p. ej., el término "caliente"). La definición condicional es particularmente interesante, pues con ella se definen los signos usados para expresar relaciones lógicas.

Mayor especificación da lugar a una variada tipología⁶. A modo de ejemplo citaremos: definición *lexicográfica*, que describe el uso ya dado a un término (así definen los diccionarios de la lengua) y viene a ser la historia del término en el grupo social; definición *estipulativa*, en que se establece que un término será usado de cierta manera por su autor o por un grupo de personas; si la definición estipulativa se limita a modificar un uso ya existente estando el nuevo relacionado con el anterior, recibe el nombre de *redefinición*.

3. Sobre la base de la teoría de la definición de Carnap se viene elaborando directa o indirectamente una teoría de la definición en derecho que tiene por principales artífices a H. L. A. Hart⁷, U. Scarpelli⁸

⁵ Expuesta principalmente en: *Testability and Meaning*, in "Philosophy of Science", 1936-37 (reimpresión en 1950, de la Yale Univ. Press) y en *Logical Foundations of the Unity of Science*, in "Encyclopedia and Unified Science", Chicago, 1946.

⁶ Vid. ROBINSON, RICHARD: *Definition*. Oxford, At the Clarendon Press, 1950.

⁷ HART, principalmente en: *Signs and Words*, in "Philosophical Quarterly" 11, 1952; *Definition and Theory in Jurisprudence*, in "The Law Quarterly Review, 1954, pp. 37-60; *Scandinavian Realism*, in "Cambridge Law Journal", 1959, pp. 236-40; HART & COHEN: *Theory and Definition in Jurisprudence*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", sup. vol. XXIX, 1955.

y A. Ross⁹, y cuyo estado actual pretendemos exponer aquí, presentándola si acaso en forma sistemática.

3a. Scarpelli¹⁰ se pregunta si la teoría de la reductibilidad a términos del lenguaje-objeto es válida para los términos del lenguaje legal. El lenguaje es empleado por la ley en función normativa, en tanto que el lenguaje habitual tiene función meramente enunciativa o teórica. Sin embargo, también para las normas se hace sentir la exigencia de ser referidas a los hechos, exigencia de verificación de la norma por el hecho para saber si las primeras son respetadas o violadas, esto es, si los hechos les corresponden o no. La teoría de la definición de Carnap vale, pues (= es necesaria), para los términos del lenguaje legal.

3b. Scarpelli plantea asimismo la cuestión de si las definiciones capaces de reducir los términos del lenguaje legal¹¹ a términos del lenguaje-objeto entran en las formas de definición descritas por Carnap. Para el desarrollo de su análisis, sin embargo, clasifica los términos del lenguaje legal según una tipología que en propia declaración no tiene en cuenta los diferentes niveles lingüísticos, aun incluso en el interior de ese lenguaje, y que ha sido acertadamente criticada por Ross¹². Para salvar esta anomalía podemos partir de la consideración de que los elementos fundamentales del lenguaje legal son: (a) Por una parte, los términos que designan hechos reales (hechos, aquí, en sentido amplio: hechos naturales, objetos, personas, conductas humanas); (b) por otra, los términos que designan la *normación* de estos hechos reales.

Tomemos un ejemplo como la expresión "cerrar la puerta". En ella tanto el término "cerrar" como "puerta" son reductibles a términos del

⁸ SCARPELLI, principalmente en: *Il problema della definizione e il concetto de diritto*. Milano, Nuvoletti, 1955; *La Définition en Droit*, in "Logique et Analyse", 1958, fasc. 3/4, pp. 127-138; *Contributo alla semantica del linguaggio normativo*. Torino, Giappicheli, 1959.

⁹ ROSS, principalmente en: *Tû-Tû*, in "Harvard Law Review", 1957; *Définition in legal language*, in "Logique et Analyse", 1958, fasc. 3/4, pp. 139-49; *Om ret og retfaerdighed*, København, Nyt Nordisk Forlag, 1953 (trad. inglesa, *On Law and Justice*. London, Stevens, 1958).

¹⁰ SCARPELLI, U.: *La définition en droit*, citado p. 129.

¹¹ SCARPELLI se refiere a "lenguaje jurídico", sin especificar si se trata del lenguaje legal o del lenguaje de los juristas —que se refiere al lenguaje legal—, intentando elaborar una teoría comprensiva de ambos. Nosotros, sin embargo, nos limitamos en principio al vocabulario empleado por la ley (en sentido amplio: ley, costumbres, contratos...), en la creencia de que será más fácil generalizar a partir de éste.

¹² ROSS, A.: *Definition in legal language*, citado pp. 143 sq.

lenguaje-objeto. Introduciendo normatividad en la expresión primitiva podemos obtener ya la expresión “¡cierra la puerta!”, que no nos interesa ahora porque aún siendo corriente en el lenguaje coloquial sólo es analizable en su función normativa a través de complicadas abstracciones, ya la expresión “es obligatorio cerrar la puerta”, en la que los elementos normativos aparecen concentrados claramente en el término “obligatorio”.

En la teoría de la definición legal no podemos limitarnos al estudio de los términos que designan hechos (y cuyas definiciones no es necesario indicar que entran en las formas descritas por Carnap), pues de este modo excluiríamos del análisis la normación.

Por otra parte, se ve claramente que el estudio de un término y su normación es ya un estudio sintáctico (relación de dos términos) y no de vocabulario. Advirtamos que eso no tendría nada de particular si el término que se utiliza para designar la normación fuera un término meramente relacional (sintáctico); existen términos—p. ej., las partículas “y”, “o”, “pero”—cuya función es meramente sintáctica y no pueden definirse más que por la función que desempeñan en el lenguaje.

Veamos unos cuantos términos normativos; por ejemplo, “obligatorio”, “prohibido”, “permitido”, “facultativo”... Todos ellos son reductibles a uno, es decir, por medio de uno solo de ellos pueden definirse todos los demás, como mostraremos a continuación.

Antes, sin embargo, conviene hacer algunas consideraciones. La primera de ellas es que tratamos de definir los términos normativos de forma adecuada para el discurso legal, y que de ninguna manera pretendemos generalizarlos para todo discurso normativo (el moral, por ejemplo, o el de las reglas de un juego). Otra es que para definir un término normativo precisamos referirlo a una acción. Si la acción es, por ejemplo, la designada por el término “trabajar”, hay que tener en cuenta que se trata de un término general con que se designa cada uno de los trabajos individuales (o sea, no tendremos en cuenta el sujeto de la acción y sí la generalidad de ésta). Finalmente, el lenguaje legal presupone la *alteridad*, que para nuestros fines podemos caracterizar diciendo que en el caso extremo de que sólo dos individuos estuvieran sujetos a un ordenamiento jurídico, las conductas de uno serían jurídicas en tanto que determinarían las del otro según lo dispuesto por el ordenamiento.

Tomemos como primitivo término jurídico-normativo el término “prescrito”¹³. Decimos que una conducta está jurídicamente prescrita si o bien

¹³ Nos inspiramos aquí principalmente en A. Ross, *On law and justice*, citado, § 33. Otros autores emplean “permitido” como término primitivo (así, CONTE,

de su comisión o bien de su omisión se seguirán posiblemente hechos relacionados con el uso social de la fuerza. Esta definición es interesante, porque: (a) En ella puede verse que el término "prescrita" designa una relación real entre hechos—posibilidad de que un hecho dé lugar a otro, especificándose uno de ellos en el uso social de la fuerza—; (b) Porque el término "prescrita" tiene en el lenguaje una función meramente sintáctica bien determinada.

Refiriéndonos a una conducta, por ejemplo la designada con el término "trabajar", representaremos la comisión de ese acto con el símbolo "a", y con el símbolo "— a" (no a) representaremos la acción "contraria" (la omisión de "a", *no* trabajar). Como no establecemos un sistema de lógica normativa, siendo que sólo buscamos una técnica de presentación adecuada para los términos normativos, no necesitamos preguntarnos si la negación de "a" significa únicamente la omisión de "a", o también todas las acciones que no son "a", o sea, no trabajar o hacer cualquier otra cosa. Aquí quede claro que "— a" denota únicamente "no trabajar".

Designemos la relación lógica de disyunción excluyente (para la que en el lenguaje usual utilizamos "o bien... o bien..." con el símbolo " \neq "). El símbolo "—" es usado indistintamente para representar la negación de un nombre de acción y la negación de un functor proposicional.

El término "prescrito" se simbolizará con "D", y la conducta general referente al trabajo (bien su comisión, bien la omisión de trabajar) con " $(a \neq - a)$ ". Si escribimos

$$D(a \neq - a) \equiv Da \neq D - a$$

expresamos gráficamente que se siguen (posiblemente) hechos relacionados con el uso social de la fuerza, bien de la acción de trabajar, bien de la omisión (pero no de ambas).

La representación gráfica es interesante porque nos permite definir rápidamente otros términos jurídicamente normativos. Así:

1. $Fa \equiv Da$ (Prohibido a)
2. $Oa \equiv D - a$ (Obligatorio a)
3. $Pa \equiv - Fa \neq - Oa$ (Permitido a)

Se observará que no indicamos por qué preferimos definir la prohibición de una acción a partir de su comisión y no a partir de la omisión. Así queda porque no hemos introducido consideración alguna respecto del

GARCÍA-MAYNEZ, von WRIGHT). En el último sistema de von Wright son dos los operadores primitivos, no interdefinibles en el cálculo.

sujeto de la acción—menos aún respecto de la alteridad del derecho—que hubiera acarreado mayor complicación.

Expresamos una verdad nimia diciendo que formalmente en cuanto se establece una normación jurídica de cualquier tipo (para una conducta determinada) quedan inmediatamente establecidas todas (para esa conducta).

Queda entendido, pues, que los dos elementos esenciales del lenguaje legal, los términos que designan hechos y los términos que designan normaciones de hechos son susceptibles de ser definidos según las formas descritas por Carnap.

3c. Scarpelli introducía junto a las anteriores clases de términos¹⁴ una tercera (si bien reuniéndola con la clase de términos que designan cualificaciones de hechos): la de los términos que designan hechos cualificados por normas, jurídicas o no. Por ejemplo, términos como “contrato”, “propiedad”, “acto jurídico”. En su conclusión de que “se podrá atribuir a un hecho la cualidad designada por el término (de tipo “contrato”, “propiedad”, etc.) cuando una operación u operaciones de confrontación entre aserciones y normas dé o den determinado resultado”, parecía apartarse del camino emprendido por Hart en busca de una teoría de la definición para tales términos.

Motiva a Hart¹⁵ haber llamado su atención el hecho de que ciertos términos del lenguaje legal (por ejemplo, “law”, “right”, “corporate body”) parecen no ser explicables sin emitir una opinión filosófica (léase metafísica); por ello se propone encontrar un método técnico para su definición.

El análisis muestra que términos como los citados no pueden definirse por sustitución, pues no tienen su contrapartida en simples hechos. La conclusión de Hart es que para llegar a su definición habrá que partir de enunciados en que aparezcan tales términos y establecer las condiciones que deben cumplir esos enunciados para ser verdaderos.

Hart no indica claramente a qué términos se refiere, qué *clase de términos* son los que deben definirse de este modo. Para delimitarlos y generalizar la teoría, Ross¹⁶ aplica una técnica de presentación que en líneas generales es la siguiente:

No es necesario tomar ahora una caracterización tan general de la norma jurídica como la dada anteriormente: basta considerar que la nor-

¹⁴ SCARPELLI: *loc. cit.*, pág. 131-32.

¹⁵ HART, H. L. A.: *Definition and theory in jurisprudence*, citado.

¹⁶ ROSS, A.: *Definition in legal language*, citado, p. 142, seq.; *On law and justice*, citado, § 35.

cionantes se conecta con una pluralidad cumulativa de consecuencias jurídicas.

En el último esquema de Ross,

$$\left. \begin{array}{l} H_1 \\ H_2 \\ H_3 \\ \text{''} \\ \text{''} \\ H_p \end{array} \right\} \xrightarrow{S} \left\{ \begin{array}{l} C_1 \\ C_2 \\ C_3 \\ \text{''} \\ \text{''} \end{array} \right.$$

la correspondencia hechos-consecuencias es quizá más intuible. El símbolo S representa términos como "propiedad", "testamento", "punible", es decir, *términos sistemáticos*. Estamos autorizados a llamarlos así porque quedan establecidos simplemente por la correlación hechos condicionantes-consecuencias legales. Términos de este tipo se establecen a nivel sintáctico y sin referencia semántica alguna, son meros símbolos que expresan correlaciones lógicas. Considerarlos como entidades *en sí*, como entes creados por los hechos y que a su vez originan determinadas consecuencias es solamente una hipóstasis que en modo alguno facilita la tarea de una ciencia jurídica libre de mitos.

La definición de los términos sistemáticos se hace por indicación de sus reglas de uso (por expresar relaciones lógicas no admiten reducción a hechos observables) y entra, por tanto, en las formas de definición descritas por Carnap.

Finalmente, y desde variados puntos de vista, las normas pueden agruparse en conjuntos designados por términos como "Derecho Civil", "Derecho de Sucesiones"; no creemos sea preciso entrar en detalles acerca de la definición de tales términos.

Si recapitulamos sobre lo dicho hasta aquí acerca de las definiciones en el lenguaje legal recordaremos que: (a) Los términos que designan hechos (en sentido amplio) son definibles por alguna de las formas de definición descritas por Carnap; (b) Los términos que expresan la normación son sintácticos, siendo posible definirlos condicionalmente; (c) Los términos sistemáticos son, asimismo, sintácticos y difieren de los anteriores en complejidad.

4. Cerraremos estas líneas con unas consideraciones de orden meta-teórico y pragmático. En primer lugar, hemos tomado como punto de partida que la definición es la formulación, por medio de otros términos, de las condiciones de aplicación de un término; ante esto cabe preguntarse si la definición tiene o no carácter normativo.

En la teoría general de la definición la respuesta es controvertida. Las

tomas de posición posibles son tres: (a) La definición tiene carácter normativo o necesario—se impone como *deber* o *necesidad* el empleo dado a un término por el autor; (b) La definición tiene carácter teórico, enuncia una verdad o no; (c) La definición tiene carácter axiomático. Nosotros pensamos: (a) Que no cabe hablar de *deber* o *necesidad* en lo relativo al modo de empleo de un término, a nadie se le obliga o prohíbe hacer determinado uso de él, y no es cierto que no le sea posible dejar de usarlo; (b) Que la definición carece de valores veritativos—verdad/falsedad—con lo cual tampoco puede afirmarse su carácter enunciativo; (c) Las definiciones son proposiciones meramente verbales, se introducen como postulados en el lenguaje y tienen carácter axiomático. Empleando un ejemplo, no existe diferencia entre una definición cualquiera y el postulado de la paralela de Euclides en el sentido de que ambos son admitidos sin demostración en el correspondiente sistema.

La inserción de definiciones en el lenguaje legal facilita su apariencia normativa. Así las consideran algunos juristas que emplean métodos lógicos: para Kalinowski¹⁷ las definiciones legales son directivas dadas al juez acerca del empleo de ciertos términos; García-Máynez¹⁸ se expresa categóricamente en la misma dirección y opina además que, si bien carecen de los valores veritativos verdad/falsedad, a las definiciones corresponden los valores deónticos validez/invalidéz. Sin embargo, no explica—ni ve la necesidad de hacerlo—en qué consisten esos valores aplicados a las definiciones: asimilándolas a las normas los criterios serán idénticos. Las dificultades provienen de la ambigüedad con que ciertos juristas emplean el término “validez”, que examinaremos en seguida; objeción sería a la consideración normativa de las definiciones legales es la de que difícilmente podrían los órganos jurisdiccionales interpretar el derecho si así las entendieran: integración de lagunas, supresión de antinomias quedarían limitados a los métodos de interpretación que la doctrina llama gramatical y lógico. La inserción de definiciones en el discurso legal no afecta en absoluto el carácter axiomático que les hemos venido dando.

La teoría de la definición legal expuesta en las páginas precedentes tiene en su base la idea de que la *validez* (en su sentido lato) de una norma

¹⁷ KALINOWSKI, G.: *Métathéorie du système de règles de l'agir*, in “Revue de l'Université d'Ottawa”, 1961, primer trimestre.

¹⁸ GARCÍA-MAYNEZ, E.: *Análisis crítico de algunas teorías sobre el concepto de definición*, in “Dianoia”, 1958; reimpresso en sus *Ensayos filosófico-jurídicos*. Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1959, pp. 301-330.

no es otra cosa que su efectividad social determinable en hechos. Sin embargo, algunos juristas emplean el término "validez" en distinto sentido. Precisemos. Para un análisis de las nociones "validez" y "efectividad" del derecho podemos acudir a la caracterización del término normativo fundamental "prescrito": un acto está prescrito si, bien de su comisión, bien de su omisión, se seguirán posiblemente hechos relacionados con el uso social de la fuerza.

Prescindiremos por el momento del término "posiblemente". Imaginemos una norma formada a base del operador "prescrito" y tratemos de caracterizar su efectividad. Esta habrá de predicarse de la relación. Si tenemos simplemente actos (sustracciones, atentados al pudor, a la integridad física...), pero la sociedad no responde a estos con otros actos, dicha relación falta. Asimismo, en el caso de que se tengan hechos relacionados con el uso social de la fuerza (ejecuciones, emprisonamientos, juicios) que se actúan arbitrariamente, sin causa.

La relación es efectiva si tiene lugar, y diremos que lo es si es observable. Ahora bien, se estima que en este *tener lugar* caben dos formas: (x) Que no se den hechos condicionantes y que, por consiguiente, tampoco se den consecuencias legales; (y) Que se den los hechos condicionantes y también las consecuencias.

Imaginemos que *nunca* se dan los hechos ni las consecuencias jurídicas que en la proposición normativa se les han atribuido. ¿Cómo saber si la relación existe? Puede ser perfectamente efectiva, pero también absolutamente inefectiva.

Por otra parte, si se dice que la norma es efectiva cuando, dándose los hechos condicionantes, se dan las consecuencias jurídicas, ¿cómo saber si lo ha sido ya antes?

Ante estos problemas la teoría realista se atiene a los hechos y dice que la efectividad se *conoce* "si (y) o 'si (x) si (y)". La introducción del término "posiblemente", de que hemos prescindido (y una consideración sistemática, pues aquí hemos examinado tan sólo un elemento) da lugar a mayor complicación. La teoría realista dirá que una norma es válida si es efectiva en el sentido precisado. Pero puede hablarse de otra "validez", en el sentido de *mera corrección sintáctica*, como hace Kelsen, en términos puramente formales.

La existencia de una polémica entre las escuelas realista y normativa sobre el término "validez" y su identificación con efectividad resulta a primera vista chocante, pues este término es usado por cada una en distinto sentido. Así, si Kelsen critica la identificación de "validez" y efectividad, está pensando en "validez" formal y efectividad, identificación que

los realistas no postulan en absoluto. Si, por ejemplo, Ross¹⁹ tacha la teoría de Kelsen de absolutismo ético porque éste haya escrito que “validez de una norma significa que los individuos deben comportarse como ella estipula”²⁰ y, por tanto, afirmar que una norma es “válida”, es afirmar que los individuos deben hacer lo que deben hacer (pues la conducta la indica la norma misma), desconoce el sentido meramente lógico de la expresión de Kelsen. La polémica se sitúa, en realidad, en otro terreno: en el de si es teóricamente fecundo un análisis lógico del sistema de normas, o si, limitándose a él, quedan eliminados del estudio, datos que *también pudieran ser integrados en forma sistemática*. Nos abstenemos de tomar posición, pero aun empeñándonos nosotros mismos en el camino de un análisis lógico no puede olvidarse que, como decía Ihering, el derecho no es una idea lógica, sino una idea de fuerza.

Sin embargo, ciertas afirmaciones deben tomarse literalmente con pinzas. Así, Kelsen: “De la noción de *Sollen* puede decirse lo que G. E. Moore dice de la noción de ‘bien’...: “‘bien’ es una noción simple, del mismo modo que ‘amarillo’ es una noción simple”. Una noción simple no es susceptible de ser definida ni—lo que es lo mismo—analizada”²¹. Que *Sollen* no sea definible *en el sistema* (que figure en él como no definido) no implica que tampoco lo sea fuera de él. De hecho, nosotros, hemos definido un término normativo, aunque, naturalmente, para hacerlo hemos tenido que salir del sistema. Que un término no pueda ser definido en el sistema no puede aducirse para fundamentar la “verdad” del sistema mismo.

Por otra parte, la teoría que identifica validez y efectividad (validez, pues, no en sentido formal) no supone, como parece creer Kelsen²², que la proposición normativa deba ser reinterpretada en indicativo y que en ese indicativo se agote su sentido. La norma, en tanto que proposición, está referida a hechos—el corte, el abismo que separa *Sein* y *Sollen*, tan querido de los juristas, no desaparece: se configura, en cambio, en la más concreta diferencia que media entre pensamiento analítico y pensamiento inductivo—y al mismo tiempo la norma es, objetivamente, un hecho inser-

¹⁹ ROSS: *Definition in legal language*, citado, pp. 141-142.

²⁰ KELSEN: *Reine Rechtslehre*, segunda edic., F. Deuticke, Wien, 1960, 4 c; *What is justice, law and politics in the Mirror of Science, Collected Essays*, 1957, p. 212.

²¹ KELSEN: *Reine Rechtslehre*, citado, 4 b (en nota); sobre las ideas éticas de G. E. Moore, vid PRIOR, A. N.: *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, At the Clarendon Press, 1949 (reimpresión, 1956, 1961).

²² KELSEN, *ibid.*, 34 g (en nota).

tado entre otros de la vida social y desempeñando en ella una función específica: la normativa.

No puede olvidarse que una proposición (de cualquier tipo) referida a la conducta social o a las ciencias sociales es *ella misma objeto* de la ciencia social, pues se inserta en el mundo y éste queda transformado. Si, por ejemplo, una oficina de estadística predice que durante el fin de semana se producirán *x* accidentes automovilísticos, es muy probable que si la predicción es ampliamente difundida el número real de accidentes sea finalmente menor debido a que los conductores hayan modificado su conducta extremando las medidas de prudencia. La proposición jurídica guarda, con la ejemplificada, la diferencia de que los hechos individuales que por ella se regulan son voluntariamente queridos y sus consecuencias legales (los posibles hechos futuros) fruto de la decisión social²³. Hart, en sus últimos trabajos²⁴, ha criticado las teorías de Ross—que hemos recogido al caracterizar los operadores normativos fundamentales—, mostrando que hacen de la *sanción* el elemento central del derecho y que por tanto caen si es posible concebir un derecho sin sanciones. Nosotros pensamos que la objeción puede dejarse de lado por el momento, siendo la sanción—en alguna forma, de fomento, etc.—elemento necesario a los sistemas jurídicos²⁵.

5. Las consideraciones pragmáticas se refieren al empleo de la definición. Como hemos advertido, se ha tratado aquí de las definiciones legales, que Bobbio llama *explícitas*²⁶, para diferenciarlas de las *de uso*, puestas por la práctica jurídica. La distinción entre ambos lenguajes, el legal y el de los juristas²⁷, es importante al mostrar que los términos de uno pueden no tener el mismo empleo en el otro. Tampoco hay que confundir—cosa fácil en los sistemas jurídicos continentales—el lenguaje de la ciencia del dere-

²³ A menudo hemos empleado la palabra “social” en forma indeterminada, admisible, al no ser necesarias ahora mayores precisiones. En absoluto se excluye que las “decisiones sociales” no pertenezcan a toda la sociedad, sino al grupo(s) dentro de ella que actúa el poder efectivo. Tampoco se ha creído necesario determinar la noción de “hechos relacionados con el uso social de la fuerza”.

²⁴ HART: *The concept of law*, citado caps. III y V principalmente; *Scandinavian realism*, citado.

²⁵ Sobre la brillante y extraordinariamente sugestiva teoría de HART, en la que la sanción figura, pero fuera del sistema, puede verese la crítica de G. TARELLO en *Il realismo giuridico americano*. Milano, Giuffré, 1962, en las pp. 234-238.

²⁶ BOBBIO, N.: *Sul ragionamento dei giuristi*, in “Rivista di diritto civile”, 1955, p. 3-13.

²⁷ Mérito de B. WROBLEWSKY, *Jezyk prawny i prawniczy* (El lenguaje jurídico y jurista), Krakow, Polska Akademia Uniejtuosci, 1948, pp. V-148. (Debemos la cita al profesor KALINOWSKY).

cho (lenguaje de los juristas) y el *lenguaje de la interpretación jurisdiccional* (lenguaje “doctrinal” o “jurista” con función normativa); éste último puede asimilarse en líneas generales al lenguaje legal.

Consideraciones sobre el uso de la definición en el lenguaje legal han sido apuntadas por Ross en su artículo tantas veces citado, y pueden reducirse a: (a) ¿Es de buena política jurídica que la ley contenga definiciones?; (b) ¿Son buenas en la práctica las definiciones de la ley? Las respuestas no pueden generalizarse, siendo más interesante un examen de los casos concretos, que no cabe aquí. No obstante, (a) el uso de las definiciones tiende a hacer más claro el lenguaje, y la eliminación de lo que los juristas anglosajones llaman vaguedad conceptual y ambigüedad sintáctica es una de las tareas a la que han dedicado más esfuerzos los estudiosos del derecho. Ross opina que no siempre es un desideratum la precisión legal, pues, en casos, esta precisión haría prohibitiva la discrecionalidad del juez. En ocasiones la ley utiliza conscientemente tal vaguedad, como en los llamados *standards legales* (“diligencia de un buen padre de familia”), pero nosotros pensamos que la libertad del juez también puede establecerse por otro medio: asignando en forma precisa el campo de discrecionalidad. (b) La presencia de definiciones en la ley, de la misma manera que puede hacer más exacto su lenguaje, también puede oscurecerlo: un término sistemático, por ejemplo, se establece, como hemos visto, por la correlación hechos-consecuencias; la posterior adición de consecuencias o la atribución de las mismas a nuevos hechos dará lugar a confusión. Por otra parte, los mecanismos habituales de emisión de normas—elaboración en comisiones, votación de enmiendas en el Parlamento—facilitan las negligencias en el complicado estudio técnico que se requiere para una “buena” definición.

La teoría de la definición legal presenta aún no pocas ambigüedades e imprecisiones. El camino apuntado, no obstante, parece, con mucho, el más fecundo.

JUAN RAMÓN CAPELLA

EL PROBLEMA DE LA LOGICA JURIDICA

I. LA POSIBILIDAD DE LA LÓGICA JURÍDICA

1. *La discusión sobre las posibilidades del punto de vista lógico en el ámbito de los estudios filosófico-jurídicos.*—La Lógica se presenta hoy en día como un campo de enormes posibilidades de desarrollo dentro de la Filosofía jurídica. Podría decirse que, en Europa, desde hace diez años, y en el área anglosajona desde el comienzo de la cuarta década de este siglo, las actitudes negativas cerradas en absoluto ante la Lógica jurídica, hasta entonces dominantes, han pasado a ser minoritarias, de modo que, aun en aquéllos que aparentemente se encastillan más en la postura de rechace, si se examina atentamente el curso de sus argumentaciones, se descubre que, con la negativa explícita de la Lógica del Derecho, más están haciendo afirmaciones implícitas sobre otros temas filosófico-jurídicos, que explícitas negaciones del argumento que nos ocupa.

1.1. *La lógica jurídica, problema de actualidad.*—Es pues, tarea obligada de quien pretenda hacerse cargo de la panorámica actual de la Filosofía jurídica en sus problemas fundamentales y en las orientaciones y caminos de sus andanzas, la reflexión sobre la Lógica jurídica. Ciertamente, serían muchos los presupuestos que habría que dejar sentados antes de penetrar propiamente en la tarea del intento de clarificación de esta rama de la Filosofía del derecho. Pero preferimos dejar las definiciones para el momento en que el discurso vaya exigiendo su utilización. Naturalmente, el partir nuestro razonamiento sin una fijación previa del sentido en que se utilizarán los términos, suscita el peligro de que se introduzcan equívocos y ambigüedades. No obstante, estamos prevenidos contra ello, y hemos procurado una utilización uniforme del lenguaje, en cuanto a los conceptos fundamentales con que se opera: simplemente, pues, dejamos la carga de la prueba de la existencia de tales errores al lector.

Volviendo a nuestro argumento, afirmamos simplemente, a modo de justificación, que hoy en día hay que plantearse la cuestión de la Lógica jurídica, aunque sólo sea por la secundaria y extrínseca razón de no poderse ignorar un fenómeno ideológico que se extiende por momentos, con una bibliografía cada vez más numerosa, que se interroga, desde los más diversos puntos de vista, por la viabilidad y sentido de la Lógica del derecho (1).

1.2. *Los intentos de relacionar lo lógico con lo jurídico, cuestión permanente del pensamiento jurídico.*—Se habla pues, de Lógica del derecho y ello sería, sin más, una buena razón para reconocer su existencia actual en el campo de las ideas. Pero tal consideración cobra nuevo brío si se cae en la cuenta de que los intentos de relacionar Lógica y Derecho no obedecen a una coyuntura pasajera o a un capricho de efímera actualidad. Es cierto que la autonomización de este género de estudios es muy reciente. “La Lógica jurídica en sentido verdaderamente científico—decía J. Dualde en 1933 (2)—cuenta pocos años de existencia, pero los bastantes para ser ya una doctrina incipiente y constituir una disciplina”. Si prescindimos de la cláusula “en sentido verdaderamente científico”, que propiamente sólo trata de llamar la atención sobre la importancia del tema (y en concreto sobre la importancia de la forma determinada de entender este autor la Lógica jurídica), se comprenderá la importancia que tiene este testimonio de autonomización formal de la disciplina en el área del pensamiento castellano, afirmado en tal fecha. Ahora bien, nos importa aquí subrayar, que si dicha autonomización es cosa reciente, es en cambio resultado de un proceso que arranca de orígenes remotos. Un proceso tan antiguo que se inicia con el mismo Derecho, o, si se quiere, con la propia Jurisprudencia.

Sin pretender hacer una historia de las relaciones entre Lógica y Derecho, recordemos meramente algunos momentos típicos de ésta. Es sabido que la ciencia jurídica romana se desarrolla estrechamente vinculada al tecnicismo lógico (3); la alta edad media estudia el derecho en relación con la Lógica, la Gramática y la Retórica, así como con la Dialéctica; la compilación justiniana es el mayor intento de

(1) Cfr. CONTE, Amedeo G.: *Bibliografia di logica giuridica (1936-1960)*. “Riv. int. di Fil. del dir.”, 1961 (38/1), 120 ss., y 1962 (39/1-3), 45 ss.

(2) DUALDE, J.: *Una revolución en la Lógica del Derecho*. Bosch, Barcelona, 1933, p. 10.

(3) Cfr. VILLEY, M.: *Logique d'Aristote et droit romain*. “Revue historique du droit français et étranger”, 1951 (29/3), passim.

la jurisprudencia antigua por hacer una obra jurídica lógicamente armoniosa y coherente; y, como es natural, la tarea científica emprendida por glosadores y comentadores alrededor de ella, después de la recepción, es pura traslación al derecho del método escolástico teológico, caracterizado, como hoy es harto sabido, por su tremendo rigor lógico-formal (4): rigor tal, que habría de llevar a la corrupción del propio método, perdido en el culto a la forma, con la consiguiente deformación del contenido de los saberes que lo aplicaban. El intento más genial de purificar este método en general, y en particular en la ciencia jurídica, fue cumplido por Ramón Lull, y en base, precisamente, a una lógica simbólica y combinatoria, principalmente en sus obras *Liber principiorum iuris* (5) y *Ars iuris* (6). Después, a partir del giro racionalista del pensamiento que inaugura la modernidad, la atención a la parte formal racional de la vida jurídica tenía forzosamente que ir cobrando más y más relieve: así es que, ora por obra del racionalismo, ora por obra de quienes conservando la cosmovisión tradicional trataban de poner a las exigencias de éste sus justos límites, de una u otra forma, no deja de atenderse la cuestión, e incluso aumenta progresivamente el interés por ella. Lo atestiguan escritos como el *Commentarius de uerbis iuris* (1558), de François Hotman, o la *Logica iuridica* (1615), de M. Schiekhardus.

Sobremanera importante a este respecto es la obra de G. W. Leibniz, quien aplicó sus ideas lógico-matemáticas a todas las esferas del saber, pero muy especialmente al Derecho, de acuerdo con el patos quasi luliano y con las profundas preocupaciones político-sociales-religiosas de aquel hombre egregio, que ha podido ser considerado en nuestros días como el europeo prototipo (7). No es extraño que últi-

(4) Cfr. KOSCHAKER, P.: *Europa und das römische Recht*. 2 ed., Beck, München-Berlin, 1953, passim.

(5) 1274, en *Opera*. Maguntiae ex officina tipografica mayeriana per Joannem Georgium Häffner, t. L, 1721.

(6) 1283, en *Ars iuris et arbor imperialis*. Cerdá Autich et Amorós. Palma, 1745.

Cfr. ELÍAS DE TEJADA, F.: *La metodología jurídica lulliana*. "Anales de la Cátedra Francisco Suárez", 1961 (1/2), 139 ss.

(7) Fundamental es su *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (1667; en *Opera omnia*, ed. Dutens, Genevae, t. 4, 1768) y en particular, en este mismo tomo, *Specimen certitudinis seu demonstrationum in iure. Exhibitum in doctrina conditorum*, y *Specimen difficultatis in iure, seu quaestiones philosophicae amoeniores, ex iure collectae*; también deben recordarse la *Meditatio iuridico mathematica de interusurio simplice* (t. 3 de la misma e., l. y f.), así como la célebre

mamente se haga tanto hincapié en la importancia de esta faceta de la especulación leibniziana (8). Del mismo modo, se ha llamado la atención sobre la obra de otro filósofo de la Lógica y la Epistemología, simultáneamente preocupado por las cuestiones jurídico-políticas: nos referimos a David Hume (9). Precisamente fue Hume quien hizo despertar a I. Kant de su "sueño dogmático", con lo que la crítica lógica se instauraría de modo permanente hasta nuestros días en el centro de la filosofía y la ciencia jurídicas. Después, todos los movimientos lógicos acusarán una marcada onda en las aguas del Derecho y la política (10). Si, en fin, quisiéramos resumir la enseñanza de la historia de la filosofía y de la ciencia jurídicas al respecto, podríamos predicar la relación entre Lógica y Derecho parafraseando, e incluso utilizando, las palabras de O. W. Holmes: "La educación de los juristas está fundada en la lógica. Los procesos de analogía, diferencia-

Méditation sur la notion commune de la justice (en *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, t. 2, Leipzig, 1884, pp. 506-517)

(8) Cfr. VIEHWEG, Th.: *Die juristischen Beispielfälle in Leibnizens "Ars combinatoria"*, en *Beiträge zur Leibniz Forschung*, hrsg. v. G. Schischkoff, Reutlingen, 1947, pp. 88-95.

(9) Cfr. la oportuna llamada de atención de MOLINARI, Ernesto: *Diritto e linguaggio in Hume*. "Riv. int. di. fil. del dir.", 1962 (39/1-3), 400-402.

(10) Como puede acreditar un sumario repaso bibliográfico: VERLANGA HUERTA: *Curso de Lógica judicial arreglado a las doctrinas de los más célebres jurisconsultos modernos*. Madrid, 1840; SAINT ALBIN: *Logique judiciaire ou traité des arguments légaux*. 2 ed., París, 1841; BERRIAT-SAINT PRIX: *Manuel de Logique judiciaire*. París, 1855, 2 ed. 1876; RÜMELIN, G.: *Juristische Begriffsbildung*. Leipzig, 1878; GAUDENZI, A.: *Lingua e diritto nel loro sviluppo parallelo*. "Archivio giuridico", 1883 (31/3-4) 271-304; RICKERT, H.: *Kultur-und Naturwissenschaft*. 1899, trad. García Morente, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1937; RIVERA Y PASTOR, F.: *Lógica de la libertad*. Madrid, 1910; LASK, E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen, 1911; KAUFMANN, F.: *Logik und Rechtswissenschaft. Grundriss eines Systems der reinen Rechtslehre*. Tübingen, 1922; WURZEL, K. G.: *Das juristische Denken*. 2 ed., Wien-Leipzig, 1924; KAUFMANN, F.: *Die Kriterien des Rechts*. Tübingen, 1924; WOLFF, K.: *Das Ende rechtlicher Geltung. Ein Beitrag zur Rechtslogik*. "Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie", 1926 (19/2), 243-268; RAY, J.: *Essai sur la structure logique du Code Civil Français*, en *Travaux de l'année sociologique*. París, 1926; MOOR, J.: *Das logische im Recht*. "Revue internationale de la théorie du droit", 1927/28 (2), 191 ss.; ECKSTEIN, W.: *Jurisprudenz und Grammatik*. "Zeitschrift für öffentliches Recht", 1928 (7/3), 394-410; LEVI, A.: *Diritto e linguaggio* (1929), en la ed. de sus *Scritti minori di filosofia del diritto*. t. 2, p. 1, Cedam, Padova, 1957, pp. 49-67; FRANK, J.: *Law and the Modern Mind* (1930), 6 ed. (primera inglesa), London, 1949; FUCHS, W.: *Logische Studien im Gebiete der Jurisprudenz*. Stuttgart, 1933. Que enlaza ya con la fase actual (cfr. supra nota 1).

ción y deducción les son completamente familiares. La decisión judicial está primordialmente concebida en un lenguaje fundado en la lógica. Y el método y la forma lógica halagan el deseo de certidumbre y de reposo que existe en toda mente humana" (11).

1.3. *La lógica jurídica se justifica porque, siendo lo jurídico ontológicamente racionalidad, su estructura racional se presenta como estructura lógica y, por tanto, lógicamente analizable.*—La historia nos ha mostrado la estrecha vinculación con que se han movido constantemente Lógica y Derecho. Ahora bien: como siempre que una actitud histórica ofrece caracteres constantes es que, tras la apariencia de los fenómenos repetidos, hay un dato ontológico. Y, en efecto, así llegamos a la razón profunda que legitima, en principio, toda Lógica jurídica. La apelación constante del jurista a la Lógica no es algo accidental, sino una necesidad absoluta: el Derecho es racionalidad, es esencialmente estructura racional, racionalidad objetiva aprehendida por la racionalidad subjetiva que lo expresa racionalmente en orden de conductas: legalidad del orden universal expresada como legalidad de conductas para seres libres (libres por racionales) y sociales (sociales por racionales). Por eso necesita moverse en la propia legalidad de la racionalidad expresándose. La "esencia lógica del Derecho" mismo es, como ha mostrado Vladislav Cermák (12) la que impone la existencia de la Lógica jurídica en general. Desde una perspectiva estimativista lo ha expresado del modo más conciso J. Lois Estévez: "El Derecho no puede pasar sin la Lógica, porque es ésta una condición para la verdad y por consiguiente para la justicia" (13).

Por eso han expresado los juristas de continuo la necesidad que tienen de poseer los instrumentos lógicos para el cumplimiento de su misión. Así se comprende el sentido profundo que tiene la aseveración de L. J. Loevinger de que "casi no resultaría exagerado afirmar que el único extremo en el que coinciden todos los pensadores del Derecho

(11) HOLMES, O. W.: *The Path of the Law*. "Harvard Law Review", 1897 (10), 457 ss., en pp. 465-8.

(12) CERMÁK, V.: *K logické podstate práva*. "Sborník ved právnických a státních", 1942 (42), 1-58 y 103-113. A parecida conclusión llegan FECHNER, E.: *Über die Notwendigkeit der Rechtsphilosophie im juristischen Unterricht*. "Deutsche Rechtszeitschrift", 1947, pp. 389 ss.; COHEN, M. R.: *The Place of Logic in the Law*. "Harvard Law Review", 1915 (29), 622 ss., y en *Law and the Social Order*. 1933, pp. 165 ss.; y FROSINI, V.: *Il concetto di "struttura" e la cultura giuridica contemporanea*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1959 (36/2-3), 167-176.

(13) LOIS, J.: *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Porto, Santiago de Compostela, 1959, p. 234.

es el que afirma la necesidad de usar de la Lógica para determinar las reglas aplicables y para decidir los casos" (14). La propia estructura lógica del Derecho, viene a decir, pone de acuerdo a los juristas sobre la necesidad de operar en su trabajo con la Lógica. Esto ha sido visto tradicionalmente de un modo continuo, como puede comprobarse repasando los clásicos esquemas de los antiguos manuales acerca de las disciplinas o asignaturas "complementarias", "auxiliares", "marginales", etc. (15). Y sigue siendo visto como necesidad urgente en nuestros días (16).

No menor interés tiene subrayar el aspecto contrario: también los lógicos han tenido que proponerse como cuestión propia lo jurídico; el Derecho proclama sus características lógicas con tal vehemencia que se impone como objeto inaplazable a los propios cultores de la Lógica. Norberto Bobbio ha llamado la atención sobre el hecho di-

(14) LOEVINGER, L. J.: *Una introducción a la Lógica jurídica*. Trad. Puig Brutau, Barcelona, 1954, p. 34. La ed. original, *An Introduction to Legal Logic*, en "Indiana Law Journal", 1952 (27/4), 471-522.

(15) Por ejemplo, FERNÁNDEZ ELÍAS, Clemente: en el *Novísimo tratado completo de Filosofía del Derecho o Derecho natural* (L. López, Madrid, 1874, p. 22): "Las Artes liberales, la Literatura y la Lógica completan el cuadro de conocimientos auxiliares del Derecho". Lo mismo, LÓPEZ SÁNCHEZ, Pedro: en sus *Apuntes de Filosofía del Derecho* (p. 103 ss., del t. 1, Gómez Fuentenebro, Madrid, 1878) y tantos otros que el lector recordará.

(16) Así, y sirva de testimonio, "la relación de 1961 del Jurimetrics Committee of the American Association of American Law Schools describe el interés del comité en investigar:

1) la posible utilidad de programar el propio material de instrucción en la educación jurídica;

2) el uso de la lógica simbólica como una elaboración analítica para la detección y el control de la ambigüedad sintáctica en los documentos jurídicos escritos;

3) el posible uso de computadores electrónicos y otros métodos de obtención de datos como ayuda para efectuar la investigación jurídica,

4) la utilidad de la semántica (incluyendo la semántica general y los recientes desarrollos lingüísticos) para mejorar la comunicación en derecho;

5) el análisis cuantitativo de los diversos aspectos del proceso de la decisión legal; y

6) otras implicaciones de desarrollos para la ciencia del derecho" (ALIEN, L. E.: *The A. A. L. S. Jurimetrics Committee*. "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie" 1962 (48/3) 367-383).

Este programa de estudios lógicos en la más amplia acepción del término (en que lo estamos empleando en todo este trabajo), es desde luego lo más completo que hasta ahora se ha intentado, y presenta además la novedad de incorporar (punto 3) al mundo occidental la principal preocupación actual del área marxista.

ciendo: "Otra serie de consideraciones nos viene sugerida por la ocasión y oportunidad de la investigación de que nos estamos ocupando. Los lógicos modernos, los estudiosos del lenguaje, los filósofos analíticos, comienzan a ocuparse con particular interés del lenguaje prescriptivo y de todos los problemas sintácticos, semánticos y pragmáticos a él conectados. El campo más familiar e históricamente más trabajado del lenguaje prescriptivo es, sin duda, el lenguaje jurídico: él constituye para quien quiera estudiar la lógica de las proposiciones prescriptivas el mejor campo de indagación. Un encuentro, pues, entre lógicos y juristas en este tema es sobremanera deseable" (17). Ultimamente, el propio Bobbio ha insistido en el tema, afirmando que uno de los motivos que insistentemente han aproximado a lo largo de la historia Lógica y Derecho ha sido la convicción de que el ordenamiento jurídico se nutre, ante todo, de juicios analíticos, preferentemente a juicios de hecho o de valor (18). En gran medida es ello cierto. Las leyes, las *nomoi*, precisan de muchos análisis, distinciones y especificaciones antes de llegar a dar el mandato preciso según el juicio axiológico correspondiente. Pero no hay que olvidar que, en definitiva, todo juicio, por muchos adjetivos que se le atribuyan, no deja de ser un *juicio*, sujeto, por ende, a las leyes lógicas generales. Desde este punto de vista, todo juicio jurídico, de cualquier especie lógica que fuere, es siempre, y podrá ser, objeto de estudio y de consideración lógica. Lo que ocurre es que precisamente el juicio analítico es el que *históricamente* (de hecho) ha llamado más la atención, porque los juicios axiológicos venían proporcionados por la ética de base común cristiana; y los juicios fácticos, por una tradición procedimental indiscutida hasta el siglo XVIII y mantenida hasta nuestros días en las legislaciones (y, ¿por qué no decirlo?, suficiente para cubrir las necesidades de unas sociedades en estado de bajo desarrollo técnico), no planteaban particular interés. En nuestro tiempo, en cambio, el acceso a la vida jurídica desarrollada de todos los pueblos, con el consiguiente pluralismo aportado por los no participantes del común substrato cristiano, así como el enorme avance de los medios mecánicos de conocimiento de la realidad, han puesto en evidencia la necesidad de un estudio lógico de todo el andamiaje conceptual del Derecho, con la exigencia de una distinción entre notas comunes y específicas entre el lenguaje jurídico y los otros lenguajes,

(17) BOBBIO, N.: *La logica giuridica di E. García Maynez*. "Riv. int. di fil. del dir." 1954 (31/5-6) 644-669, en p. 656.

(18) BOBBIO, N.: *Diritto e logica*. "Riv. int. di fil. del dir." 1962 (39/1-3) 9-44, en p. 24.

por una parte, así como entre los diversos niveles lingüísticos interiores al propio Derecho, por otra.

1.4. *Consecuencias.*—De esta razón primordial que justifica la conexión del dominio jurídico con el lógico se pueden derivar múltiples consideraciones. Vamos a subrayar tres. Lógica y Derecho se vinculan estrechamente: (I) porque Lógica y Derecho tienen en común el carácter de ser disciplinas disciplinantes o, si se quiere, ciencias especulativamente prácticas; (II) porque la Jurisprudencia, en cuanto ciencia, necesita, como toda ciencia, de la Lógica; y (III) porque el Derecho persigue de un modo particular la imposición de rigor, precisión y certeza, fines a los que sirve de un modo máximamente idóneo la Lógica.

1.41. *Lógica y Derecho tienen en común el ser, aunque en diverso modo (analógicamente), disciplinas disciplinantes.*—Dice Régis Jolivet que “si la Lógica (lo mismo que la Moral) es una ciencia *práctica*, lo es en razón de que un *método* (o un *arte*) del razonamiento va implicado en el saber lógico, de tal forma que las leyes lógicas revisten alternativamente el carácter *constatativo* de la ley y el carácter *normativo* de la regla” (19). Estas apreciaciones son tan antiguas como la propia Lógica, puesto que se remontan a su fundador, aunque la tradición escolástica acostumbre a basarlas mediatamente en aquella apreciación tomista de que la filosofía racional y la moral tienen en común el poner, respectivamente (y analizar), el orden de acciones humanas: en un caso, las acciones de la propia razón como tal; en otro, las acciones de la voluntad que implica la razón, o sea, del hombre como tal (20). La opinión es en cierto modo doctrina común, pues, como advierte J. Ruiz Giménez (21) refiriéndose a la Lógica general, “aunque hay discusión entre los autores sobre si debe incluírsela en la filosofía especulativa o en la filosofía práctica—puesto que, en fin de cuentas,

(19) *Tratado de Filosofía. I. Lógica y cosmología.* Trad L. de Sesma, Lohlé, Buenos Aires, 1960, § 33, p. 42.

(20) S. THOMAE AQUINATIS: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio.* L. 1, l. 1 (Marietti, Taurini-Romae, 1949, p. 3). Precisamente en base a estos pasajes pone NEMETZ (*Logic and the Division of the Sciences in Aristotle and Sth. Thomas Aquinas.* “The Modern Schoolman” 1956, 33) a la Lógica o filosofía racional, la Estética y la Ética como saberes prácticos o filosofía práctica. Muy interesante al respecto, Richard J. CONNELL, *Logic as Speculative or Practical*, “The New Scholasticism” 1956 (30/2) 198-205; del mismo, *Notes on whether Logic is a Speculative or Practical Science.* “The Modern Schoolman” 1956 (2).

(21) *Introducción a la Filosofía Jurídica.* 2 ed., Epesa. Madrid, 1960, p. 204, nota 2.

si se conoce es para dirigir a la mente en conocimientos posteriores—, según el Angélico sólo reductivamente es especulativa y sólo también por extensión o analogía práctica”. En todo caso, compartimos este punto de vista, que es, como se ha dicho, el de la filosofía tradicional, y contra el cual, en principio, no plantea obstáculos insuperables la última Lógica, precisamente por tratarse de una cuestión convencional.

El argumento, en suma, ha sido apuntado por N. Bobbio (22), destacando la analogía entre Derecho y Lógica en cuanto disciplinas disciplinantes y fijándose preferentemente en dos aspectos de la misma: (I) analogía *estructural*: “así como la Lógica es el conjunto de las relaciones formales entre nuestras ideas o entre las proposiciones en que vienen expresadas nuestras ideas mediante el lenguaje, así el Derecho puede ser considerado como el conjunto de las relaciones formales que se cruzan entre las acciones de los hombres en sociedad”, y (II) analogía *funcional*: “así como la Lógica tiene la misión de poner orden en nuestras ideas o en nuestro discurso, permitiéndonos distinguir los razonamientos correctos de los incorrectos, así el Derecho tiene la misión de poner orden en las acciones sociales, permitiéndonos distinguir las acciones lícitas de las ilícitas”. Las fértiles consecuencias de este punto de vista han sido puestas de relieve especialmente por el círculo lógico de la Universidad Católica de Lublin, máximo centro cultural tradicional de la actual área eslava del pensamiento (23).

1.42. *La Jurisprudencia, en cuanto ciencia, necesita de la Lógica.* No menor atención se ha dedicado a esta segunda consideración. Los filósofos del Derecho han hecho suya la tesis de la absoluta necesidad de la Lógica como forma de la ciencia (24) para contestar al reto que lanzara von Kirchmann acerca de si había de considerarse o no ciencia a la Jurisprudencia. Así, Erich Fechner afirma lapidariamente que “die strengen Gesetze des Denkens legt die Logik dar. An sie ist der Mensch schlechthin gebunden, wenn er zu brauchbaren und seinsgemässen Ergebnissen gelangen will” (25). Igualmente, Herbert Fiedler (26) sostiene

(22) *Diritto e logica*, cit., pp. 21 y 24.

(23) Cfr. KALINOWSKI, J.: *Teoria poznania praktycznego*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1960.

(24) Cfr. PEIRCE, Ch. S.: *Chance, Love and Logic*, Harcourt-Brace, New York, 1923; ROSSI, A.: *Sobre la necesidad de la Lógica*. “Sapientia” 1950 (3); SCARPELLI, U.: *L'unità della scienza nella International Encyclopedia of Unified Science*. “Rivista di filosofia” 1950 (3).

(25) *Rechtsphilophie*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1956, p. 194.

(26) *Zur Beziehung zwischen mathematischer Logik und Jurisprudenz*, Münster/W., 1958, passim.

que Jurisprudencia y Lógica han de recabarse mutuamente porque la Jurisprudencia, en gran medida, es análisis de un lenguaje técnico vertido en un sistema, al que hay que tecnificar y sistematizar cada vez más. Y últimamente, Giacinto Auriti ha sostenido que “podemos decir que la Lógica respecto del Derecho es como la Matemática respecto de la Física. Lógica y Matemática son dos ciencias meramente instrumentales que no pueden ser aplicadas sin un contenido conceptual o cuantitativo” (27).

Quizá sea, no obstante, Ulrich Klug quien haya expresado de un modo más tajante este argumento. Según Klug, la Lógica tiene, respecto de la ciencia y la Filosofía (en cuanto es una ciencia altamente, o sea, un saber discursivo) del Derecho, la función de una implicación intensiva, que puede expresarse así:

$$L : \rightarrow Cd \ \& \ Fd$$

Quiere decir: Sólo si hay Lógica habrá ciencia y filosofía jurídicas (es condición necesaria de ellas), mas sólo con Lógica no habrá ciencia ni filosofía jurídicas (no es condición suficiente de ellas). Dicho de otro modo: es absolutamente necesaria la Lógica, aunque se excluya la reducción a ella (logicismo excluido) (28).

La filosofía jurídica castellanoparlante ha dedicado particular atención a la cuestión, llegando a conclusiones muy firmes: de modo particular la Escuela Egológica, dedicada por propia vocación y definición al estudio teórico de la ciencia jurídica. Así, dice su fundador C. Cosío (29), que “la Lógica jurídica, por ser *constitutiva* de la ciencia jurídica no sirve al jurista para responder a su interrogación sobre la experiencia jurídica, pero sí para tratar científicamente a estas cosas; es decir, para hacer ciencia, no para responder por la ciencia”. También Eduardo García Maynez, aunque discrepante en tantos puntos con el egologismo, coincide con él en la preocupación por la cuestión de la supuesta “Unwissenschaftlichkeit” de la Jurisprudencia, protestando de

(27) AURITI, G.: *Considerazioni sull' interpretazione letterale e logica del diritto*. “Riv. int. di fil. del dir.” 1962 (39/1-3), p. 376.

(28) KLUG, U.: *Juristische Logik*. 2.^a ed., Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 4.17.1, p. 147. Cfr. también AUBERT, V.: *Om rettsvitenskapens logiske grunnlag*. “Tidsskrift for Rettsvitenskap” 1943 (56) 174-200; SCARPELLI, U.: *Filosofia analitica e giurisprudenza*. Nuvoletti, Milano, 1953.

(29) *La plenitud del ordenamiento jurídico*. 2.^a ed., Losada, Buenos Aires, 1947, p. 292.

tal tesis con estas palabras, "Leitmotiv" de toda su obra: "...tanto los principios de la Lógica jurídica, como los axiomas de la ontología formal del Derecho y las proposiciones que en éstos descansan, no son normas, sino verdades de razón en sentido leibniziano. A una proposición normativa, intrínsecamente válida, el legislador puede oponer otra distinta, injustificable acaso; pero aquellos principios supremos, o los axiomas de la ontología formal del Derecho, escapan, por su índole enunciativa y su carácter necesario, al arbitrio de los órganos legisladores y se les imponen de manera ineluctable. Esta reflexión demuestra, a mi entender, la universalidad de tales principios, lo mismo que el tipo de su validez. Nada enseñan sobre el contenido concreto de los sistemas en vigor y, por ende, nadie debe esperar de ellos lo que no pueden ofrecer. En cuanto puramente formales, revelan ciertas conexiones de esencia entre determinados objetos del conocimiento jurídico; pero su pobreza resulta compensada por el hecho de que constituyen lo único absoluto en el campo del Derecho, a la vez que permiten sostener, frente a la despectiva opinión de Kirchmann, que en uno de sus aspectos cuando menos, la doctrina jurídica es tan rigurosa y tan científica como la Lógica formal o la Geometría" (30). Asumiendo el sentir de estos pensadores del mundo hispánico, dice L. Legaz Lacambra que "la ciencia jurídica ha sido siempre, en una de sus dimensiones, Lógica del Derecho"; y ello, como hemos dicho ya, desde los inicios: "La Lógica aristotélica informó el pensamiento jurídico romano desde el siglo que siguió a las grandes conquistas...", etcétera (31).

1.43. *Rigor, precisión, certeza, exigencias comunes a la Lógica y al Derecho.*—También, en tercer lugar, la exigencia de rigor en el conocimiento y aplicación del Derecho ha despertado razones poderosas que han obrado como estimulantes de los recientes esbozos y ensayos de construir una Lógica jurídica, o de aplicar más y más los resultados de las últimas investigaciones lógicas al campo jurídico-político. Tales exigencias se han manifestado a propósito de una variada gama de aspectos de la vida del Derecho, pero responden, en última instancia, al nobilísimo interés de hacer, cada vez más, del Derecho un instrumento máximamente eficaz en la realización de su misión. Así, por

(30) GARCÍA MAYNEZ, E.: *Introducción a la lógica jurídica*. FCE, México-Buenos Aires, 1951, p. 23.

(31) LEGAZ, L.: *La lógica como posibilidad del pensamiento jurídico*. "Anuario de filosofía del derecho" 1957 (5) 1-86, en n. 2, p. 55. Cfr. también del mismo, *Lógica y ciencia jurídica*. "Boletim da Faculdade de Direito" (Coimbra) 1958 (33).

ejemplo, advierte Jaime Guasp (32) en esta línea: "Particularmente hay que llamar la atención sobre el interés que para la ciencia del Derecho auténtico ofrece el conocimiento y manejo adecuado de la Lógica moderna: lógica simbólica o lógica matemática. Ahora bien: no hay que creer que el empleo de esta moderna logística contenga las soluciones que interesan a la ciencia del Derecho, sino solamente que ofrece un instrumental infinitamente más afinado y exacto que el clásico, para demostrar la coherencia y validez de sus distintas tesis." También J. Kalinowski, por su parte, acude a esta razón para terciar en la polémica mantenida por S. R. Summers—partidario a ultranza de la aplicación de la logística al Derecho—y L. E. Allen, Orechkoff e I. Tammelo—no tan entusiastas del simbolismo, sobre todo por las dificultades técnicas y prácticas que plantea su utilización generalizada—, diciendo que "la Lógica contemporánea (simbólica), como antes la Lógica llamada hoy tradicional, no pretende rendir al jurista práctico servicios directos. Sin embargo, su utilidad en este dominio puede considerarse indirecta en cierto modo. Pues, incomparablemente superior a la Lógica tradicional por su precisión y por su rigor, la Lógica simbólica es, para aquel que la frecuenta, una escuela admirable de precisión de pensamiento y de palabra, así como de rigor de razonamiento, cualidades de siempre buscadas por el jurista en razón de las exigencias específicas de su oficio" (33). Semejantemente, Paul Cuche (34) llamó la atención sobre las imprecisiones terminológicas; y porque en el discurso de cualquier especie "la mayor ambigüedad resulta de la confusión entre el conocimiento de la connotación de un término y el conocimiento de su denotación" (35), es por lo que se han preocupado especialmente J. Stone (36) e I. Tammelo (37), por los equívocos, ambigüedades y aporías del Derecho y los saberes que de él se ocupan.

(32) *Exactitud y Derecho*. "Anuario de filosofía del derecho", 1957-58 (5) 109-149, en pp. 148-9, nota 37.

(33) KALINOWSKI, J.: *Droit et Logique symbolique*. "Archives de philosophie du droit", 1963 (8) 324-327, p. 327.

(34) *Pour une meilleure terminologie*. "Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique", 1931 (1-2) 195-206.

(35) HACKER, Edward A.: *The Known, the Unknown and the Unknowable*. "Darshana International" 1963 (3/1) 91-93, p. 91.

(36) *Fallacies of the Logical Form in English Law*, en *Interpretations of Modern Legal Philosophies*. New York, 1947, pp. 696 ss.

(37) *Syntactic Ambiguity, Conceptual Vagueness and the Lawyer's Hard Thinking*. "The Journal of Legal Education", 1962 (15) 55 ss.

Otros han llegado a esta perspectiva estudiando el complejo, difícil problema de la comunicación interhumana por lo que a las relaciones jurídicas se refiere, a propósito del cual, precisamente, justifica así C. Cossío la Lógica jurídica: "...si las normas jurídicas son conceptos, resulta que la ciencia del Derecho positivo no trata con las normas jurídicas en tanto normas jurídicas; sólo la Lógica jurídica trata con ellas en ese sentido, porque los conceptos son objetos para la Lógica únicamente. La ciencia del Derecho positivo trata con el Derecho vivido, que es el único Derecho real y existente; sólo que para tratarlo científicamente ha de teorizarlo con la Lógica que le es propia. Es un error creer que la ciencia del Derecho es sinónimo de la Lógica jurídica. Pero no es menos errado creer que se puede hacer ciencia del Derecho con una Lógica diferente de la Lógica jurídica o sin ninguna Lógica, pues si bien la verdad ha de verificarse intuitivamente, la intuición no es transmisible y está confinada a la propia conciencia; de ahí la necesidad del concepto—y por tanto de la Lógica—para la ciencia, porque el concepto es transmisible y comunicable; y sin esta comunicabilidad no hay ciencia porque no habría saber objetivo" (38).

También un problema conectado íntimamente con el del rigor jurídico, esto es, el de la concreción del lenguaje jurídico, en reacción al abstraccionismo, ha sido el motivo fundamental inspirador de toda la construcción lógico-jurídica de uno de los máximos epígonos europeos de esta rama de la filosofía jurídica, o sea, Karl Engisch (39). No ha sido casual, por cierto, que el desarrollo último de la Lógica jurídica haya coincidido con el auge de las corrientes empiristas y realistas, que, paradójicamente, surgieron como acérrimas contradictorias de la Lógica jurisprudencial imperante a comienzos de siglo. Es que ambas direcciones son exponente común del ansia de la Jurisprudencia

(38) COSSIO, C.: *La valoración jurídica y la ciencia del Derecho*. Imp. de la Univ. Nac. del Litoral, Santa Fe, 1941, p. 64. Aunque, como fácilmente puede apreciarse, hay en estos argumentos implicadas graves tesis características del egologismo, que no compartimos, no siendo este momento de entrar en la ardua cuestión de su crítica tampoco, nos limitamos a señalar la postura, firmes en nuestra idea de hablar de la Lógica jurídica en el sentido más amplio posible en que viene entendida.

Cfr., por otra parte, sobre el problema de la comunicación jurídica intersubjetiva: WIENER, N.: *Mensch und Menschmaschine*. Frankfurt a. M.-Berlín, 1952 (espec. el cp. "Recht und Kommunikation"), y PROBERT, W.: *Law, Logic and Communication*. "Western Reserve Law Review", 1958 (9) 129-153.

(39) Cfr. su obra *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Winter, Heidelberg, 1953.

actual por un mayor rigor técnico y un más preciso dominio de su propio aparato conceptual, tratándose de la Lógica, y de un mejor dominio de la técnica y aparato de la acción sobre la realidad, tratándose del empirismo y el realismo de tipo sociológicos o psicologistas: siempre, empero, búsqueda saludable de rigor científico.

Hay que reconocer, en suma, que los propugnadores de la Lógica jurídica han figurado en primera línea (aunque, por supuesto, no con exclusividad) en la batalla por conquistar el rigor de la ciencia y la filosofía jurídicas. Naturalmente, ellos han presentado combate en su terreno propio: el rigor del lenguaje jurídico. El calor de la polémica ha ocasionado el que a veces se haya dado pie para que sus contradictores les hayan podido tachar de logicismo; esto es, de representar la opinión de que el objetivo fundamental del cultivo del Derecho ha de ser la precisión técnica, con olvido de los fines materiales que tipifican al Derecho. Sin embargo, tal acusación ha sido firmemente rechazada esgrimiendo la tesis correcta: el rigor lógico es sólo un medio, aunque necesario como medio, pero no un fin de la ciencia, la filosofía y la técnica jurídicas (40). Pero esto nos lleva ya a otra cuestión.

II. LAS OBJECIONES A LA LÓGICA JURÍDICA.

2. *Las impugnaciones contra la Lógica jurídica se reconducen a limitaciones de la misma.*—Dijimos que los negadores o contradictores parciales de la actual Lógica jurídica, a más de ser minoría, podrían ser reconducidos en sus argumentaciones a planteamientos, que no eran propiamente negaciones de la viabilidad de la misma, cuanto más bien tomas de posición sobre puntos conexos. Así, por ejemplo, cuando Piero Calamandrei habla (41) de “la crisis del jurista puro y de la pura lógica jurídica”, no se refiere a lo que puede y debe entenderse por Lógica jurídica en sentido preciso, sino a la crisis de la corriente metodológica conocida por el nombre de jurisprudencia de conceptos: de modo similar pueden explicarse la mayoría de los “ataques” a la Lógica jurídica. Es más, podría decirse sin reservas que, en realidad, tales impugnaciones lo que contienen es *limitaciones* a algunas formulaciones extremas. Y desde este punto de vista no es lícito

(40) Así, por ejemplo, SCARPELLI, U.: *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*. “Rivista di diritto commerciale”, 1948 (1).

(41) En su artículo *La crisis de la justicia*, en el vol. *La crisis del derecho*, trad. de M. Cheret y S. Setís Melendo, Ejea., Buenos Aires, 1961, pp. 299-336, en pág. 309.

rechazar, sin más, como anticuadas o reaccionarias tales razones; antes, al contrario, es muy conveniente tomarlas en cuenta con el fin de delimitar debidamente el objeto y misión de esta rama de la filosofía jurídico-política. Es curioso observar cómo la postura de reserva ha tenido particular éxito en el marco de las culturas latinas, en especial en lengua italiana y castellana. Se explica, porque, tras las cuestiones de detalle, hay una razón de fondo: que la Lógica jurídica lleva consigo inmanente el peligro de la logización, o, si se quiere, del nominalismo; por eso es natural que hayan sido representantes de la gran tradición metafísico-realista hispánica o metafísico-idealista italianas quienes hayan estado más alertas a prevenir contra tal peligro.

Llevando consigo la cruz de su cabeza, la Metafísica, todas las ramas filosóficas han padecido y padecerán permanentemente la carga de la negación. La Lógica jurídica, como rama filosófica que es, no podía escapar a este sino de su especie. Luis Recaséns (42) ha confeccionado una minuciosa historia de la tesis denegatoria de la viabilidad de una aplicación de la lógica formal (a la que él llama sistemáticamente, con una terminología que se presta a ambigüedades, "lógica tradicional", sin duda desenfocado por un ángulo de visión jurídico: entendiéndolo, o mejor sobreentendiéndolo, que la lógica formal es la lógica tradicional *del derecho o de los juristas*) al dominio jurídico: Bentham, Ihering, Heck, Rümelin, Örtmann, Holmes, Dewey, Llevellyn, Frank, Ehrlich, Geny, Kantorowicz, Cardozo, Brandeis, Pound, Dualde, etc., forman un impresionante rosario de figuras, que desde los más variados ángulos han criticado duramente la Lógica jurídica (43) en un pasado más o menos próximo. Y no les faltan herederos en nuestros días: M. Grosso (44) con razones de tipo histórico-doctrinal; Enrico Opocher (45) aduciendo las dificultades que comporta la reducción de la Ciencia del derecho al análisis lingüístico; Tulio Ascarelli (46) oponiéndose a la aplicación de métodos matemá-

(42) *Tratado general de Filosofía del Derecho*. 2.^a ed., Porrúa, México, 1961, pp. 632-641.

(43) Y aún cabría añadir algún otro nombre, como TEZNER, *Rechtslogik und Rechtswissenschaft*, Wien, 1925.

(44) *Problemi e visuali del romanista*, "Jus" 1950.

(45) *Positivismo logico e scienza giuridica*. "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 1951, pp. 139-146.

(46) *Studi di diritto comparato e in tema di interpretazione*. Milano, 1952, p. XXIX, nota 21 de la Prefazione.

ticos en Jurisprudencia; Luigi Caiani (47) llamando la atención sobre la importancia del conocimiento de la realidad empírica; Virgilio Giorgianni (48) proponiendo serias limitaciones de tipo axiológico; Luigi Mosco (49) distinguiendo en la semántica jurídica entre lenguaje interno y externo, con subsiguientes e importantes restricciones de la analítica y la logística; de modo incidental, aunque no menos firme, M. Galizia (50) rechaza también el empleo de la analítica; en toda la línea, rechazando y discutiendo la definición y teoría de la jurisprudencia de la semántica moderada, se ha manifestado E. Bodenheimer (51). Refiriéndose concretamente a los peligros que acarrea para el derecho la actitud neopositivista, de nuevo V. Giorgianni (52). Muy distintos reparos, si bien no menos violentos, ha puesto Chaim Perelman (53) a efectos de distinguir, de lo que generalmente se conoce como Lógica jurídica su postulada Retórica jurídica. Por fin, Pietro Piovani (54) ha afirmado que la crítica efectuada contra el último gran sistema, el hegeliano, se puede traspasar íntegramente a los actuales intentos de erigir una Lógica jurídica, pensada como un sistema totalizador, en contradicción palmaria con el pluralismo ético y jurídico de nuestros días. Y naturalmente, esta lista no pretende ser exhaustiva, porque ciertamente son muchos los autores que han puesto reparos de índole menor o parcial a tales o cuales formulaciones o aspectos de diversas doctrinas lógico-jurídicas.

Antes de pasar a revisar las más importantes críticas, conviene

(47) *Formalismo ed empirismo nella scienza del diritto*. "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 1952.

(48) *Logica matematica e logica giuridica*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1953 (30) 462-486.

(49) *Scienza giuridica e metodologia giuridica*. Jovene, Napoli, 1954. Polemiza acremente con Bobbio (cp. 4, "Scienza giuridica e linguaggio" pp. 45 ss.) y con Magni (pp. 71 ss.).

(50) *Scienza giuridica e diritto costituzionale*. Milano, 1954, p. 38

(51) *Modern Analytical Jurisprudence and the Limits of its Usefulness*. "University of Pennsylvania Law Review" 1956 (104) 1080 ss. En polémica con Hart principalmente.

(52) *Neopositivismo e scienza del diritto*. Bocca, Roma, 1956. El propio GIORGIANNI ha insistido en sus posturas de reparo, en polémica con Rossi-Landi, en el artículo *Di un sedicente "analista"*, "Riv. int. di fil del dir." 1959 (36/6), 724-733.

(53) *Logique formelle, logique juridique*. "Logique et analyse" 1960 (3), 226-230.

(54) *La philosophie du droit dans la pluralité des expériences juridiques*. "Archives de philosophie du droit" 1962 (7), 13-34.

no obstante, observar, lo primero, que el substrato común a todas ellas es la oposición a la idea de convertir o reducir la ciencia o la filosofía del derecho a mera Lógica jurídica. No que no sean, en más o menos amplitud, o puedan ser, lógica del lenguaje, sino que sean o puedan ser exclusivamente análisis del lenguaje. Lo segundo, que hay que tener muy en cuenta que aparentes formulaciones universales, son más consecuencia del calor de las disputas (con Bobbio, Magni, Rossi-Landi, Hart, etc.) que reales juicios totales conscientemente sopesados; que ello es así lo muestra el hecho de que casi todos estos autores han empleado ellos mismos el análisis lógico en sus obras, solo que sin una profesión de fe ni una entrega absoluta, quiere decir, con límites: en la medida que cada cual ha juzgado oportuno. Pasemos ya a considerar ordenadamente las principales objeciones levantadas.

2.1. *Se excluye la reducción de la Lógica jurídica a la Lógica general o tradicional.*—La primera razón sería contra la Lógica podría formularse así: no es necesaria una Lógica jurídica porque los argumentos que puedan excogitarse en pro de ella lo único que justifican es la necesidad de que el Derecho se manifieste, en todas sus formas, sin contradecir las leyes lógicas generales; la exigencia de una Lógica jurídica, sea como Lógica especial, sea como Lógica aplicada, sea como Lógica independiente en absoluto, es gratuita pues; todas las exigencias lógicas que el Derecho propone se resuelven con tener simplemente en cuenta las leyes de la *Lógica general* o *Lógica tradicional*.

De propósito hemos subrayado los dos puntos de referencia últimos, porque con ellos se desdobra la tesis. Cuando se dice que al Derecho y al jurista les basta con la Lógica tradicional, se está planteando la cuestión desde un punto de vista histórico; lo que en realidad se mantiene con tal afirmación es que al jurista le basta con la vieja teoría silogística y los principios lógicos que presupone; lo que se afirma es, sobre todo y más concretamente, que el jurista no necesita para nada de la, vagamente denominada, Lógica o Lógicas modernas, imprecisamente identificadas como todas las que emplean de cualquier modo el cálculo. Cuando, en cambio, se dice que al Derecho y a los juristas les basta con la Lógica general, se está proponiendo la cuestión desde un punto de vista sistemático. Lo que se defiende entonces es que el Derecho no plantea problemas lógicos particulares, que el juicio, el concepto, la definición, la argumentación..., etc., jurídicas, caben perfectamente en la Lógica general, no requiriendo tratamiento ni estudio especiales.

Los modernos lógicos del Derecho han rechazado en absoluto la

tesis expuesta, en sus dos formulaciones. Mas antes de exponer sus argumentos, es prudente intentar sopesar lo que de razonable hay en la doble afirmación que postula la reducción de la Lógica jurídica a Lógica general o tradicional. Y, a nuestro modo de ver, el acierto de la postura está en haber puesto de relieve que la Lógica jurídica no puede ser *exclusivamente* Lógica nueva, distinta, aparte, etc.; que no puede ser algo tan especial y tan innovador que se desvincule de todo el pasado queriendo salir de la nada, y suponiendo una ruptura con lo que los hombres han ido haciendo en su afán por plasmar en la vida jurídica las exigencias de su razón. Ni siquiera la Lógica jurídica, con su veste de impoluta imparcialidad, puede ser el pretexto con que se encubra una “revolución” jurídica, ni instrumento que sirva al propósito de erigir un nuevo edificio jurídico previa demolición del anterior hasta sus cimientos. Ello supondría la revolución de la razón contra la historia: quiere decir, el suicidio del hombre y su cultura (jurídica), en quienes son una y misma cosa el ser históricos y el ser racionales.

La razón, en cambio, de quienes impugnan la tesis de la reducción está en haber deshecho el error opuesto: el error de querer matar la razón con la historia, sucumbiendo a la tentación de detener arbitrariamente el devenir histórico.

Por lo que hace a (I) la exigencia sistemática, ha sido puesta de relieve, entre otros, por Otto Brusiin, afirmando la necesidad de una Lógica jurídica especializada y no reductible a la Lógica general (55). E. García Maynez (56), por su parte, nos da un género de razones que es común a las lógicas fenomenológicas hispanoamericanas y a las lógicas deónticas angloescandinavas: “Es importante percatarse—dice—de que no se trata de una aplicación al campo del Derecho de las leyes supremas de la Lógica pura. Mientras las últimas se refieren a juicio enunciativos, y afirman o niegan algo de su verdad o falsedad, los otros principios aluden siempre a normas, y afirman o niegan algo de su validez o invalidez. Aquéllas pertenecen, por ende, a la Lógica del ser, éstos, a la del deber jurídico.” Hay que advertir, para desvirtuar la impresión de corte radical entre Lógica del ser y Lógica del deber ser, que el pensamiento lógico de García Maynez se caracteriza por haber puesto de manifiesto la profunda conexión entre Lógica jurídica y Lógica pura, por un lado, y entre ontología formal y ontología jurídico-

(55) BRUSIIN, O.: *Das Deduktive im juristischen Denken*. “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 1950-51 (39), 324-338.

(56) *Introducción a la lógica jurídica*. México, 1951, p. 10.

formal, por otro, conectando Lógica y ontología: o sea, que se caracteriza por haber roto la separación radical entre esfera del ser y esfera del deber ser, en que todavía se mueve el inspirador de todas estas corrientes lógico-jurídicas, Hans Kelsen. Que éste es el sentido en que habla García Maynez lo demuestra el lugar en que dice que "la Lógica jurídica no es un simple traslado de los principios de la aristotélica al campo del Derecho, sino un indispensable complemento de la misma" (57). Se expresa así perfectamente la tesis correcta: la Lógica jurídica no puede ser, ni traslado de los principios aristotélicos al Derecho, ni algo ajeno a los mismos, sino algo que es, en parte, distinto, y en parte, común: un *complemento*, una rama que se injerta en el tronco, un ala que completa el cuerpo de un edificio. En este sentido interpretamos la mayoría de las expresiones de este tipo: "En todo caso, aquélla [la Lógica jurídica] tiene necesidad de ser reivindicada en sus prerrogativas, cuando se encuentra quien apela a la unidad de la Lógica en sus principios generales, para sostener que no hay una Lógica distinta o diferenciada para el Derecho..." (58); "la Lógica del Derecho es una Lógica especial no reductible a la ordinaria" (59), etc.

Pero, junto a estas razones sistemáticas materiales, aún podemos aducir otra de tipo sistemático formal: el Derecho ofrece una serie de conceptos, juicios, ratiocinios, etc., que pueden ser objeto de estudio desde el punto de vista lógico; luego, en principio, no se puede objetar nada a que este estudio se haga; siquiera hasta que el propio estudio demuestre la carencia de interés práctico del mismo; y aun entonces sería inatacable en cuanto pura especulación desinteresada, movida por la curiosidad—una de las fuentes de la filosofía—de agotar las posibilidades y perspectivas de consideración. Pero no hay que llegar a tanto, porque precisamente tales estudios no sólo no se han revelado como carentes de interés práctico, sino que, al contrario, han sido promovidos por juristas prácticos, interesados en dominar al máximo los recursos de su oficio. Este enfoque de la cuestión ha sido agudamente entrevisto por Virgilio Giorgianni, diciendo que "la aplicación de conceptos lógicos generales en un sector científico particu-

(57) GARCÍA MAYNEZ, E.: *Lógica del juicio jurídico*. FCE, México-Buenos Aires 1955, p. 8.

(58) CARAMELLA, S.: *Logica del diritto e filosofia del diritto*, en el vol *Filosofia del diritto e discipline affini*, a cura di R. Orecchia, Giuffrè, Milano, 1958, pp. 72-76, a p. 72.

(59) CARCATERA, G.: *Certezza, scienza, diritto*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1962 (39/1-3), 377-394, a p. 387.

lar lleva consigo la exigencia de nuevas investigaciones: permaneciendo aquellos conceptos condicionados a una adaptación determinada dentro de un ámbito que tiene características particulares y, por tanto, sus problemas y sus dificultades" (60).

En cuanto a (II) los argumentos acerca del problema históricamente considerado, baste traer un par de razones.

Sea la primera la que ofrece U. Klug en su *Juristische Logik* (61), y puede resumirse así: si tanto la ciencia como la filosofía del Derecho necesitan de la Lógica, habrá que buscar la Lógica más perfecta, o sea, con todos sus progresos: se excluye, pues, en principio, la reducción arbitraria a estadios anteriores de los estudios lógicos; o sea, se niega la reducción a la llamada lógica clásica. Siguiendo a Klug, el argumento ha sido repetido en más de una ocasión por Cesare Magni (62), y en general lo representan, explícita o supuestamente, los numerosos autores que han aplicado la semántica o el cálculo modal a concretos problemas de filosofía o ciencia jurídicopolítica (63).

Sea la segunda razón el hecho mismo de los impresionantes avances de la última Lógica, que ofrecen enormes posibilidades para el manejo de las ideas jurídico-políticas, cuya complejísima trama excede las fórmulas simples de la Lógica clásica: lo que siempre ha sido visto por los próceres de la Jurisprudencia. A este respecto recuerda irónicamente V. Giorgianni (64), que "a menudo se ha pensado (con actitud profundamente distinta a la mostrada por la gran tradición de los glosadores, comentadores y humanistas de los siglos XII a XVI, y hasta los pandectistas del siglo pasado) que, en el ámbito de la ciencia ju-

(60) GIORGIANNI, V.: *Logica matematica e logica giuridica*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1953 (30/4), p. 462.

(61) Ya cit., 4.17.2 (p. 148).

(62) Cfr. *Logica, matematica e scienza giuridica*. "Il diritto ecclesiastico" 1950 (61) 193-249; *Logica giuridica e logica simbolica*. "Rivista di diritto processuale", 1952 (7/1), 117-126; *Per i rapporti fra logica giuridica e moderna sintassi logica. (Epitome di logica simbolica)*, "Rivista italiana per le scienze giuridiche" 1952-53 (89), 62-133.

(63) Por ejemplo, TAMMELO, I.: "La lógica simbólica, siendo más exacta y más comprensiva que la lógica tradicional, permite una más profunda penetración racional en la experiencia jurídica" (*Sketch for a Symbolic Juristic Logic*, "Journal of Legal Education" 1955-56 (8) 277-306, p. 304); "los instrumentos de la lógica simbólica parecen ser definitivamente superiores a los de la lógica tradicional para descubrir y probar los errores de pensamiento, evitar las simplificaciones y asegurar la autoconsistencia de los asertos teóricos de los juristas" (ibíd., p. 305).

(64) *Logica matematica e logica giuridica*, cit., p. 463.

rídica, fuese la Lógica, si no algo estrictamente a evitar, sí cuando menos un *hortus conclusus* por siempre jamás". Evidentemente, no hay tal. Por sólo citar un ejemplo: ¿Cómo podrá prescindir un pensamiento jurídico con un mínimo de sensibilidad investigadora de intentar hallar y desenvolver las enormes posibilidades que a una mejor comprensión de lo jurídico pueden aportar los modernos cálculos especiales (lógicas trivalentes, polivalentes, modales, combinatorias...)? La reducción a la formalización bivalente se manifiesta, por otra parte, como evidentemente insuficiente, en campo, como el jurídico, en que en el problema más elemental se introducen multitud de datos y variables: no se puede permanecer de espaldas a aquellos hallazgos. Resume estas ideas Theodor Viehweg (65) cuando recuerda que desde el siglo XVIII ha imperado en la ciencia jurídica la Lógica deductiva, pero que las necesidades de la vida jurídica actual imponen el acudir a la experimentación de las posibilidades abiertas al derecho por todas las últimas corrientes lógicas, señalando como de particular interés el estudio y confrontación del significado que en el Derecho puedan tener las aplicaciones de la Lógica formal en el área occidental y de la dialéctica marxista en el área oriental, con sus respectivos principios de la univocidad y la contrariedad. Por aquí se torna al problema de la intercomunicación entre filósofos y juristas. Los filósofos hablan un lenguaje lógico particular que ha de conocer y manejar el jurista que quiera estar a la altura de su tiempo, y este deber es ineludible (66).

En resumen (III), hemos expuesto hasta aquí la conveniencia de la no reducción a las Lógicas antiguas (clásicas o tradicionales). Sin embargo, sería conveniente abrir un paréntesis para prevenir contra una visión defectuosa de la realidad, que es la que—a nuestro modo de ver—ha ocasionado este artificial enfrentamiento entre Lógica clásica, tradicional, aristotélica, deductiva, escolástica, etc., por un lado, y Lógica formal, moderna, calculatoria, simbólica, matemática, modal, polivalente, estadística, combinatoria, etc., por otro. Tal enfrentamiento, más que artificial, es falso. Sólo hay una ciencia lógica, que conserva una coherencia constante en sus diversas etapas de desarrollo pasado y en sus actuales intentonas de progreso (67).

(65) *Rechtsphilosophie als Grundlagenforschung*. "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 1961 (47/4) 519-538, passim.

(66) Cfr. TAMMELO, I.: *La ricerca del giurista per un incontro col filosofo*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1961 (6), 573-599.

(67) De entre la numerosa literatura acreditativa de la unidad de continuidad de la historia del pensamiento lógico, pueden verse: BOCHENSKI, I. M.: *Notiones*

Joseph K. Sikora (68) ha puesto de relieve cómo el problema que hay tras estas totalizaciones es un desconocimiento de la historia de la Lógica. Así es, en efecto. Si se paran mientes sobre los pretendidos caracteres diferenciadores entre Lógica moderna y tradicional, podemos comprobar cómo todos se dan en ambas. La historia de la Lógica muestra, en efecto, un empeño constante por formalizar, calcular, simbolizar y axiomatizar. Así es que, y sirva esta razón de primer argumento, la única diferencia que hay es de extensión, de intensidad: el avance en estos propósitos ha sido gradual y es natural que la última Lógica haya llevado estas cuatro tareas a muchos campos hace años (o siglos, es igual para el caso) desconocidos; esto es normal y los diversos estadios de desarrollo implican etapas, no rutas diferentes. Por otra parte, y sirva esta constatación de segundo argumento, un somero repaso de la historia de la Lógica (que aquí no podemos hacer en absoluto) demuestra que no existe el pretendido hiatus entre Lógica clásica y logística, siendo el desarrollo de ésta paralelo al de la Lógica sin adjetivos, confundándose ambos continuamente en épocas, obras y autores y no existiendo siquiera la nota diferenciadora de la imposición pro-metafísica o anti-metafísica, en que tanto ha insistido el sector neopositivista radical (69).

historiae logicae formalis. "Angelicum" (Roma), 1936 (13); Id., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951, que es propiamente un tratado de logística concorde con la Metafísica tradicional; CLARK, J.: *Conventional Logic and Modern Logic. A Prelude to Transition*, Washington, 1952; ISAYE, G.: *La logique scolastique devant ses récents adversaires*, Bijdragen uitgegeven door de philosophische en theologische Faculteiten der Noord en Zuidnederlandse Jezuiten, Anversa, 1952; THOMAS, J.: *Lógica moderna y lógica clásica*, "Estudios filosóficos" (Santander), 1953 (3); SÁNCHEZ MAZAS, M.: *Las recientes investigaciones de historia de la lógica antigua: la escuela de Lukasiewicz*, "Theoria", 1954 (7-8).

(68) *The Symbolization of Traditional Formal Logic*. "The New Scholasticism", 1960 (34/3), 297-314.

(69) Así puede apreciarse repasando las cinco etapas principales que pueden señalarse en la propia historia de la Logística:

- a) la de Raimundo Lulio (1235-1315);
- b) la que va de G. W. Leibniz (1646-1716) a G. Ploucquet (1716-1790) y J. H. Lambert (1728-1777);
- c) la comprendida entre G. Boole (1815-1864) y Ernst Schröder (1841-1902), pasando por Stanley Jevons (1835-1882), John Veun (1834-1923), Ch. S. Peirce (1839-1914), etc.;
- d) la que gira en torno a Gottlob Frege (1848-1925) y Giuseppe Peano (1858-1932); y
- e) la contemporánea: A. N. Whitehead (1861-1941), D. Hilbert (1862-1943), Jan Lukassiewicz (1878-1956), B. Russell, C. I. Lewis, E. L. Post, etc., etc.

2.2. *La Lógica jurídica no contradice la filosofía jurídica.*—Otra objeción puesta contra la Lógica jurídica surge desde el seno de su confrontación con la filosofía jurídica y puede expresarse así: es inaceptable una Lógica jurídica que nace con la pretensión de constituirse como ciencia general de la ciencia jurídica, al margen de la filosofía jurídica o con la intención expresa de suplantarla. La razón de quienes así argumentan es obvia. Sólo que es posible pensar una Lógica jurídica que no incida en tales errores, sin por ello disolverse en la nada. Para contestar a tal acusación conviene ir por partes, señalando las relaciones entre Lógica y Filosofía primero, para pasar después al problema particular de las relaciones entre Lógica jurídica y Filosofía jurídica.

En primer lugar (I), la Lógica no puede concebirse al margen de la Filosofía, como Ciencia o teoría (científica) de la ciencia, al modo, por ejemplo, de Theodor Sternberg (70), afirmando, con notable imprecisión, que “cuando se convierte a una ciencia como tal en objeto de investigación lógica, se piensa, en primer término, en sus métodos; la Lógica, contraponiéndose a la ciencia por su objeto, se convierte en doctrina del método y también en doctrina de la ciencia o metodología. De ahí que se aplique usualmente a la Lógica del Derecho la denominación de doctrina de la ciencia del Derecho o metodología jurídica”. Con notable imprecisión, repetimos, porque la metodología es una rama final de la Lógica (Lógica especial, aplicada o segunda); y aunque las relaciones entre Metodología y Lógica puedan establecerse dentro de un amplio margen discrecional de aproximación o disyunción, se excluye en todo caso la reducción de una a otra, como es el caso presente. En nuestros estudios ha tenido especial repercusión la tesis que consideramos por la reciente, pero fuerte, influencia ejercida por la idea de John Dewey (71) de considerar la Lógica como “la teoría de la investigación”. Contra sus manifestaciones, más implícitas que explícitas, se ha declarado la necesidad de defender la entidad de la Lógica jurídica de “quienes quieren distinguirla en su función de Metodología de las ciencias jurídicas, de la misma Filosofía o Filosofía del Dere-

(70) *Introducción a la ciencia del derecho*, trad. esp., 2.^a ed., Labor, Barcelona, 1940, p. 197.

(71) *Logic, The Theory of Inquiry*, Henry Holt, New York, 1938. La influencia aludida en el texto se ha intensificado en el mundo latino especialmente a partir de la aparición de las traducciones italiana (*Logica, teoria dell'indagine*, de Visalberghi, Torino, 1949) y castellana (*Lógica, teoría de la investigación*, trad. de Imaz, FCE, México-Buenos Aires, 1950).

cho" (72). A nuestro modo de ver, no se puede ni se debe negar, ciertamente, la función de la Lógica en la teoría de la investigación. Haber llamado la atención sobre ello es mérito propio de Dewey y sus seguidores, no en tanto descubridores, sino en tanto que con su crítica actualizaron múltiples problemas de la ciencia contemporánea. Pero, sin negar esta función, la Lógica Teoría de la investigación no es toda la Lógica, sino más bien una *parte* especial de la misma, que, correctamente, debe ser enviada a la Metodología, como capítulo suyo, dedicado al estudio y exposición de los métodos de investigación (73).

En segundo lugar (II), tampoco es admisible la postura que diluye la Lógica en la Filosofía, o directamente en la Metafísica. Es sabido que tal es la tesis hegeliana. Frente a la mixtificación entre Lógica y Metafísica de aquí resultante, la Filosofía última ha puesto de relieve insistentemente el carácter metafísicamente "neutro" de la Lógica, que es ciencia *del* pensamiento, no *de lo* que éste piensa. En el campo de la Filosofía jurídica, Klug ha puesto de manifiesto, en efecto, que la Lógica es un instrumento, por lo que su utilización en Ciencia o Filosofía jurídicas no implica la vinculación a ningún sistema metafísico ni antimetafísico, ni a cosmovisión determinada. Siendo esto cierto, no lo es menos que quienes se oponen por estos motivos a la Lógica jurídica no dan palos de ciego, pues no se puede ratificar, sin más, la tajante afirmación de Bobbio (74) de que "los estudios actuales de Lógica jurídica no están conectados con ninguna de las concepciones generales del Derecho". Una cosa es que se trate, correctamente, de proponer hacer una Lógica jurídica que constituya un mero trabajo técnico, un instrumento para los juristas, y otra la cuestión de hecho de que no se hagan Lógicas del Derecho adscritas a cosmovisiones concretas. Aún más: toda Lógica ha de tener una base ontológica y participa de algunos principios generales, como, verbigracia, la exclusión del pirronismo, el reconocimiento de la racionalidad del mundo y del propio pensamiento humano, etc. Lo que, a su vez, nos hace pasar a otra cuestión: la opuesta. Pues el carácter técnico e instru-

(72) CARAMELLA, S.: *Logica del diritto e filosofia del diritto*, cit., p. 72.

(73) En este sentido interpretamos la afirmación de L. LEGAZ: "pero dentro del campo de problemas propiamente lógicos en su proyección sobre el Derecho y el pensamiento jurídico, nos parece que la máxima fecundidad corresponde a la concepción de la Lógica como teoría de la investigación..." (*La Lógica como posibilidad del pensamiento jurídico*. "Anuario de Filosofía del Derecho", 1957 (5) § 2, p. 86).

(74) *Diritto e logica*, cit., p. 12.

mental de la Lógica ha sido tan subrayado en la polémica superadora de los neoidealismos (especialmente el hegeliano), que se ha caído en el extremo contrario: la tesis de la negación de la Metafísica, de la Filosofía *simpliciter*, desde la Lógica.

En efecto, en tercer lugar (III), es inadmisibile la reducción de toda la Filosofía a la Lógica. Esta tesis, conocida vulgarmente como "logicismo", es resultado de la perenne tentación de la razón humana por erigirse en el centro del Universo. Ya se presentó en los orígenes mismos de la Filosofía, y Xavier Zubiri ha expuesto magistralmente (75), cómo Sócrates cumplió la tarea de deshacer el equívoco planteado por los sofistas. En el pensamiento moderno, el foco de la idea está en la crítica kantiana, en especial en la *Kritik der reinen Vernunft* (1781), que constituía en sustancia la demostración lógica de la imposibilidad de un conocimiento filosófico, de una Metafísica. Sintomático es, por eso, que a Kant y a sus inspiradores, los nominalistas medievales y los escépticos ingleses (76), se atengan los neopositivistas actuales en su pretensión de negar la Filosofía desde la Lógica, defendiendo, de la mano del principio lógico de convencionalidad, el relativismo absoluto. Los exponentes de esta línea de pensamiento son de todos conocidos: Russell, Carnap, Hahn, Neurath, Stebbing, Wittgenstein, etc. Este último, especialmente, que ya mostraba una ideología agresiva en su *Tractatus logico-philosophicus* (77), ha llevado la tesis a los extremos más rabiosos, al nominalismo y escepticismo radicales, con la negación incondicional de toda Filosofía y Metafísica en su obra *Philosophical Investigations* (78), en una postura solipsista, criticada duramente por su propio maestro Russell, y en contraste incluso con el retorno a posiciones mucho más tradicionales del propio R. Car-

(75) *Sócrates y la sabiduría griega*, en *Naturaleza, Historia, Dios*. 4.^a ed., Editora Nacional, Madrid, 1959, pp. 143 ss.

(76) Como recuerda oportunamente E. MOLINARI: "Los modernos empiristas, neopositivistas y analistas del lenguaje están generalmente abocados a considerarse los continuadores de Hume, a quien ven a la luz de un jefe de escuela, y con el cual condividen, tras los oportunos retoques, por necesidad del tiempo transcurrido, el *approach* epistemológico y también la solución utilitarista del problema jurídico y moral" (*Diritto e linguaggio in Hume*, "Riv. int. di fil. del dir.", 1962 (39/1-3), p. 400).

(77) De 1921, 5 ed., London, 1951; trad. bil. italiana de P. Colombo S. J., Milano, 1954; trad. bil. castellana de E. Tierno, Rev. de Occidente, Madrid, 1957. Cfr., por ej., 6.42 y ss.

(78) Transl. by G.E.M.A. Anscombe, B. Blackwell, Oxford, 1953.

nap (79). No se puede por menos de llamar la atención sobre el fracaso que suponen para estas teorías, sobre todo en el caso Wittgenstein, el hecho de que sus obras no resistan la traducción a otros idiomas, mostrándose ininteligibles sin la confrontación bilingüe, siendo así que la finalidad perseguida era ante todo la de eliminar los malentendidos, pseudoproblemas y sinsentidos de la comunicación humana, hasta despejar una zona de lenguaje rigurosamente científico, quiere decir, universalmente accesible.

No nos es posible en los límites de este estudio entrar en materia acerca de la crítica que ha acompañado al positivismo lógico desde su mismo origen. Pero importa subrayar que, en general, se va llegando a la convicción unánime de que el principio de convencionalidad de los lenguajes (vulgares, técnicos o lógicos *stricto sensu*) no implica, ni mucho menos, el relativismo, ni metafísico, ni ético, ni lógico (80). Salvo el caso de escándalo del “nuevo Wittgenstein”, se puede decir que la tónica general es de moderación de ciertas formulaciones extremadamente antimetafísicas, supuesto el convencimiento, expresado alguna vez por Russell, de que los estudios lógicos sólo tienen una justificación guiados por el espíritu de la Filosofía: y cuando aquéllos atentan contra la integridad de ésta, cometen, al par que un homicidio, un suicidio. V. Giorgianni ha distinguido bien, advirtiendo que “no se puede dejar de denunciar como carente de sentido la opinión según la cual el uso de la logística estaría vinculado a una concepción antimetafísica de la Filosofía (recuérdese, por el contrario, aunque incidentalmente, cómo los fundadores de la Lógica matemática, de Frege a Whitehead y Lukasiewicz, fueron unos metafísicos decididos): opinión surgida, en definitiva, de la simple transposición, en términos de derecho, de lo que sólo es una constatación de hecho: la constatación de índole histórica, a tenor de la cual la primera dirección filosófica que se ha servido del nuevo instrumento lógico—cooperando, por otra parte, a su desarrollo—ha sido el neopositivismo” (81).

La tesis de las relaciones entre Lógica y Filosofía típica del neopositivismo ha encontrado un eco extraño en la Filosofía jurídica; no puede decirse que se afirme expresamente, salvo en casos contados, como en ciertas escuelas nórdicas de tradición escéptica y positivis-

(79) *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1946.

(80) Así, por ej., un logista sumamente afecto a la metafísica platónica, como SCHOLTZ, H.: *Die mathematische Logik und die Metaphysik*. “Philosophisches Jahrbuch” (51/3) pp., 12 ss.

(81) GIORGIANNI, V.: *Logica matematica e logica giuridica*. Cit., p. 464.

ta (82); pero sí que subyace en estado larvado a no pocos planteamientos de problemas concretos filosóficos—y sobre todo lógico-jurídicos—. Expresamente, no obstante, se ha defendido la doble tesis: primero, de que el principio de convencionalidad no condiciona en modo alguno un relativismo jurídico-político, adoptándose la tesis de que “como la convencionalidad del hablar es generalmente afirmada, contra su naturalidad, que, incluso examinada con la mejor voluntad, resulta insostenible en todos los sentidos, yo trato de demostrar, no obstante, que convencionalidad no puede ser tomada, como con frecuencia sucede, especialmente por parte de los orejas divulgadores de tales teorías, como sinónimo de arbitrio”, según se expresaba últimamente Augusto Guzzo (83). Y, segundo, la tesis de la estrecha conexión entre Lógica y ontología jurídicas (84).

Con arreglo a la doctrina tradicional (IV), con la que en este punto nos solidarizamos, las relaciones entre Filosofía y Lógica vienen entendidas de modo que la Lógica es una rama de la Filosofía, y precisamente de la Filosofía práctica, según vimos. A ello no obsta el que, por su conexión (sentido amplio), en cuanto Lógica trascendental, con la teoría del conocimiento, “su papel se perfila exactamente si se la coloca en el umbral mismo de la Filosofía y como su propedéutica e introducción”, según dice J. Ruiz-Giménez (85), puesto que siendo la Filosofía conocimiento humano precisa que se haga según las leyes de este conocimiento (86). Así, pues, a la pregunta metódica con que abre L. Legaz su estudio sobre *La Lógica como posibilidad del pensamiento jurídico* (87), sobre si la Lógica “todavía sigue siendo auténti-

(82) Cfr. PARADIES, F.: *Die Ohnmacht der Rechtsphilosophie und die Notwendigkeit einer analytischen Rechtswissenschaft*. Amsterdam, 1958, y en general la obra de Alf Ross.

(83) *Esame della convenzionalità del linguaggio*. “Filosofia” (Torino), 1963 (14/2), 330-366, a p. 359. Cfr. EMGE, C. A.: *Über das Grunddogma des rechtsphilosophischen Relativismus*. Berlín-Leipzig, 1916.

(84) Cfr. NIETO ARTETA, L. E.: *Problemas de la lógica del ser y problemas de la ontología jurídica*. Bogotá, 1947; GOLDSCHMIDT, W.: *Beziehungen zwischen Ontologie und Logik in der Rechtswissenschaft*. “Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht”, 1951 (3/2), 186-201; GARCÍA MAYNEZ, E.: *Lógica y ontología del Derecho. Dos nuevos capítulos de la filosofía jurídica*, en *Memoria del Congreso científico mexicano*. México, 1953, t. 14, pp. 25-32.

(85) *Introducción a la filosofía jurídica*. Cit., p. 204, nota 2.

(86) Cfr. PLATZECK, E. W.: *Grundlage und Hauptformen der platonischen Logik*. “Zeitschrift für phil. Forschung”, 1956 (10).

(87) “Anuario de Filosofía del Derecho”, 1957 (5), 1-86, p. 1.

camente Filosofía o si se trata más bien de una ciencia independiente con vida propia”, contestamos que la entendemos como una rama de la Filosofía, a pesar de que esta rama—como por lo demás todas las otras—haya alcanzado un volumen excepcional de temática, medios, profundidad y bibliografía. No obsta a ello otra duda que surge implícitamente: el problema práctico de la división del trabajo humano, o sea, la cuestión de si ha de seguir siendo elaborada por “filósofos” en general o por “especialistas”, pues se trata de una cuestión aparente: obviamente, el especialista tendrá siempre una especie de mejor aptitud para la consideración de los concretos problemas, para la consideración de los problemas de moda de la Lógica, siquiera sea en base a sus mejores posibilidades de desenvolvimiento entre el cúmulo de aportaciones que la extensión de la cultura por cada vez más amplias zonas de la geografía mundial está produciendo, así como en base a sus más profundos conocimientos en medios técnicos y auxiliares (fundamentalmente matemáticos). Pero no menos obvio es que dondequiera surja el “filósofo” pleno podrá realizar, quizá no el estudio de técnica concreta sobre el problema parcial de actualidad, pero sí el gran giro, el gran impulso que abra, desde la perspectiva del saber universal, nuevos caminos a los especialistas.

Trasladando ahora la tesis al dominio jurídico-político podemos comprobar cómo ha sido defendida, por ejemplo, por un científico del derecho, como J. Castán Tobeñas (88), quien la sitúa como una disciplina jurídica “de alcance sistemático y generalizador”; el que añade que, con ello se establece “en una esfera algo borrosa, en la que son ya difíciles de determinar los límites con la ciencia positiva del Derecho y aun con el arte jurídico”, no quiere decir otra cosa que la necesidad de que tales límites sean detenidamente estudiados: estudiados por filósofos, naturalmente, no por científicos del Derecho. Precisamente, de nuestros filósofos del Derecho se ha ocupado de la cuestión, con una postura muy precisa, J. Ruiz-Giménez, y que aparentemente pudiera parecer denegatoria de la viabilidad de la Lógica jurídica. De acuerdo con sus tesis sobre las relaciones generales entre Lógica y Filosofía, que hemos expuesto más arriba (tesis tradicional), sostiene que “ha de subrayarse la conexión de nuestra disciplina con la Lógica”, pues ésta “suministrará a nuestra disciplina los indispensables fundamentos metodológicos y las reglas para el pensar correcto y verdade-

(88) *Teoría de la aplicación e investigación del Derecho*. Reus, Madrid, 1947, pp. 27-31.

ro, como también los criterios de certeza y las orientaciones epistemológicas convenientes para la configuración de la estructura y alcance de la Jurisprudencia como ciencia. Sin reducir la Filosofía del Derecho a la Lógica jurídica o a teoría del conocimiento jurídico, es indudable que, a la altura de nuestro tiempo, el filósofo del Derecho no puede adentrarse en los temas más substanciales de su cometido, sin antes esclarecer el problema de la legitimidad de su propio conocimiento y las reglas de su modo de pensar, en un esfuerzo crítico que supere el escollo del dogmatismo prefilosófico y del escepticismo" (89).

En base a esto, creemos interpretar acertadamente su pensamiento, afirmando la Lógica jurídica, con las prevenciones legítimas contra peligrosas especializaciones (el peligro, como siempre en estos casos, está en la —antifilosófica—reducción del campo visual, pero es superable; y la exigencia de progreso de las ciencias justifica que se corra el riesgo) que dejan traslucir los lugares que trasponemos a continuación: "Pero tal vez sea aconsejable un esfuerzo de simplificación y de respeto a la necesaria división del trabajo, eludiendo la tentación de articular dentro de nuestra disciplina una serie de investigaciones que tienen su encaje en otras ramas de la Filosofía. Por eso deben emplearse con reserva las expresiones, hoy cada vez más frecuentes —y con mayúsculas—de Lógica jurídica, Gnoseología jurídica, Ontología jurídica y otras similares, que pudieran implicar confusión de grados o planos de abstracción, y encubrir, en algunos autores, un subyacente criterio de radical autonomía o independencia de la Filosofía del Derecho respecto a la Lógica y a la Metafísica generales. Otra cosa es el laudable esfuerzo realizado por autores contemporáneos, fieles a lo esencial del legado clásico y abiertos a las inquietudes de nuestro tiempo, por construir una Filosofía del Derecho que no se limite a ser una teoría del conocimiento jurídico, ni se quede tampoco en mero capítulo de la ética especial—como ocurre en muchos neoscolásticos—, sino que penetre en la estructura y esencia del ser jurídico, en sus modos de existencia y en los principios fundamentales de su técnica de aplicación" (90). Nunca serán suficientemente tenidas en cuenta es-

(89) *Introducción...*, cit., p. 216.

(90) *Ibíd.*, p. 261. El pasaje correspondiente de la primera edición de la obra, *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana* (Epesa, Madrid, 1945, p. 191), se expresaba de un modo algo diverso: "Habremos de insistir también en la conveniencia de no articular en nuestra disciplina una serie de ramas filosóficas", etc., dando por razón: "Porque con ello parecen entremezclarse peligrosa-

tas advertencias saludables, para un tratamiento correcto de la problemática Lógica del Derecho. Repetimos aquí lo que hemos dicho más arriba sobre la distinción entre la relación en sí de estas categorías ideales y el problema concreto de los cultores de las mismas: pues, evidentemente, si el jurista necesita estar impuesto en Ontología, Lógica, etc., generales para poder hacer Filosofía jurídica, es inevitable que, estudiando estos campos "ajenos", medite sobre ellos, forme sus convicciones particulares y las exprese. Un deber elemental de humildad científica nos obliga a afirmar, sin reservas, la posibilidad de que el jurista filósofo que haga Lógica, Ontología, etc., no descubra nada nuevo, e incluso yerre en sus apreciaciones; pero esto no debe arredrar tampoco si se recuerda, con Aristóteles, que "la averiguación de la verdad es, en un sentido, difícil, y en otro sentido, fácil. Lo prueba el que nadie la puede alcanzar adecuadamente, ni perderla del todo" (91), por lo que "es justo mostrarnos reconocidos, no sólo a aquellos cuyas opiniones se pueden compartir, sino aun a los que han expresado puntos de vista más superficiales: incluso estos últimos han aportado su contribución, porque han desarrollado nuestra facultad de pensar" (92) y—añadiríamos—porque abrieron caminos que ya no habrá que perder el tiempo en volver a recorrer.

Otras razones sobre nuestro punto de vista, que tampoco conviene olvidar, son las que aporta N. Bobbio (93) cuando dice que, respecto de la Filosofía jurídica, el ideal sería una especialización todavía mejor articulada, que proveyera a disociar las diversas disciplinas que la Filosofía del Derecho encubre y que se han definido y desarrollado con el tiempo: Teoría general del Derecho y del Estado, Filosofía política, Metodología y Lógica jurídica, etc. Pero que se trata de un ideal difícilmente realizable, además de discutible, puesto que en este asunto el homenaje a la tradición no parece dañoso, dado que se le pueden encontrar ciertas ventajas; cuando menos, la de que, en el fondo, el papel de la Filosofía del Derecho, desde el punto de vista didáctico, ha sido el de romper los diques que separan las disciplinas jurídicas tradicionales en los bargueños artificiales de los sistemas positivos.

También tenemos, siquiera sea sumariamente, que hacernos eco

mente distintos planos de abstracción y cometerse incursiones indebidas en los objetos formales de otras ciencias."

(91) *Met.*, a 1, 993 a 30.

(92) *Met.*, a 1, 993 b 12.

(93) *Nature et fonction de la philosophie du droit*. "Archives de philosophie du droit", 1962 (7), 1-11, passim.

aquí del intento llevado a cabo por Avelino Manuel Quintas (94) de distinguir *metodológicamente* la Filosofía de la Lógica jurídica. “La Filosofía del Derecho—dice Quintas—es aquella parte de la Filosofía que se ocupa del orden de las acciones humanas *ad alterum*... Por tanto, el método de la Filosofía del Derecho persigue determinar el contenido real y fundamental de las acciones (u omisiones) intersubjetivas en relación al bien del hombre y de la sociedad. La Lógica, por el contrario, no se ocupa del contenido real de las acciones intersubjetivas; su objeto son las relaciones mentales de extensión entre los diversos conceptos y esquemas. Por tanto, el método de la Lógica jurídica no consiste en la determinación axiológica de las diversas acciones *ad alterum*, sino que se limita a una descripción de los esquemas lógicos tal como se realizan en la materia jurídica... Sentadas estas premisas, podemos ahora sintetizar las diferencias entre la Filosofía del Derecho y la Lógica jurídica. Las dos disciplinas tienen en común la materia: las acciones jurídicas, pero es diverso el método y el punto de vista bajo el cual estudian dicha materia. El método de la Lógica es teórico-descriptivo de las estructuras formales que se presentan en dicha materia jurídica; al contrario, el de la Filosofía del Derecho es normativo-axiológico respecto a las acciones adecuadas *ad alterum*.”

A este enfoque tenemos que hacer algunas observaciones. Lo primero, que la materia de la Lógica jurídica no puede ser, *in genere*, las acciones, sino los conceptos (o actos del entendimiento). Lo segundo, que la distinción entre punto de vista teórico-descriptivo y normativo-axiológico es confusa e incompleta. Por ser *jurídicas* la Lógica y la Filosofía de que hablamos, evidentemente tienen un objeto común: lo jurídico; pero la Lógica estudia lo jurídico sólo en cuanto concepto, mientras que la Filosofía (que comprende la Lógica) lo estudia en cuanto concepto (como Lógica jurídica, pero también como Metodología, Epistemología y Ontología formal, por ejemplo), y además desde todos los demás puntos de vista imaginables filosóficamente (en cuanto sentimiento, valor, actividad y así sucesivamente). Pero es que, además, la Filosofía jurídica hace descripción teórica, no sólo lógica, sino también otras descripciones (ética, por ejemplo), por una parte; y, por otra, lo normativo y lo axiológico también admiten el análisis lógico. Lo que en fin de cuentas tiene que reconocer el propio Quintas al decir que “el hecho de haber demostrado la validez epistemológica

(94) *Possibilità e limiti della logica giuridica*. “Riv. int. di fil. del dir.”, 1962 (39/1-3), 403-407. Las citas que siguen, en pp. 403 y 404, respectivamente.

de la Lógica jurídica no significa afirmar su completa autonomía respecto de la materia jurídica y de la Filosofía del Derecho" (95). Y ello, no sólo por la razón que se arguye: "Es verdad que los esquemas lógicos no son en sí mismos teleológicamente neutros, pero los análisis de la Lógica acerca de la realidad jurídica no pueden suprimir ni deformar la estructura teleológica del Derecho": pues aún es dudoso que los esquemas analíticos de los conceptos morales sean axiológicamente neutrales (96); sino, sobre todo, porque del mismo modo que toda Lógica es Filosofía, la Lógica jurídica es, en rigor, Filosofía jurídica, ya que en el ámbito de las filosofías particulares se repite el sustancial esquema interrogativo y el programa de perspectivas de la problemática filosófica considerada en su unidad.

Del mismo modo, pues, que concebimos la Lógica como una rama de la Filosofía, igualmente encuadramos a la Lógica jurídica como una rama de la Filosofía jurídica, a la que ni ignora, ni absorbe, ni niega (que son las tres tesis rechazadas más arriba: I, II y III), no habiendo inconveniente, antes conveniencia, en proponerla como la parte precisamente introductoria, suministradora de los criterios fundamentales (en cuanto previos) del conocimiento jurídico, del cual es, justamente, máxima expresión la Filosofía jurídica simplemente considerada.

2.3. *La Lógica jurídica no obstaculiza la atención al estudio del Derecho desde otros puntos de vista, además del lógico.*—Una tercera objeción que se ha presentado contra la Lógica jurídica viene disparada desde el ámbito de las doctrinas pluralistas y, en general, desde el de quienes, correctamente, están prevenidos contra todo intento de reducción de los saberes jurídicos a los purismos formalistas. Se podría formular así: Toda aplicación de la Lógica a las ciencias jurídicas supone una intolerable mutilación de éstas, en cuanto supone la reducción a Lógica de algo que es *más* que lógico: realidad social, emotividad psicológica, valor, historia, cualidad moral. Ciertamente, siempre que se haga ciencia jurídica, o directamente Lógica jurídica, con estos supuestos (explícitos o implícitos) habrá motivo para la protesta. Pero la verdad es que, aun quienes han postulado de una forma más radical la Lógica jurídica, han respetado estas categorías, siendo los logicismos—que también los ha habido—más fruto de la humana falibilidad, que de propósito consciente. Por analogía con la aplicación de la Lógica a otras

(95) Este párrafo y el siguiente, en p. 405 de la misma obra.

(96) Cfr. GRAVE, S. A.: *Are the Analysis of Moral Concepts Morally Neutral?* "The Journal of Philosophy", 1958 (55/11), 455-460.

ciencias, se ha comprendido que, así como las ciencias necesitan de la Lógica, pero no pueden reducirse a considerar sólo los aspectos lógicos de los objetos que estudian, igualmente las ciencias jurídicas han de estudiar *con* la Lógica, pero no *sólo* lógicamente, su objeto particular. Por eso es que, salvando los extremismos, resultan absolutamente aprovechables los razonamientos de todos aquellos que, cada vez con mayor profusión, piden el tratamiento lógico-formal riguroso para las ciencias jurídicas, como medio para un mayor acercamiento a ese ideal de totalidad y coherencia que—inalcanzable en su plenitud, pero alcanzable siempre en cuanto progresiva perfectibilidad—caracteriza a toda ciencia. Los reparos que se han dirigido o pueden dirigirse contra las posiciones de determinados autores, más bien que contra la Lógica jurídica, tendrían que orientarse contra sus respectivas convicciones generales filosófico-jurídicas. Pues no son motivos estrictamente lógicos los que han movido, por ejemplo, a Villey, a insistir en la Lógica aplicada, o a Allen en su método de pulverización sistemática de los textos, o a Patterson en la Lógica instrumental, o a Bobbio en la semántica de la ley en exclusiva, o a Marchello en la antinomia concreción-abstracción, etc. Lo que, una vez más, demuestra la dependencia ontológica de la Lógica, hasta en las consecuencias remotas, como son las que advienen en el campo científico propiamente entendido.

Puede decirse que, en general, la Lógica jurídica contemporánea es consciente de sus límites en este respecto, pues, como dice E. García Maynez en las "Palabras preliminares" a su *Lógica del juicio jurídico* (97), "aun cuando la utilidad de investigaciones como la presente puede medirse por la importancia de sus resultados, es preciso no olvidar que los últimos, lejos de ofrecernos un conocimiento cabal de lo jurídico, simplemente constituyen uno de tantos aspectos de tal conocimiento, que, por su misma unilateralidad, debe ser completado con investigaciones de otra índole y, en primer término, con las relativas al contenido o materia de las normas jurídicas. Por lo demás, la solución de los problemas específicos de la Lógica del Derecho revela la insuficiencia del análisis puramente lógico de las cuestiones, y en cada caso plantea nuevos problemas, que rebasan el campo de aquella disciplina", hasta el punto de poderse afirmar que "todos los problemas de la Lógica del Derecho" han de solucionarse "a la luz de principios que no pertenecen al campo estrictamente lógico". Y ya hemos aludido a otros lugares en que el propio profesor mejicano pide que no se le demande a la Lógica

(97) FCE, México, 1955, p. 9.

jurídica lo que no puede ofrecer, o en que Cossío recuerda que la Lógica piensa sobre las ciencias, pero no por (en lugar de) ellas.

En todo caso, no se puede decir que los filósofos y científicos del Derecho hayan pecado en este terreno de pioneros temerarios, pues su actitud no ha hecho otra cosa que seguir el ejemplo dado por numerosos representantes de otros ramos del saber (98).

El argumento que acabamos de exponer, deducido de los posibles efectos mutiladores de la Lógica jurídica sobre el conjunto de los saberes jurídicos, puede desdoblarse en múltiples otros, que cada autor recoge con más o menos amplitud a tenor de la índole de sus especiales preocupaciones. Nosotros vamos a considerar aquí, como más relevantes: 1) Las sociológicas. 2) Las psicológicas. 3) Las axiológicas. 4) Las historicistas. 5) Las morales.

2.31. *Desde el punto de vista sociológico.*—Típica impugnación de la Lógica jurídica desde la preocupación sociológica ha sido la de Eugen Ehrlich, en una de las primeras obras, que lleva el título expreso de *Die juristische Logik* (99). Su tesis se reduce a oponerse a la consideración lógico-formal del Derecho en cuanto ello implique olvidarse de su dimensión real-material, esto es, social o sociológica. Ahora bien: hay que precisar que, en efecto, una Jurisprudencia que olvide la consideración sociológica, el dato social real, por una excesiva preocupación logicista, está condenada al fracaso; pero ello no es *necesario* que ocurra, porque, en primer lugar, la Lógica no está reñida con la Sociología, antes al contrario, en su faceta más precisa, en cuanto Sociología experimental (y toda otra consideración sociológica se reduce a Filosofía social), se ha matematizado al máximo, encontrando en ella especial aplicación la Lógica del cálculo estadístico y la Lógica de interpretación de los datos numéricos (100); y, en segundo lugar, ya ha sido llamada la atención sobre la necesidad de aplicar la logística al Derecho por causa de ofrecer las mejores posibilidades de esquema-

(98) Como dice GIORGIANNI, V.: (*Logica matematica e logica giuridica*, cit., p. 476), "por el camino ya trazado por varios científicos, cada uno en el ámbito de la propia disciplina—desde la matemática a la física, desde la biología a la psicología—, así como sobre el camino trazado por H. Scholz, J. Salamucha, I. M. Bochénski y muchos otros en el terreno de la metafísica y de la fisiología en general, e incluso por K. Menger en el de la moral, muchos estudiosos del Derecho se han dedicado en estos últimos años a la indagación metodológico-aplicativa de la lógica matemática a la ciencia jurídica".

(99) Mohr, Tübingen, 1918.

(100) Cfr. GURMUND, Lars: *The Problem of Correct Symbolism as Related to Some Problems of Social Psychology*. Elanders Boktryckeri Ab., Göteborg, 1955.

tización y utilización de los datos sociológicos en él implicados (101).

2.32. *Desde el punto de vista psicológico.*—También desde las corrientes psicologistas se ha denegado el paso a la Lógica jurídica. Realmente, en la vida jurídico-política existen numerosos datos psicológicos impuestos por la propia complejidad anímica del hombre en cuanto individuo, del hombre asociado y del hombre reunido. Grandes corrientes de sentimientos colectivos han legitimado sistemas y formas de gobierno, sustentado la vigencia de las leyes, creado costumbres, proporcionado paz y seguridad a la vida social, etc. Pero una cosa es ignorar todos estos fenómenos de la vida, y otra querer reducir a ellos lo jurídico y lo político y aun lo propiamente filosófico. Precisamente porque lo emocional es una gran fuente de energía incontrolada es preciso, sin negarla arbitrariamente, rodearla al máximo de la restricción y concreción de lo racional. A nuestro modo de ver, un justo enfoque de la cuestión ha de tener presente (I) que en la vida jurídica existen datos psicológicos que no es posible desechar ni eliminar, (II) pero que se debe tratar de enuclearlos al máximo por vía lógico-racional. En consecuencia, así como en el plano general de la Filosofía se ha superado la antinomia entre logicistas y psicologistas, eliminando ambas tesis extremas, igualmente erróneas (102), así también se debe superar en la Filosofía jurídica. Y, en efecto, esta es la dirección que puede observarse sigue el pensamiento jurídico de los últimos años, en los que los estudios pretenden distinguir, lo más finamente posible, los elementos psicológicos y los lógicos de la experiencia jurídica, sin negar unos u otros. La polémica entre psicologistas y logicistas ha producido, de todos modos, un buen resultado: prevenir contra la caída en los extremos. En el ámbito de la Filosofía jurídica ha tenido especial relevancia en algunos problemas concretos, como la fundamenta-

(101) Cfr. BRUSHIN, O.: *Über das juristische Denken*. Köbenhavn Ejnar Munksgaards Forlag, Helsingfors, 1951; AUBERT, Vilhelm: *Logisk analyse og sosiologi i rettsvitenskapen*. "Svensk Juristtidning", 1952 (37), 524-539; PARADIES, Fritz: *Von soziologischer Jurisprudenz*. Amsterdam, 1959. Aunque fuertemente orientado a una solución relativista, bifrontemente antiidealista y antinaturalista, es interesante el artículo de MATTEUCCI, Niccola: *Giurisprudenza analitica e giurisprudenza sociologica*, en el vol. *Filosofia e Sociologia*. Il Mulino, Bologna, 1954, pp. 169 ss. (en el apartado "Sociologia e diritto").

(102) Recuérdese el acuerdo mediador entre el psicologismo de Sigwart y el logicismo de Carnap obtenido por N. HARTMANN en sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), primera parte, pp. 27 ss. de la trad. cast. de J. Rovira Armengol, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Losada, Buenos Aires, 1957, 2 vols. con paginación única.

ción del poder político y de la Constitución, así como en la problemática en torno al proceso (razonamientos de los abogados, funciones del jurado, formación de la convicción del juez, manifestaciones testificales...). Y, ciertamente, ha sido un espectacular—y aleccionador—choque entre dos positivismos unilaterales.

2.33. *Desde el punto de vista axiológico.*—También desde el campo del logicismo antimetafísico se ha pretendido confeccionar una Jurisprudencia (ciencia y Filosofía jurídicas) de espaldas a los contenidos axiológicos del Derecho (103). Realmente es insostenible una Lógica jurídica que incurra en tal defecto (que, por lo demás, es pre-lógico, quiere decir, imputable al positivismo metafísico que lo sustenta). Típica llamada de atención contra este defecto de ciertos juslogicistas puede considerarse la efectuada por L. Caiani cuando dice que “la aspiración a un discurso interpretativo desarrollado según el riguroso procedimiento definitorio y silogístico, esto es, como una investigación de carácter lógico formal, indiferente a todo contenido de experiencia, puede decirse que es, en el fondo, el motivo, explícito o latente, de todas aquellas tendencias metodológicas que quisieran resolver todo problema y toda duda interpretativa mediante la explicación, en definitiva tautológica, de lo que lógicamente está ya todo contenido, o en la norma particular, o en el principio, o en el sistema, o en el ordenamiento entero. Lo que vale de todas aquellas tendencias que van desde las posiciones tradicionales del dogmatismo y del conceptualismo, siempre resistentes y renovándose en el mundo de los juristas mediante la vía gnoseológicamente más profunda del formalismo, hasta aquellos desarrollos recientísimos que quisieran adaptar a los problemas de la Jurisprudencia los criterios de validez y los procedimientos elaborados por la lógica simbólica, con una referencia todavía más rigurosa a las exigencias del formalismo lógico y del matematismo. Postura esta última que, en el fondo, no hace sino reproducir en formas nuevas y técnicamente refinadas, una exigencia antiquísima de la mentalidad jurídica, siempre desconfiada hacia lo que pueda parecer infracción del rigor formal de la propia investigación, y llevada, como de un hábito profesional, a reclamar casi una forma particular de lógica; es decir, aquella lógica jurídica que, si bien nunca aclarada de modo satisfactorio, podría quizá ser interpretada del modo mejor, como aspiración a una forma todavía más clara y rigurosa de formalismo y de

(103) Por ej., pueden ser acusados de este error el logicismo de G. L. WILLIAMS y el de A. ROSS.

tecnicismo, y a un divorcio todavía más radical del jurista con la confrontación de los problemas estimativos que importa el derecho" (104).

Sin embargo, los estudios de Luigi Bagolini (105) han mostrado suficientemente la posibilidad de conjugar lo lógico con lo axiológico según la doctrina de la implicación concreta de derecho y valor. Realmente, a la altura de nuestros días, ya no es problema el choque entre un planteamiento lógico del derecho y un planteamiento axiológico del mismo, que sólo puede darse en los epígonos del neopositivismo antimetafísico radical. A resolver la cuestión en el campo filosófico-jurídico han contribuido dos factores de singular trascendencia. Uno, la Lógica jurídica de tipo fenomenológico, capítulo fundamental de las actuales investigaciones en la materia, y que justamente por el subsuelo metafísico en que arraiga, está en condiciones óptimas para enfocar correctamente la consideración lógica de los elementos axiológicos o estimativos de la experiencia jurídica. Así, por ejemplo, C. Cossío afirma que "la Ciencia jurídica positiva no es una Dogmática lógica que, en rigor, viene a querer ser sólo una Lógica dogmática, sino que es una Dogmática axiológica porque su objeto—el derecho—es un fenómeno de la realidad humana plenaria" (106). Otro, el enorme interés despertado dentro de las propias corrientes lógico-matemáticas por el análisis del lenguaje normativo o preceptivo, precisamente

(104) CAIANI, L.: *I giudizi di valore nell'interpretazione giuridica*. Cedam, Padova, 1954, pp. 146-148. Sobre estas tesis de Caiani, cfr. GROPPALI, Alessandro: *I giudizi di valore ed i nuovi methodi di interpretazione della legge*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1957 (1), 1-17.

(105) Cfr. *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nel pensiero contemporaneo*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1950 (27/2), 235-267; *Value Judgements in Ethics and in Law*. "The Philosophical Quarterly", 1951, pp. 427 ss.; *Descrittiva pura del dato giuridico (Neopositivismo e fenomenologia)*. "Riv. int. di fil. del dir." (1955) (32/6), 749-755; *La scelta del metodo nella giurisprudenza. Dialogo tra giurista e filosofo*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1958, y en el vol. *Filosofia del diritto e discipline affini*. Giuffrè, Milano, 1958, pp. 24-35; *Il problema della definizione generale del diritto nella crisi del positivismo giuridico*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1961 (38/1), 3-43.

(106) Y adviértase el preciso sentido que tienen estos adjetivos en la terminología egológica; loc. cit. en Cossío, C.: *La teoría egológica del Derecho*. Losada, Buenos Aires, 1944, p. 266. Cfr., además como exponentes de esta tendencia a Cossío, C.: *La valoración jurídica y la ciencia del Derecho*. "Universidad" (Santa Fe), 1941 (8), separata Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1941, reed. por Arayú, Buenos Aires, 1954; REALE, M.: *Dos planos e ambitos do conhecimento do direito*. "Revista brasileira de filosofia", 1956, y VISALBERGHI, A.: *Esperienza e valutazione*. Taylor, Torino, 1958.

desde el punto de vista de los elementos estimativos incluídos en él, lo que ha producido un verdadero campo de estudios lógicos que, directa o indirectamente, han venido a resolver los problemas inicialmente planteados a la Lógica del lenguaje asertivo o descriptivo por dichos elementos axiológicos. En esta línea, dice U. Scarpelli que “estas investigaciones [se refiere a los trabajos de Oppenheim, Williams, Morris, Stevenson, Hall, Klug, Hare, Lewis, etc.] no agotan una doctrina filosófica del valor, no dan un criterio de elección, no responden a la pregunta: pero, en esta situación, yo, ¿qué debo hacer? Para tener una respuesta se precisa ir fuera del mero análisis lingüístico... Pero para determinar el carácter de la respuesta; para aclarar la estructura y el funcionamiento del lenguaje en orden a las conductas morales y jurídicas; para evitar las sugerencias y las desorientaciones derivadas de los usos lingüísticos no significativos e ilógicos; para iluminar en suma las posibilidades de la situación existencial en que la elección debe ocurrir, y el alcance de la elección, es el análisis del lenguaje un instrumento utilísimo, incluso necesario” (107).

2.34. *Desde el punto de vista historicista.*—Desde que la Escuela Histórica pusiera de manifiesto el papel fundamental que el elemento histórico desempeña en la vida jurídica, la Historia ha sido, no sólo el gran problema metafísico del derecho, sino también la gran preocupación de la Ciencia jurídica. Es natural, por tanto, que siendo las leyes lógicas algo caracterizado por su apriorismo, esto es, por su abstracción del tiempo, haya encontrado la Lógica jurídica serios reparos por parte de aquellos juristas especialmente sensibles a este problema. Así, entre los científicos, Blas Pérez González (108) ha dicho que “el completo culto a la Lógica que hace de la Jurisprudencia una matemática del derecho, es un error que descansa sobre el desconocimiento de la vida de éste”. (Nótese el adjetivo “completo”, que funciona como una condición *sine qua non* vale lo siguiente).

(107) SCARPELLI, U.: *Filosofia analitica e giurisprudenza*. Milano, 1953, p. 55. Cfr. LEWIS, C. I.: *Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, Illinois (USA), 1946; COHEN, J.: *Towards Realism in Legisprudence*. “Yale Law Journal”, 1950 (59), 886 ss.; HARTMANN, R. S.: *A Logical Definition of Value*. “The Journal of Philosophy”, 1951 (48), 413-420; ID., *Research in the Logic of Value*. “The Graduate School Record” (Ohio State University), 1952 (5), 6-8; COHEN, J.: *The Value of Value Symbols in Law*. “Columbia Law Review”, 1952 (52), 893 ss.; WRIGHT, G. H. von: *On the Logic of Some Axiological and Epistemological Concepts*. “Ajatus”, 1952 (17), 213-234; SCARPELLI, U.: *Il linguaggio valutativo e prescrittivo*. “Jus”, 1953 (3).

(108) *El método jurídico*. “Revista de Derecho privado”, 1942 (26), p. 23.

Entre los filósofos del derecho, L. Recaséns (109), más por extenso ha sostenido que “toda norma jurídica es una estructura de finalidad y quiere ser expresión de una valoración. Finalidades y valoraciones están regidas por su propia Lógica. La Lógica de las valoraciones juega un importante papel en la interpretación. Hay una Lógica de los fines, es decir, de la congruencia entre los fines y los medios y de la armonía entre los diversos fines. Además, los fines son propuestos como tales, en virtud de un juicio estimativo, es decir, basándose en la representación de un valor”; supuesto lo cual, se puede decir que “en el patrimonio de la razón histórica (conjunto de experiencias ajenas socializadas) se hallan objetivadas series y más series de esas conexiones de sentidos, de esas estructuras de significaciones vitales... Repito que esas conexiones no son estructuras de lógica pura [no se olvide la peculiar terminología de Recaséns]. Tampoco son el registro del orden sucesivo y simultáneo de combinación de los fenómenos psíquicos. Son otra cosa: estructuras vitales entre cuyos elementos se da un conjunto de conexiones de significaciones referidas a la circunstancia, a la relación del sujeto con ésta, a la relación del sujeto con su propio pasado y con el pasado de los que fueron en otro tiempo anterior. Ahora bien, puesto que esas estructuras entre los componentes del proceso del comportamiento humano son comprensibles, es que presentan conexiones congruentes, es decir, es que tienen una propia Lógica. Claro es, repito, que no se trata de la Lógica pura, ideal, abstracta, sino de una Lógica vital” (110). Como se ve, la tesis podría resumirse así: el derecho tiene un ser esencialmente histórico, existencial, vital, y no admite, por tanto, consideraciones absolutas y totales, que supondrían el prescindir de esta nota genuina que lo especifica.

Sin embargo, hay que tener en cuenta, que es falsa toda contraposición irreductible entre esencia y existencia: ambas se entrecruzan indisolublemente, y si bien es cierto que un estudio esencialista puro no arrojará nunca un saber completo sobre lo jurídico, también es verdad que tampoco lo arrojará un estudio puramente existencial (histórico). Luis Legaz ha puesto magistralmente de relieve esta “aporía” de la experiencia jurídica humana, mostrando el papel exacto que en su resolución tiene la Lógica jurídica. “La dificultad de la Ló-

(109) *Vida humana, sociedad y Derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*, 2 ed., FCE, México, 1945, p. 25.

(110) *Ibíd.*, p. 135. Aunque Recaséns ha sabido dar al problema así planteado una solución inteligente, no ocurre lo mismo con todos los que en él se han enredado. Cfr. *infra*.

gica jurídica—dice en su *Filosofía del Derecho* (111)—radica en la índole peculiar de su objeto. El derecho, en efecto, no es una realidad de tipo naturalista. La naturaleza es un algo rígido e inmutable eternamente igual a sí misma... Pero el derecho es una realidad histórica y vital”. Esta dificultad, no obstante, continúa el Prof. Legaz, puede resolverse acudiendo a las investigaciones de Rickert y Dilthey; ciertamente, prosigue, “la situación del derecho como objeto de la Lógica jurídica tiene mucho de paradógica. Por una parte la vida jurídica son casos individuales, históricos; por tanto, irreversibles e irreducibles uno a otro. Por otra parte, la ciencia del derecho opera con normas jurídicas y éstas son, por de pronto, normas generales, leyes en las que todos los posibles casos de la vida jurídica están, o pretenden estar, prefijados en un esquema genérico y abstracto (112). “Pero ahí está también el hecho ineliminable de la vida jurídica, que no sólo no puede ser ignorado, sino que es la última *ratio* del derecho y de su ciencia... El derecho es para el hombre, para la vida humana, y la ciencia del derecho, o sirve a la vida, o no sirve para nada... Por eso la misión de esta ciencia es individualizadora. A pesar del carácter nomotético del derecho, aspira a comprender el orden jurídico como una totalidad individual” (113). De modo que, concluye, y nosotros con él, la ciencia jurídica “tiende a regular de una manera más justa las situaciones que hace nacer la vida y que sólo en lo que tienen de genérico pueden ser encuadradas por la regulación legal. Pero, por otra parte..., el derecho no puede tampoco disolverse en lo individual, y así, frente a la tendencia a lo concreto, la ciencia jurídica ofrece la tendencia contraria, la tendencia a sistematizar en *standards* y directivas de libre creación jurídica... Pero esta tendencia sistematizadora no encuentra su fin en la abstracción, sino que es cabalmente un medio técnicamente indispensable para que el derecho pueda cumplir su misión última, que es de orden práctico e individualizador” (114). En suma, y una vez más: con sólo Lógica, desatendiendo el aspecto de la concreción histórico-temporal, no hay Ciencia jurídica completa; pero en absoluto con sólo Historia, desatendiendo el aspecto esencial y absoluto, tampoco (115).

(111) Bosch, Barcelona, 1953, p. 42.

(112) *Ibíd.*, p. 45.

(113) *Ibíd.*, p. 46.

(114) *Ibíd.*, p. 47.

(115) Cfr. MENNE, A.: *Logik und Existenz*. Meisenheim am Glan, 1954; y COHN, G.: *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*. Basel, 1955.

Es que también hay que tener en cuenta lo que se quiere decir cuando se niega que la Lógica formal sea aplicable al derecho. El sentido de expresiones como la E. J. Couture (116), afirmando que “la Lógica del derecho no es una lógica formal, sino una lógica viva hecha con todas las sustancias de la experiencia humana”, lo ha dejado perfectamente claro el más conspicuo representante del ataque a la Lógica jurídica desde la filosofía raciovitalista, L. Recaséns. En efecto, éste distingue en qué modo se puede decir que la Lógica formal (tradicional la llama él) no sea y, al par, sea aplicable al derecho, en un pasaje, extremadamente importante para la cuestión, de su *Tratado general de filosofía del derecho* (117), en que dice, y no precisa de comentario: “Ahora bien, la Lógica tradicional o físico-matemática, no es adecuada para tratar la vida humana ni sus problemas prácticos, por consiguiente, tampoco para los menesteres jurídicos, entre los cuales figura la interpretación del derecho. Para todo cuanto pertenezca a nuestra humana existencia—incluyendo la práctica del derecho—hay que emplear un tipo diferente de logos, que tiene tanta dignidad como la lógica tradicional, si es que no superior a la de ésta: hay que manejar el logos de lo humano, la lógica de lo razonable, la cual es razón, tan razón como la lógica de lo racional, pero diferente de ésta. La Lógica de lo humano o de lo razonable es una razón impregnada de puntos de vista estimativos, de criterios de valoración, de pautas axiológicas que, además, lleva a sus espaldas como aleccionamiento las enseñanzas recibidas de la experiencia... Entiéndase bien que la crítica contra el empleo de la Lógica tradicional en la interpretación del Derecho, se dirige contra la aplicación de esa Lógica tradicional a los contenidos de las normas jurídicas. O, dicho con otras palabras, el problema de la interpretación es un problema de Lógica material y no de Lógica formal. La Lógica formal, de tipo puro, a priori—por consiguiente, la Lógica tradicional de lo racional— *tiene ciertamente empleo necesario y correcto* en el tratamiento de las formas jurídicas, es decir, en la aclaración y en el análisis de los conceptos jurídicos puros, de los conceptos jurídicos esenciales...” O sea, que la Lógica formal ha de limitarse a analizar y disponer en el aspecto formal del Derecho, lo que es obvio, a pesar de que haya sido olvidado tantas veces.

(116) *Los mandamientos del abogado*. Buenos Aires, 1951, p. 29.

(117) 2 ed., Porrúa, México, 1961, p. 642. El subrayado es nuestro. Cfr. BRUE-RA, José Juan: *Lógica, historia y norma jurídica*. “La Ley”, 1946 (44), 1035-1045.

2.35. *Desde el punto de vista ético.*—La acusación dirigida a la Lógica jurídica de suponer la destrucción del elemento cualitativo-moral inherente a lo jurídico y a su saber, es posiblemente la más grave de todas las en que, estamos viendo, se desglosa la crítica general de desvirtuación o limitación de la ciencia y la filosofía jurídicas, y por ello la hemos dejado para consideración postrera. Bobbio ha advertido que a la pregunta sobre qué cabida haya de darse a la Lógica en general dentro del razonamiento jurídico se ha dado por respuesta: ninguna cabida, precisamente por aquellos preocupados por evitar la cuantificación en la moral. De evitar la cuantificación o la formalización en la moral precisaríamos nosotros, porque la tesis es doble, como veremos.

Realmente quienes han prevenido contra este peligro no han atacado gigantes que fueran molinos. Antes bien, fueron atacados por los genuinos representantes del neopositivismo (Russell, Carnap, Broad, Wittgenstein, Neurath, etc.), que acentuaron de modo radical las llevaderas afirmaciones del fundador del círculo vienés M. Schlick (118), mucho más moderado en este aspecto que sus discípulos, si bien algunos de ellos hayan retrocedido últimamente a posiciones más consonantes con la tradición perenne. Durísimos en especial fueron los ataques de C. K. Odgen e I. A. Richards (119) y A. J. Ayer (120). Naturalmente, estos ataques contra la Ética (generalmente apareados con ataques contra la Teología) provenientes de los *philosophical analysts* no han quedado sin respuesta (121). En particular, merece atención el artículo *Ética e linguaggio* (122), de U. Scarpelli, porque supone un complemento de la crítica hecha al positivismo antiético por C. L. Stevenson, de cuya obra *Ethics and Language* (123) es un comentario.

(118) *Fragen der Ethik*. Berlín, 1930, trad. ingl. *Problems of Ethics*. 2 ed., New York, 1949.

(119) *The Meaning of Meaning*. Introd. by J. P. Postgate, suppl. essays by B. Malinowski y F. G. Crookshank, Kegan Paul, London, 1924, 8 ed., 1946.

(120) *Language, Truth and Logic*. Oxford Univ. Press, 1936, 6 ed. Gollancz, London, 1950; *On the Analysis of Moral Judgements*, en *Philosophical Essays*. London, 1954.

(121) Se distinguieron especialmente en ello JOAD, C. E. M.: *A Critique of Logical Positivism*. Gollancz, London, 1950; DUNHAM, B.: *Miti e pregiudizi del nostro tempo*. Trad. it. de F. Lucetini, Einaudi, Torino, 1951, y GIULIANI, A.: *Intorno al pensiero di A. J. Ayer*. "Il politico", 1953, además de los que nombramos después.

(122) "Rivista di filosofia", 1954 (45/2), 170 ss.

(123) Yale Univ. Press, New Haven, 1944, 6 ed., 1953.

Primero resume Scarpelli la situación: "Hoy son generalmente conocidas... las conclusiones desconcertantes a que han llegado en Filosofía moral los seguidores de la tendencia del positivismo lógico. Los conceptos éticos, dicen ellos, no son analizables, ni poseemos ningún criterio para comprobar la validez de los juicios en que comparecen: no se trata, en efecto, más que de pseudoconceptos, que no aseveran nada que pueda ser verdadero o falso o tenga una validez objetiva de cualquier tipo. Su función es puramente emotiva, sirven para expresar y provocar sentimientos y para estimular así la acción. La definición de las palabras del lenguaje valorativo puede, y solamente así, ser establecida en términos de los sentimientos expresados y de los sentimientos que estos tienden a provocar. Cuando se organizan las disputas que comúnmente se piensa que tienen por objeto cuestiones de valor, la discusión se plantea en realidad sobre cuestiones de hecho; por lo demás, lo único que hacemos es alabar o condenar según nuestros sentimientos, empleando un lenguaje emotivo para expresarlos y para influir en los sentimientos ajenos. Las proposiciones que anteceden están extraídas casi literalmente del capítulo seis, "Crítica de la Ética y de la Teología", del libro *Language, Truth and Logic*, de A. J. Ayer (124). A continuación, Scarpelli expone el sentido de la réplica de Stevenson: "*Ética y lenguaje* es el mejor intento cumplido hasta el momento de permanecer sobre el plano empirista del positivismo lógico, continuando empleando el método del análisis lingüístico, pero ayudándose de las perspectivas más abiertas y de la mayor riqueza de intereses que proporciona el encuentro con el pragmatismo, para llegar a los problemas de la moral con un *approach* positivo, superando el ciego irracionalismo, examinando sin prejuicios la posibilidad de reconocer criterios de significación y de validez también en el lenguaje moral" (125). Con arreglo a esta actitud, prosigue el profesor italiano, "el primer tema de la investigación de Stevenson es la clarificación del juego entre significado emotivo y significado descriptivo en el lenguaje ético. Consiguientemente, el segundo tema de investigación es la caracterización de los métodos con los que los juicios éticos pueden ser probados y sostenidos. El autor advierte, por tanto, que no se trata de una investigación de ética normativa. Su trabajo está en relación con la ética normativa (o valorativa), del mismo modo que el análisis conceptual y la metodología de la ciencia son correlativos de la ciencia. Y así

(124) SCARPELLI, U.: Ob. cit. en nota 122, p. 170.

(125) *Ibíd.*, p. 173.

como no se espera que un libro sobre el método científico asuma las funciones de la propia ciencia, así ninguno debe esperar encontrarse en *Ética y lenguaje* conclusiones sobre qué conducta sea justa o injusta. El fin de un estudio analítico o metodológico, de la ciencia o de la ética, es siempre indirecto: se pretende reenviar a otros a su trabajo con las ideas más claras y con mejores medios de investigación” (126). De ello se derivan las limitaciones de la obra, con cuyo señalamiento pasa Scarpelli, finalmente, a la crítica. Stevenson—dice—, “permanece en el plano empirista del positivismo lógico. No sólo, siguiéndolo, se llega a la conclusión de la imposibilidad de encontrar criterios de validez para el paso del conocimiento a la valoración..., sino que este paso, como la relación entre el estímulo emotivo y la respuesta, como todas las relaciones observadas, viene tomado en consideración exclusivamente como objeto de una explicación psicológico-causal. Las valoraciones particulares y las elecciones son efectos de unas cadenas de causas. El intento de superar el irracionalismo del positivismo lógico en Filosofía moral, realizado por Stevenson, ha puesto claramente en evidencia una postura harto conocida en la historia de la Filosofía: el determinismo causal...” (127). Por lo que, concluye Scarpelli, “en este punto, el problema del límite de la teoría de Stevenson se incluye en el problema general del límite de la actitud empirista, de la consideración del hombre y del mundo como objetos de conocimiento científico en el plano de la necesidad, de cómo se pueda constituir un modo diverso de consideración o autoconsideración del hombre, y de cómo los resultados de la investigación empírica sean utilizables en este tipo de investigación” (128). Pero, en cuanto al aspecto interno del problema, la doctrina clásica ya lo resolvió de modo satisfactorio (en particular, nuestro Suárez con su doctrina de la *resultantia* de la acción); y en cuanto al aspecto externo, la cuestión se traslada al campo estrictamente gnoseológico, que sólo es lógico en el sentido amplísimo de la Lógica, pero que es en realidad pre-lógico, en el sentido preciso en que se habla de Lógica como sinónimo de Lógica formal o pura.

Gran parte de los problemas referentes a la Lógica del pensamiento moral han sido tratados ya, de modo que se puede decir que la aplicación de la Lógica al Derecho está ya bastante expedita, aunque nunca totalmente iluminada, por lo que a este respecto se refiere. Al jurista

(126) Id., p. 179.

(127) Id., p. 194.

(128) Id., p. 195.

le es imprescindible por ello conocer lo que sobre estos temas han escrito H. Rickert, E. Goblott, K. Menger, Ch. L. Stevenson, K. V. Vartiavaara, A. N. Prior, S. I. Hayakawa, R. M. Hare, L. Kaplan, F. Rossiland, A. Edel, Ph. B. Rice, D. Raphael, P. Edwards, Th. E. Patton, D. H. Monro, O. L. Perry, R. Handy, A. Montefiore, P. Glassen, W. Moore, R. M. Martin, E. J. Lemmon, P. H. Nowell-Smith, J. N. Findlay, etc., a partir del primer decenio de este siglo y en particular en los últimos veinticinco años. La relevancia que el conocimiento de estos estudios de Lógica de la Etica tiene para el jurista ha sido puesta de relieve por M. A. Cattaneo (129), diciendo que "hay obras de Filosofía moral que son muy importantes para la Filosofía del Derecho... Diría incluso, a este respecto, que el nuevo giro que ha impreso el movimiento analítico a la Filosofía moral ha llevado a esta última a ocuparse precisamente de algunos problemas clásicos de la Filosofía del Derecho, como el concepto de obligación, de regla, etc. Esto muestra la importancia de los estudios de Filosofía moral desde un punto de vista analítico para la Filosofía del Derecho".

Queda claro, pues, que la actitud ofensiva de la Logística contra la Etica no puede considerarse ya un obstáculo insalvable para la constitución de una Lógica jurídica que respete el carácter esencialmente moral del Derecho. Pero sí podría constituirlo algo que se interpondría entre Lógica y Derecho, no desde la Lógica (como es el caso que acabamos de examinar: negación lógica de la moral), sino desde el propio Derecho. En efecto, ha sido durante mucho tiempo juicio común al respecto, que entre el Derecho y la Matemática no podía haber nada de común. Tratamiento matemático del Derecho equivaldría, pues, a pérdida de su carácter moral, ora por la cuantificación incapaz de captar el aspecto cualitativo de lo moral, ora por la formalización, incapaz, asimismo, de manejar el aspecto axiológico-material de lo moral. Expresión clásica de estos puntos de vista fueron François Geny (130) y Alessandro Levi (131). Creemos, sin embargo, que estos escollos pueden ser salvados.

(129) *La philosophie analytique du langage dans ses applications au droit*. "Archives de philosophie du droit", 1961 (6), 201-209, en p. 202.

(130) *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*. París, 1919. Por ej., en el vol. I, pp. 132 ss., en que se ponen de relieve las profundas diferencias entre lo matemático y lo jurídico.

(131) *Dell'abuso di logica astratta negli studii giuridici*, 1927, reimpr. en sus *Scritti minori di filosofia del diritto*, vol. I, Cedam, Padova, 1957, pp. 401-416, sobre los peligros de la formalización.

En primer lugar, por lo que se refiere al formalismo, éste no es más que el esquema por el que se ordenan y enlazan entre sí proposiciones (pura y formalmente consideradas) a los efectos de lograr un examen lógico, pues se consideran las proposiciones y expresiones de cualquier género, sólo en sus categorías sintácticas y en sus relaciones estructurales y morfológicas, no en su significación material o de contenido. Siendo la elección y modo del estudio de la realidad algo que el hombre libremente puede elegir, no hay, en principio, obstáculo alguno a que se efectúe un estudio de esta índole; el único peligro es la caída en el abstraccionismo, o sea, en el vicio de aplicar un punto de vista errado a la materia de que se trata, o, lo que es más frecuente, de tomar la parte por el todo, totalizando lo que sólo es visión desde *una* perspectiva como si fuera resultado del estudio desde *todas* las perspectivas. La Lógica, y cuanto más formalizada, más, opera, ciertamente, con abstracciones. Pero la abstracción conceptual no es, en principio, nada bueno ni malo: depende del uso que de ella se haga. Ahora bien: la formalización rigurosa, precisamente, realiza abstracciones, pero ayuda extraordinariamente a escapar de abstraccionismos. A esta conclusión llega precisamente una autoridad tan poco sospechosa como Enrico Opocher, quien finaliza el apartado dedicado a la "Lógica del Derecho", en sus *Lezioni di filosofia del diritto* (132), afirmando que "la abstracción de la Lógica del Derecho, lejos de poner de relieve (como pretenden aquellos que la refieren a la exterioridad de la valoración y, por ende, del valor jurídico) la abstracción del Derecho, confirma, por el contrario, su concreción absoluta".

En cuanto al segundo aspecto de la cuestión, esto es, el problema de la posible cuantificación del Derecho que podría ocasionar una Lógica jurídica, V. Giorgianni (133) ha contestado que el que la Logística se haya ligado estrechamente a la Matemática no quiere decir que su aplicación a cualquier ciencia implique una matematización de ésta: antes bien, tal hecho lo único que significa es que la Matemática ha aplicado antes y más por extenso que las otras ciencias la Lógica a su propio campo; que el uso del lenguaje simbolizado tampoco implica matematización, siendo simplemente una exigencia de claridad y contabilidad; que no se sigue necesariamente la cuantificación de las Ciencias a que se aplica la Logística. Realmente, este autor ha dado un

(132) Ristampa della 3 edizione, Padova, 1958, p. 162.

(133) *Logica matematica e logica giuridica*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1953 (30/4), pp. 465 ss.

buen ejemplo de consecuencia con estas afirmaciones cuando defiende las tesis de Klug desde un ángulo agustiniano y rosminiano (134), apelando a la Lógica medieval en otras ocasiones (135), acudiendo a Leibniz, Carnelutti, Capograssi y otros pensadores de clara filiación eticista, tanto filosófica como teológica (136). Organizando de algún modo los argumentos que se han expuesto al respecto, nosotros podemos decir:

En primer lugar, que si se pueden fijar verdaderas series de notas diferenciadoras entre lo matemático y lo jurídico, igualmente se pueden establecer series de notas concomitantes. A nadie que haya pasado su mirada sobre las fórmulas matemáticas con que Platón ilustrara tantos problemas morales y jurídicos, y tras él tantos otros, comenzando por el propio Aristóteles, puede extrañarle esta afirmación. En esta línea, ya hace tiempo que F. Orestano subrayó la analogía entre lo jurídico y lo matemático, afirmando que la Lógica del Derecho no tiene por objeto los hechos empíricos concretos, sino los conceptos que los sustituyen y representan, con los cuales, por tanto y en principio, puede operar matemáticamente (137).

En segundo lugar, podemos decir, con Klug, que la aplicación de la Lógica matemática a las ciencias jurídicas no implica necesariamente una matematización de éstas y mucho menos del Derecho que ellas estudian, por cuanto que las constantes lógicas pueden ser tanto cuantitativas, como cualitativas, siendo el principio de convencionalidad válido a la hora de la selección de unas u otras para cada problema concreto (pues no hay que olvidar que el lenguaje jurídico es lógicamente pluralístico, conteniendo muy diversos niveles lógicos). Así, por ejemplo, es definitivo el estudio K. Jaakko J. Hintikka, *Quantifiers in Deontic Logic* (138), sobre la aplicación de los cuantificadores en la simbolística de la Lógica deóntica.

En tercer lugar, no es superfluo recordar aquí que existe la opinión, fuertemente autorizada, de numerosos lógicos que se han negado a admitir, no ya que la aplicación de la Lógica matemática matematice

(134) *Ibíd.*, cfr. pp. 466, final de la nota 3, y 484, nota 13.

(135) *Ibíd.*, p. 474, final de la nota 7.

(136) Lástima que falte la referencia a R. Lull, el primer exponente de una Lógica matemática, no sólo no anti-metafísica ni anti-teológica, sino, antes bien, ¡directamente creada como instrumento misionero!

(137) Cfr. ORESTANO, F.: *Il diritto categoria dell'ordine*. "Archivio di filosofia", 1931 (2), en espec. pp. 44 ss.; *ID.*, *La Logica del diritto*. "Archivio di filosofia", 1931 (4).

(138) Soc. Sc. Fenica, Helsingfors, 1957.

las ciencias a que se aplica, sino más aún, que la propia Lógica se haya matematizado, hablando al respecto de que la posición correcta es que las Matemáticas se han revelado como una parte o rama de la Lógica, y no viceversa. Así, Herbert Fiedler sostiene, que decir que la aplicación de la Logística a la Jurisprudencia implica la "matematización" de ésta es simplemente *Unkenntnis der modernen Logik* (139), pues no hay tal matematización de la Lógica, sino más bien una *Logisierung der modernen Mathematik* (140), de modo que, lo que hay que averiguar es, no si la Jurisprudencia se va a desvirtuar con tal aplicación —lo que, por supuesto, no va a ocurrir—, sino simplemente si tal aplicación es útil y en qué medida y para qué sectores de la Jurisprudencia: tarea de la que se dice que "*dieser Sachverhalt aber wäre seinerseits wissenschaftlichtheoretisch sehr interessant*" (141).

Y, sobre todo, podemos decir con Becker (142), en cuarto lugar, que si bien todo razonamiento jurídico tiene implicaciones éticas, éstas no son obstáculo para que el tratamiento de sus derivaciones, de la previsibilidad de aplicación, etc., no sean estudiadas con técnica analítica, simbólico-calculatoria, etc. Pero con ello se pasaría ya de la consideración genérica de la Lógica jurídica a la consideración particular de sus concretos problemas.

2.4. *Conclusión.*—Con las páginas que anteceden hemos pretendido simplemente tomar posición en la, poco aparatosa pero profunda, polémica acerca de la posibilidad y límites de una posible Lógica jurídica. Suponemos esta tarea cumplida suficientemente. Suficientemente porque, desde luego, no lo está plenamente, y ello de un modo consciente. De propósito hemos utilizado un concepto amplio de la Lógica jurídica y, sobre todo, indeterminado. Un intento cumplido de fundamentación de la Lógica jurídica debía llevar aparejadas una crítica de los conceptos más extendidos de la misma, y una definición, siquiera de uso, del propio crítico. Ahora bien: la exigencia de no alargar más

(139) FIEDLER, H.: *Mathematik und moderne Logik*. "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 1961 (47/4), p. 553.

(140) *Ibid.*, pp. 566-7.

(141) *Ibid.*, p. 568. Cfr. DUBISLAV, W.: *Die Philysophie der Mathematik in der Gegenwart*. Berlin, 1932; CARNAP, R.: *Foundations of Logic and Mathematics*. "International Encyclopedia of Unified Science", 1946 (1/3); BETH, E. W.: *Les fondements logiques des mathématiques*. Paris-Louvain, 1950, 2 ed., 1955; ROSSER, J. B.: *Logic for Mathematicians*. New York, 1953; ROCA, M.: *Matematica e conoscenza*. "Riv. int. di fil. del dir.", 1957 (34/3-4), 380-392.

(142) *Some Problems of Legal Analysis*. "Yale Law Journal", 1945 (54), 809 ss.

estas palabras nos exime de entrar en la cuestión por dos razones fundamentales. La primera, que una definición rigurosa de la Lógica jurídica implica una prolija distinción con cuestiones metalógicas y sobre todo prelógicas (entendiendo por estas últimas las epistemológicas). La segunda, porque pensamos que, dado el avance realizado en concretas parcelas de la investigación lógico-jurídica y correlativo abandono de otras, y que gran parte de la unilateralidad de las definiciones dadas, y correlativas impugnaciones, obedece a haberse tenido en cuenta solamente aspectos parciales, sin visión de conjunto; una tal visión, que viene exigida por la definición pretendida, es, asimismo, tarea larga, porque implica la crítica detenida de toda la temática atribuida, o susceptible de serlo, a la Lógica jurídica. Ambas razones se reducen a una: prolijidad. Por ello es que tal tarea ha de ser pospuesta por el momento para otra ocasión.

FRANCISCO PUY MUÑOZ

LEY NATURAL E «INCOSMICIDAD»

(NOTAS DE FILOSOFIA JURIDICA)

I

En el caminar del pensamiento filosófico-moral se pueden observar históricamente flujos y reflujos de ideas y sistemas, a veces contradictorios, cuyas influencias se han dejado sentir rápidamente en el campo de la Filosofía del Derecho. Y es que la investigación jusfilosófica se incluye dentro de la Filosofía moral, como saber general sobre la conducta humana. Por ello que cualquier movimiento o seísmo, quizá imperceptible, de los fundamentos de la Filosofía moral tenga inmediata repercusión en el saber filosófico sobre el Derecho.

Así no es de extrañar que las orientaciones subjetivistas, racionalistas y antimetafísicas, en una palabra, de la Filosofía moral hayan producido consecuentemente una racionalización y positivización de los planteamientos filosófico-jurídicos. Y no causa ya sorpresa este fenómeno, pues continuamente se ha tendido a desproveer a la Moral y al Derecho de un basamento ontológico, cayendo por ende en un "humanismo ético" (el hombre, único criterio de moralidad), en una moral "acomodaticia" (Situationethik), o en un formalismo jurídico (Kant) o en un positivismo jurídico (Comte, Merkel, Bergbohm). Así, la Moral y el Derecho aparecen, especialmente en la segunda mitad del XIX, como variables según los "ciclos históricos", como diría Jacques Maritain.

Sin embargo, lo que en el fondo de estos vaivenes se puede encontrar es una renuncia radical a la Metafísica, una separación tajante entre Moral y Metafísica, sin percibirse que con ello se está negando toda posibilidad de un conocimiento auténtico y ontológicamente "expresivo" de la moralidad y de la juridicidad. Y es que, en definitiva, el ser mismo del hombre no puede ser ignorado y en el transfondo de sus exigencias ético-naturales es donde hay que encontrar las bases

de una comprensión recta de lo moral y lo jurídico. En otras palabras, una renuncia a la filosofía del ser implica, en el campo moral y jurídico, una negación de valores éticos y jurídicos objetivos y significa, por tanto, la destrucción de la absolutez y permanencia de sus exigencias, llevando absurdamente a la separación del *ser* y del *deber ser*. Una Moral antimetafísica o una Filosofía jurídica antimetafísica no expresan sino una verdadera incapacidad de llegar a la esencia de lo moral y de lo jurídico. “Y a la verdad, semejante Moral—escribe Derisi—desvinculada del orden metafísico y puesta, según sus corifeos, al abrigo de todo ataque de la razón, desde que renuncia a sostenerse en el orden especulativo, está destituida *ipso facto* de todo apoyo ontológico y de toda correspondiente justificación intelectual y privada, por eso mismo, de la única posible fundamentación objetiva... Si toda posible justificación del orden moral ha de realizarse por la vía intelectual y si toda la actividad de la inteligencia se apoya y recibe su valor del ser y, en última instancia, del Ser absoluto de Dios, toda fundamentación de la moral debe ser, por eso mismo y en último término, ontológica y metafísica” (1).

II

Este planteamiento interesa a nuestra investigación para resaltar el carácter ontológico de la ley ética natural. Para ello debemos resumir una serie de presupuestos que nos llevan a dicho concepto. Digamos, en primer lugar, que en la existencia misma de orden natural descubrimos dos clases de apetito, esto es, dos modos de tendencia de los seres creados hacia su perfección ontológica: el apetito natural, ciego y necesario, y el apetito elícito, racional y libre. Pues bien, estos dos órdenes de apetito no son al mismo tiempo sino la expresión de una ordenación universal divina (ley eterna) de la creación, que ha impreso en las criaturas un principio práctico de actualización de sus fines esenciales de acuerdo con su propia naturaleza. Dicha ordenación está en el mismo ser de las criaturas, como participación de esa ley eterna ordenadora, y no es otra cosa que la ley natural.

La ley natural no es, consecuentemente, un arbitrio o un capricho legislativo del hombre, sino que significa la expresión intelectual, en forma de juicio, de las exigencias objetivas del ser mismo humano,

(1) DERISI, Octavio N.: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1951, pp. 31-32.

cuya realización se hace a través de un apetito racional y libre (2).

"Exigencias objetivas" y "Expresión intelectual", he aquí los dos elementos fundamentales para la comprensión del concepto de ley natural. Esto es, materialidad y formalidad de la ley natural (3). Por materia de la ley natural entendemos las relaciones esenciales a la naturaleza humana, que pueden ser expresadas como principios operativos para un orden moral. La forma es la racionalidad subjetiva que se requiere para expresar en normas de conducta esas exigencias objetivas de la naturaleza racional (4). Ambos elementos son inseparables y cualquier disyunción o separación de estos dos elementos, o cualquier negación de uno de ellos, lleva necesariamente a la negación de una legalidad natural objetiva, bien por reducir todo principio de conducta a mera exigencia físico-natural, bien por reducir toda norma a simple creación racional humana.

Indudablemente esta conjunción de materia y forma no se verifica en un proceso discursivo, sino en un conocimiento espontáneo (sindéresis) y natural ("naturliter nota") de esas relaciones esenciales al hombre para realizar sus fines principales, su perfección ontológica. Pero aún más: dicha dicotomía real nos expresa en su primer elemento todo el profundo contenido metafísico de la ley natural. Así, la ley natural, en cuanto expresa la dinámica tendencial hacia la plenitud ontológica del hombre y en cuanto se asienta en la misma naturaleza de ésta, se encuentra en íntima conexión con el mismo orden del ser racional, como ya habían intuido los estoicos (5).

Esta es la breve síntesis que puede admitirse para expresar lo que la ley natural (ley ética natural) significa para la Filosofía moral y jurídica. La ley natural, como participación de la ley eterna, se configura así por la conjunción de estos dos elementos, que son materia y forma. De aquí que digamos que la auténtica realidad de la ley ética natural sólo puede venir dada por la comprensión y expresión racional (forma) que el hombre realiza sobre el mismo orden objetivo de su naturaleza, en forma de juicio, de las exigencias esenciales de su teleología.

(2) Nos referimos, claro está, a la ley ética natural, dejando a un lado, por no interesar a este estudio, la ley física natural.

(3) Cfr. MAGNO, Alberto: *In V Ethic. Nicom.* Cap. 9, dub. 2, ad 1, ad 8.

(4) Asís, Agustín de: *Manual de Derecho Natural*. I, Granada, 1963, p. 382.

(5) Asís, Agustín de. *Op. cit.*, p. 477.

III

Antes de seguir adelante conviene brevemente hacer una pequeña disgresión sobre el concepto de ley jurídica natural, lo cual nos llevará más fácilmente al objetivo que pretendemos. Por ley jurídica natural entendemos aquella parte de la ley ética natural que se refiere al orden de la libertad y al orden de la sociabilidad humana de modo directo e inmediato. Distinguimos, además, dentro de la ley ética natural, la ley moral natural, cuya referencia a la sociabilidad no es esencial o aparece de un modo mediato e indirecto.

La ley jurídica natural no es otra cosa que el Derecho natural. Tiene su fundamento en la naturaleza racional y social humana. Por ello que tenga al mismo tiempo un carácter objetivo, un carácter moral y un carácter social. Y precisamente este carácter social es lo que tipifica de modo preferente frente a la ley moral natural o ley ética natural estrictamente dicha. Este planteamiento nos lleva ciertamente a la distinción entre Derecho y Moral, problema harto complicado, en el que no se ha dado una solución definitiva. Sin embargo, creemos que, aun dentro del confusionismo reinante a este respecto, puede afirmarse que la nota de la sociabilidad deja *en gran manera* diferenciados estos dos tipos de normatividad (6). La Moral en sentido estricto busca de modo directo la perfección total del individuo. En cambio, el Derecho trata de realizar al hombre en la vida social, procurando la paz social y el bienestar común (7). Así, la ley jurídica natural ofrece al hombre—al mismo tiempo que lo exige—una directriz de conducta para sus relaciones sociales y en función de éstas adquiere su razón de ser. Ello no excluye (y por eso decimos “en gran manera”) que la ley moral natural coadyuve y se dirija a las relaciones sociales, ni que la ley jurídica natural procure el fin último del hombre en abstracto, pero ambas realizan estas finalidades de modo indirecto. Y es que en todo momento se debe sostener que lo jurídico se incluye en lo moral en sentido amplio, toda vez que el fin social del hombre hace referencia necesariamente y se condiciona a su fin último.

(6) RECASÉNS SICHES, Luis: *Tratado General de Filosofía del Derecho*. 2.^a ed., México, 1961, p. 178.

(7) RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín: *Introducción a la Filosofía jurídica*. 2.^a ed., EPESA, Madrid, 1960, p. 180.

IV

Llegamos con esto a nuestra tesis: no cabe comprender la ley jurídica natural simplemente por la cópula de materia y forma, de orden del ser y racionalidad, de naturaleza humana y razón (8). Solamente en la *incosmicidad* del mismo orden del ser humano cabe encontrar el verdadero sentido de la ley jurídica natural.

A finales de 1960 explicábamos en la Universidad de Granada que la materialidad de la ley jurídica natural no puede quedarse escuetamente en la objetividad que ofrece el orden del ser en cuanto verdad. Para comprender adecuadamente la ley jurídica natural tenemos que considerar la realidad del ser de un modo esencial y relacional. Esencialmente, en lo que cada ser es en concreto en lo general y propio de su naturaleza. Y relacionalmente, en lo que cada ser en concreto expresa en su *co-locación* con otros seres en el Cosmos. No se puede captar la realidad total de un ser en el "verum" solamente de su constitución esencial. Concretamente, el hombre no puede entenderse acabadamente en su comprensión esencial, sino que se precisa detenerse en su *incosmicidad*, como un accidente predicamental propio de su ser. Ya veremos más adelante cómo la incosmicidad viene a ser una "relatio" entre los distintos órdenes de seres y entre cada ser en particular, relación nacida de la "ratio ordinandorum ad finem" divina, que estableció "ab aeternitate" una *co-locación* y una *co-ordinación* existencial de todos los seres por medio de la ley eterna.

Queda, pues, señalado el punto de nuestra atención: la materialidad de la ley jurídica natural viene dada por el orden del ser en su incosmicidad, no simplemente por el orden del ser. De aquí que completemos la definición más arriba dada sobre la ley jurídica natural diciendo que es regla o medida que la razón humana expresa como juicio de conducta, mediante el conocimiento racional del orden del ser en su incosmicidad, establecido por la ley eterna, conocimiento referido al orden de la libertad y de la sociabilidad.

V

Decíamos más arriba que de la simple consideración de la verdad del ser no captamos la materia de la ley jurídica natural en toda su

(8) En adelante nos referiremos a la ley jurídica natural, pues es en ella donde la incosmicidad toma su sentido más pleno.

plenitud, si no entendemos dentro de aquélla (la verdad del ser) la incosmicidad, esto es, la inserción de cada ser dentro del orden universal y cósmico. Ahora bien: la incosmicidad debe entenderse como algo perteneciente al ser, a todos los seres en concreto. Es una relación predicamental, algo que tiene realidad accidental en la naturaleza de las cosas en su conexión existencial cósmica del orden total establecido por Dios.

En una metafísica que se precie de completa no basta considerar simplemente al ente como la última realidad y condición de toda cosa, con unas propiedades trascendentales (*unum, verum et bonum*, principalmente). A nuestra manera de ver, esta concepción del ente aparece como estática y muerta, en otras palabras, incompleta. No es el ente en su contingencia concreta e histórica (9) "id quod est" o "habens esse" solamente, sino que se presenta además como algo *coordinado* con exigencias esenciales y con relaciones múltiples, que nacen de su co-localización en orden con otros seres. El ente, en el plano existencial, no es algo concluido, sino algo determinable por su misma inserción en ese orden total. Cada ser en concreto es un ente, pues ésta es su última realidad y condición. Pero esta realidad—ente—es una realidad existencialmente coordinada con los demás seres concretos. Pues bien, este nexo, esta *coordinación cósmica* de unos seres con otros, esta relación de unas naturalezas concretas con otras por su inserción ordenada en el Cosmos, como todo regido por un principio divino ordenador, es lo que denominamos *incosmicidad*. Junto a la verdad esencial de las cosas, la captación de la incosmicidad de los seres representa

(9) Atendemos a un conocimiento acabado, esencial y accidental, de las cosas en su existencia concreta, aunque para ello se deba, en última instancia, remontarse al plano de lo metafísico. Un punto de vista similar pudiera parecer, a primera vista, la célebre tesis de ORTEGA Y GASSET: "Yo soy yo y mi circunstancia." Sin embargo, lo que pretendía Ortega con ella era cosa bien distinta de lo que ahora nos ocupa. La circunstancia, como perfectiva del yo, no se refiere a la misma constitución del yo, sino a la misión vital de ese yo. La circunstancia se presenta para él como objeto de mi quehacer. La vida se me da como quehacer sobre las cosas que me rodean, que son mi circunstancia. Las cosas se interpretan como *circum-stantia*, como lo que está *alrededor* del yo. Se trata de un mundo. Vivir es estar en el mundo, actuar en él, estar haciendo algo con las cosas. Circunstancia es, pues, *todo lo que no soy yo*. Pero mi vida se hace esencialmente *con* la circunstancia, soy inseparable de ella y conmigo integra mi vida. Por eso dice ORTEGA: Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Cfr. MARÍAS, Julián: *Historia de la Filosofía*. R. Occidente, Madrid, 1958, p. 442.

el logro de la total verdad de una cosa y el camino irrenunciable para una comprensión de la total verdad jurídica, esto es, la materialidad inteligible sobre la que debe recaer la actividad "formalizadora" de la razón que nos expresa de modo acabado la ley jurídica natural.

La incosmicidad se constituye como un accidente predicamental, en cuanto se pone como una relación que se apoya en la sustancia, a la que atribuye un nuevo modo de ser: el "ser" en "algo" (Cosmos). Y esto supone ya no "ser" solamente, sino también estar constituido en un orden de relaciones esenciales "secundum ordinem unius rei ad aliam". La incosmicidad aparece así como un "inhaerere in alio" y se especifica como accidente señalando a la sustancia un "esse ad aliud". Este accidente, que en unos estudios de lógica formal adquiere un especial relieve, al referirse a los presupuestos metafísicos de la Filosofía jurídica alcanza un relieve mucho mayor.

Ahora bien: la incosmicidad, como toda relación, depende del concurso de una serie de elementos constitutivos, sin los cuales no puede darse. Así tenemos, en primer lugar, el *sujeto* de dicha relación, esto es, en el que está el accidente predicamental de la relación: la naturaleza en concreto. En segundo lugar, encontramos el *fundamento* de dicha relación, es decir, aquello de donde nace la relación: la *colocación* y ordenación divina del Cosmos. Y, finalmente, un *término*, que es aquello a lo que se coordina y relaciona el sujeto, y que es toda otra naturaleza concreta, que coloca enfrente o al lado de las demás y a la que no se atiende como sujeto, sino como el término de la relación de incosmicidad.

VI

Es claro que la ley jurídica natural se constituye como "aliquid per rationem constitutum" (formalidad), pero no queda ahí, pues de lo contrario llegaría a ser un criterio lógico exento de objetividad, sino que debe entenderse como algo elaborado por y de una realidad objetiva, de unas relaciones esenciales ínsitas en el orden del ser. Ahora bien: en cuanto que esta materialidad de la ley es el mismo orden del ser en sus relaciones esenciales, se presenta al mismo como su verdad ontológica ("verum et ens convertuntur"), como su misma esencialidad en cuanto inteligible y captable por la razón. Pero esta verdad de las relaciones esenciales del ser no debe considerarse, en la dinámica de la ley jurídica natural, como simple esencialidad, sino que ha de referirse a la esfera de la libertad y de la sociabilidad del ser racional

(conocimiento práctico) para poder así concluir auténticos principios ético-jurídicos.

Ahora bien: por esta referencia imprescindible a lo social es por lo que interesa resaltar que esta verdad o materialidad de la ley jurídica natural no cabe tomarla como aislada, sino que se ha de formalizar en cuanto insertada e "incosmicidad" en el orden total de las relaciones que componen el Cosmos como todo regido por la Sabiduría divina. Cosmos no es otra cosa que el "mundo" en orden, con ese orden que resulta—como ha dicho algún autor—de la distinción de naturalezas y grados jerárquicos. Y es que de la mera contemplación aislacional de la verdad del orden del ser, de la simple formalización de la materialidad que nos proporciona el orden del ser, nada se obtiene jurídicamente hablando, sino a lo más principios éticos o morales, y hasta cabe que algunos principios jurídicos, pero muy reducidos. Así, de la captación de la esencia del hombre en cuanto hombre ciertamente podemos extraer principios jurídicos (conservar la vida, derecho al trabajo), pero estos más tienen de exigencias éticas que de principios jurídicos. Si nos olvidamos que todo orden de ser está *co-locado* al lado de otro en el Cosmos (incosmicidad), formando entre todos una totalidad mutuamente implicada en sus partes, y que existen por tanto entre los distintos seres relaciones esenciales derivadas de esta misma *in-ordinación*, notaremos que resulta imposible elaborar los principios del Derecho natural. Y es que lo jurídico implica alteridad, referencia a otro, sociabilidad y mal puede captarse si se aísla la realidad misma del hombre, cuando precisamente en esta "relatio" con el *todo* en que se in-ordina se fundamenta todo principio de carácter jurídico, ya que de la consideración aislada o aislacional de la naturaleza humana no se comprende claramente lo que los mismos fines del Derecho postulan. Se necesita ver al hombre, a la naturaleza humana concreta en relación y conexión íntima con todas las demás cosas, esto es, hay que considerar al hombre inserto en un cosmos ordenado, aunque vario y múltiple. De aquí que la incosmicidad del ser se constituya, a nuestro entender, en la raíz, en la fuente de lo jurídico. En la incosmicidad se encuentra el asidero de la juridicidad, aunque bien es verdad no de un modo exclusivo.

He aquí por qué entendíamos la ley jurídica natural como regla o medida que la razón humana expresa mediante el conocimiento racional del orden del ser, en su *incosmicidad*, establecida por la ley eterna, regla referida al orden de la libertad y al orden de la sociabilidad. Así, la incosmicidad aparece como nota esencial de la misma ma-

teria de la ley jurídica natural. Y es que, en definitiva, todo el Cosmos forma una unidad armónica, cuyos diversos elementos se condicionan entre sí para la determinación de sus exigencias de perfección ontológica, que es en última instancia lo que pretende la ley jurídica natural. Una doctrina que pretendiera dar a la ley jurídica natural base en la naturaleza humana sin considerarla "incosmicidad", llevaría consecuentemente a un moralismo jurídico o a un formalismo positivista.

VII

Una opinión, en parte coincidente con lo expuesto anteriormente en torno al concepto de incosmicidad, ha sido expuesta recientemente por el gran maestro Xavier Zubiri en su obra "Sobre la esencia". En esta obra, muy rica y densa de contenido, delimita el profesor madrileño un concepto afín, que creemos interesante exponer y comentar brevemente, pues demuestra toda la seriedad y profundidad de quien ha dedicado su vida a la reflexión filosófica.

Zubiri, tras analizar los trascendentales del ente en la Escolástica, señala que nos encontramos, de un lado, con lo trascendental mismo, la *res* (no el *ens*), y de otro, con una estructura trascendental de la realidad que consiste no sólo en unas "propiedades" trascendentales, sino también en unas "funciones" trascendentales. Ello lleva a una consideración trascendental de la esencia. "Las cosas, tales como son en realidad son, ante todo, cosas reales cada una en y por sí mismas; pero, además, esas cosas se hallan realmente vinculadas entre sí en una u otra forma" (10). De este modo las cosas forman una totalidad. Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca, eso que los griegos llamaron *σύστημα*. Esta totalidad no tiene el carácter de nueva conexión y orden; esto es, una vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se hallen en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esto es verdad, pero no es la verdad primaria. "Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas" (11).

(10) ZUBIRI, Xavier: *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2.^a ed., Madrid, 1963, p. 426.

(11) ZUBIRI, Xavier. Op. cit., p. 426.

Expresivamente pone de manifiesto el profesor Zubiri la vinculación que todas las cosas reales tienen entre sí. No cabe separarlas, pues todas forman una totalidad intrínseca. No obstante, dice que "esta totalidad no tiene el carácter de nueva conexión u orden". Indudablemente, si por orden se entiende una simple colocación de cosas unas al lado de otras según unos principios y unos fines, es verdad que dicha totalidad no es orden. Ahora bien: si en ese orden las cosas adquieren la plenitud de su verdad existencial y concreta, ciertamente este orden puede tenerse como totalidad, más aun estando regido por unos principios y unos fines. Más arriba indicábamos que la incosmicidad surgía del Cosmos ordenado y jerarquizado por órdenes de seres, en cuanto los seres se encuentran determinados ("constituidos", dice Zubiri) por su relación ("función") a las demás cosas. Y en este sentido sí que la incosmicidad no es simple orden.

Esto que nosotros llamamos *incosmicidad* es lo que en cierto modo coincide con el concepto de *respectividad* de Zubiri o con aquel otro, más trascendental, que denomina *mundanidad*. Para Zubiri la respectividad "no es, propiamente hablando, una *relación*" (12). Y ello porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos y la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Y en segundo lugar, porque la respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva. Indudablemente que la respectividad supone ya los relatos, esto es, los elementos de la posible relación que ella supone. Pero ello no implica que, pese a su carácter constitutivo, la respectividad pueda tenerse como tal relación, habida cuenta que no tiene un carácter "esencialmente" constitutivo y que las cosas son, aunque no en toda su plena inteligibilidad, sin esa respectividad. Que la respectividad no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, es claro. Ahora bien: lo que puede significar esto también es que el fundamento de dicha respectividad está primaria y fundamentalmente en la cosa, sin que ello suponga tener que negar su carácter de relación, pues en todo momento para comprenderla se precisan dos términos.

En otro lugar indica Zubiri que la respectividad pertenece al orden

(12) ZUBIRI, Xavier. Op. cit., p. 427.

de la talidad, es decir, al orden de las cosas tal como son (13). La respectividad talitiva es lo que llama *Cosmos*. Pero la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que llama *mundo*. Mundo no es la simple totalidad de las cosas reales (eso también lo es el *Cosmos*), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales. Dados estos presupuestos, escribe Zubiri: "La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real. No es nada estrictamente "añadido" a la realidad de cada cosa, sino que se identifica *in re* con su realidad; y sin embargo, es estrictamente propiedad o nota de lo real *qua* real: es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad" (14). Según esto, la respectividad llamada mundo es trascendental; más aún, es el primer trascendental "complejo" de la realidad en cuanto realidad, fundante de todos los demás trascendentales complejos: *aliquid, verum, bonum*. Los tres son complejos; expresan lo que es intrínsecamente el carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás.

Este es el gran descubrimiento del profesor Zubiri. Sobre los clásicos trascendentales de la escolástica, coloca la "mundanidad", como fundamento de los demás trascendentales complejos o relativos, como también los ha llamado Millán Puelles (15). Nosotros hemos delimitado un concepto muy afín con esto—la incosmicidad—, con el que no concuerda totalmente. Nosotros lo hemos entendido como un accidente predicamental de las cosas, en cuanto que resulta sobre la misma sustancia de cada ser como relación que determina en su totalidad esencial de inteligibilidad lo que cada cosa es en concreto. Nuestro punto de partida es, por tanto, menos metafísico (si cabe dicha expresión) y subsidiariza el concepto al tenerlo como accidente. Pero lo que interesa sobre todo—y con esto terminamos esta nota— es el valor que dicho concepto tiene para la Filosofía jurídica, concretamente para el Derecho natural. Y es que con la incosmicidad se pone base suficiente para constituir la materia de la ley jurídica natural. Sin ella no cabría entender rectamente el sentido o carácter social o de

(13) ZUBIRI, Xavier. Op. cit., p. 357.

(14) ZUBIRI, Xavier. Op. cit., p. 429.

(15) MILLÁN PUELLES, Antonio: *Fundamentos de Filosofía*. 2.^a ed., RIALP, Madrid, 1958, p. 431.

alteridad que determina lo jurídico. Como decíamos en la captación aislacional del ser mismo del hombre no puede encontrarse fundamento suficiente para lo jurídico. De aquí que creamos indispensable dicho concepto para una auténtica comprensión ontológica de la ley jurídica natural desde un enfoque jusfilosófico de claro matiz objetivista.

NICOLÁS M. LÓPEZ CALERA

LAS CARACTERISTICAS DEL DERECHO DE UNA SOCIEDAD EN DESARROLLO*

En general, el Derecho de una sociedad en desarrollo debe conseguir un ordenamiento jurídico tal que sea posible conjuntar o conjugar, de la manera más adecuada, todos los valores activos de una comunidad con un resultado óptimo (en el grado de productividad social) de toda clase de valores sociales, desde los más materiales hasta los más espirituales, y desde luego, implicando un beneficio creciente para todos los individuos. El beneficio creciente va implícito en la idea de desarrollo (La idea de desarrollo no es solamente un incremento en determinadas direcciones, sino que tiene que ser un incremento equilibrado en todas las posibles direcciones de avance, de donde podemos enjuiciar que existe un progreso ético, y también un progreso sustantivo, pero en todos los sectores de la población).

Al hacer una referencia a la totalidad de los valores y, por lo tanto, al no excluir a nada de lo que sea valor, se hace también una referencia a la totalidad de las personas porque aunque juegan formalmente a veces como cosa distinta: "el valor de las personas", no hay que perder nunca de vista que siempre que se hable de valores son valores de las personas, y siempre las personas son las portadoras de valores o entidades valorizables y, por lo tanto, pueden crear y desarrollar valores. Por ello el concepto de desarrollo social, es sinónimo de proceso de socialización en el sentido en que se viene definiendo en las actividades de este curso, porque la socialización consiste, precisamente, en un creciente enriquecimiento en libertades y en poderes de las personas, y este enriquecimiento se refiere siempre a esta posibilidad, que podíamos llamar constituyente, de valorarse, de cargarse de valor en que consisten. Ahora bien, el Derecho de la edad socializada, o sea de una sociedad en desarrollo, tiene que ser un Derecho, desde luego, para las personas

* Ponencia presentada por D. Angel Sánchez de la Torre, en el Seminario de Filosofía del Derecho.—Instituto de Estudios Jurídicos.—29 de enero de 1963.

(los beneficiarios tienen que ser los propios componentes de la sociedad). Pero tiene que ser también un Derecho, pensado y proyectado desde los valores personales mismos, porque sinó no hay modo de hacer encajar un ordenamiento con la base suficiente y con el impulso de partida que significan los valores puestos en conciencia, en acto existencial, en valoración ética. Este tipo de Derecho sólo puede ser obra de iniciativas personales más bien que de estructuras inertes. Un Derecho para el desarrollo tiene que atender a las modalidades de valor que debe desarrollar porque se tienen que desarrollar. Estas modalidades de valor que se tienen que desarrollar es una dimensión de la persona en cuanto que se pueda contraponer la persona a la inercia de las instituciones, de las estructuras dadas. Así que el proceso de desarrollo social tiene que tender al desarrollo de las personas, y considerar consiguientemente al desarrollo institucional como medio de valoración de las mismas.

Estas estructuras deberán renovarse, por tanto, en el sentido de salir de su inercia y de acomodarse a la dirección en que se tienen que desarrollar los valores personales bajo pena del fracaso del propio desarrollo social, incluso en los aspectos económicos más elementales.

Un ejemplo que había pensado para apoyar esta intuición es el caso del actual proceso de inflación que parece haber en nuestra economía, donde la causa parece ser la débil productividad de todo un sector de nuestra producción, que es el sector agrícola. Entonces, resulta que todos los expertos, tanto los técnicos como los sociólogos y los economistas, están de acuerdo en que la deficiencia de organización estructural de la agricultura es la que impide una acomodación de todo ese sector de la producción con vistas a las necesidades y, por lo tanto, el Derecho deberá impedir esta falta de productividad e impedir el proceso de inflación que va, poco a poco, contrarrestando, y que puede poner en riesgo el propio Plan de Desarrollo por causa de la ignorancia, aislamiento y abandono en que han sido dejados desde siempre, en nuestro país, los cultivadores.

Dada en general ya la hipótesis de que un Derecho para el desarrollo tiene que atender, sobre todo, a valorizar a las personas, quedamos en que el sentido de las instituciones jurídicas, que tienen que ser actualizadas, tiene que ser un sentido, pensado, precisamente, desde esta hipótesis; un sentido que tienda a materializar, a actualizar el desarrollo de las personas.

(Acerca de esto voy a seguir un estudio de R. Savatier, el cual ha estudiado el tema de las transformaciones en el derecho privado y que

además ha estudiado este tema desde el punto de vista práctico de la socialización).

La manera de cómo se incorpora al desarrollo el sentido de las instituciones jurídicas lo enfoca él desde un punto de vista histórico. Hay unos cuantos momentos en que la humanidad europea va adquiriendo conciencia de ciertas posibilidades de puesta en actividad de los valores personales. Hay un antecedente que se sitúa ya en el siglo XVIII. Se trata de la toma de conciencia histórica de los derechos del hombre o lo que es lo mismo: la actualización de la dignidad humana en el plano político-jurídico. Este es el instrumento técnico-jurídico, que va a hacer posible instrumentar los valores de las personas, en adelante. Se da, por otra parte, la conquista de un nivel técnico y científico que permite al hombre poseer, dominar y hacer servir a los recursos materiales de la naturaleza.

Este es un proceso que se desarrolla, de una manera incrementada ya desde el siglo XIX y en el siglo actual, a una velocidad cada vez mayor. Simultáneamente, ocurre el proceso científico y técnico moderno.

Del juego conjunto de estos dos elementos (la posesión del instrumento político jurídico de "los Derechos naturales", y la posesión de unas técnicas científicas para dominar la naturaleza) resultan unos frutos sociales de este proceso mediante el cual se va concretando la creciente posibilidad ético-política de los valores humanos, o ser, de actualización de los valores de las personas. Aparecen entonces ya, a través de las distintas definiciones (en varios momentos de estructuración jurídica y política) los derechos a la salud, los derechos a la educación, y a la vivienda decorosa, etc., entendidos como derechos generales que se dan a todas las personas sin excepción y que se dan como niveles de seguridad.

Se desarrollan, también, técnicas de seguridad social; primero a cargo de instituciones privadas, en el sentido moderno, y luego asumidas también por asociaciones públicas y por el Estado. Consiguientemente, se da una promoción social del trabajo a partir de los niveles mínimos de seguridad adquiridos en el uso y en el disfrute de los derechos naturales de las personas.

Se da después, incluso, el derecho de asistencia de las personas desvalidas, donde es ya sólo el concepto de la pertenencia y de la integración en una comunidad lo que constituye el título de que sean ejercidos estos derechos fundamentales de las personas.

Aparece, también, una evolución de toda la concepción de los círculos personales más íntimos, concretamente de la familia y del derecho

familiar, que cada vez va tomando más en consideración los aspectos puramente personales en contraposición a los aspectos que son más puramente patrimoniales. Ocurre esta evolución, desde la familia entendida como sujeto patrimonial hacia la familia entendida como sujeto de una actividad en común y de un acondicionamiento del equilibrio psicológico y material de los individuos, con independencia ya, ciertamente, de cosas materiales entendidas como patrimonios, etc.

En este proceso de socialización jurídica, se fraguan ciertos frenos también jurídicos que impidan la deshumanización colectivista de las personas. Estos frenos, consisten en posibilidades que se ofrecen a la iniciativa personal aislada, no solamente en el aspecto jurídico y político, sino también en el económico. Pero la deshumanización colectivista, o la fascista, son diversas formas en que las personas se niegan a tomar conciencia de su deber de socialización. Por ejemplo, Eric Fromm, las considera como contrapuestas modalidades del "escapismo": como consecuencia de una debilidad de carácter mental, debilidad psicológica, debilidad de acondicionamiento social a veces, de tal modo que los individuos que se hallan en estos casos no son capaces de hacer frente a las posibilidades que les abre la propia complejidad de la vida, pues tienden a escandalizarse, a refugiarse en el hombre indefinido cuya vida no es auténtica, y también tienden a la sumisión, de tal modo que hacen posible la existencia de regímenes políticos-económicos de tipo dictatorial o absolutista.

Este peligro de escapismo es el que se tiene que atacar para impedir la colectivización o para impedir la deshumanización individualista de los hombres: es lo que tiene que solucionar el Derecho propio del desarrollo. Esta solución, sólo puede venir a través de creación de estructuras jurídicas personalistas, que han de tener dos direcciones esenciales: Por una parte el incremento progresivo de la responsabilidad personal. Y esta responsabilidad personal, solamente puede venir de manera concreta a través de una verdadera participación consciente de los individuos en las estructuras, o sea de las personas en las estructuras. Si no se deja modo de participar de manera consciente, libre y activa en las estructuras colectivas, de ninguna manera los poderes colectivos pueden achacarles responsabilidad personal alguna a los individuos.

Por otra parte, las estructuras personalistas deben jugar en función de una preferencia valorativa de las actividades concretas sobre los intereses adquiridos y sobre las posesiones, o sea, sobre las propiedades. Hay que valorar la persona antes que el dinero, porque el juego libre

de la estructura económica, es una estructura que despersonaliza, deshumanizando tanto al sector que tiene poder como al sector que tiene que estar simplemente sometidos al primero.

Resulta por ello que hay que pensar, precisamente frente a la creciente complejidad de las estructuras jurídicas, en la posibilidad de personalizar lo posible y todo lo máximo estas estructuras; de tal modo que habría que pensar en un derecho a medida de las personas.

Recuerdo un texto de Ortega y Gasset, significativo en este sentido, por determinar tan bien el tipo de problemática que estamos tratando, que no me he resistido a citarlo entero. Se trata de la relación del Derecho con el orden social. Es un texto acerca de la legislación de la República, del año 1932 y dice así:

“El Derecho, no es mero reflejo de una realidad preexistente porque entonces sería superfluo.

El Derecho, la Ley, son siempre algo que añadimos a una espontaneidad insuficiente: es la corrección de lo roto; son un estímulo a lo que aún no es pleno, son pues, incitaciones, y si queréis también aparatos ortopédicos. La Ley tiene que suscitar nuevas realidades; la Ley ha sido antes y lo será cada vez más, creadora. La Ley, es siempre, más o menos reforma y, por tanto, es suscitadora de nuevas realidades”.

Este concepto que nos deja aparecer aquí, es todo lo contrario de lo que nosotros vemos en las instituciones que yo calificaba de inertes. Es, casi, el Derecho que está pensado en las personas, pero que está hecho también desde las personas y para las personas. Es un tipo de Derecho dinámico, que creo yo que es el único que nos puede interesar si queremos pensar en la solución de este problema de la personalización.

* * *

Después de esta introducción, yo había pensado la manera de estudiar las características de un Derecho para el desarrollo, que obedezca a esta línea de promover, de procurar la personalización de las personas, y cómo estas características puedan ser examinadas en los diversos aspectos de la realidad del Derecho. Esta realidad del Derecho, podíamos considerarla en cuatro puntos:

- 1.º El punto de las conductas jurídicas y de su libertad intersubjetiva.
- 2.º El punto de vista concreto sobre la justicia, y los criterios normativos.

3º Otro punto, que es: la institucionalización de las conductas y el mecanismo de la sanción jurídica.

4º La Regla jurídica objetiva: La Ley. La legalidad y su sistema legal en general.

Todos y cada uno de estos aspectos, que podríamos llamar pequeñas estructuras, son aspectos que implican en sí todos los demás, pero que cada uno ofrece unas características diferenciadas, y unas peculiaridades propias.

Si estudiamos las características que tendría cada uno de estos aspectos, de esas pequeñas estructuras, en cuanto que lo sometiéramos al punto de vista de la cualidad que debe de tener el Derecho adecuado al desarrollo, podríamos ir describiendo ya de una manera más analítica, más circunstancial y más detallada, las características propias de un Derecho adecuado para el desarrollo económico, y para el desarrollo social en general, y no sólo para el económico; sino también para la facilitación del proceso socializador, de tal modo que en él estén siempre garantizados los valores de las personas y nunca puedan ser subyugados por una fuerza material que pudiera proceder, incluso, de un desarrollo arbitrario del aparato institucional.

* * *

I. Acerca de las conductas jurídicas, de la conducta personal en el sentido formalmente jurídico, vemos las características nuevas que tiene el Derecho, en cuanto que, en el tiempo nuestro, en una era socializada, el propio concepto de sujetos jurídicos, es un concepto que abarca ya a todos los individuos. Esto, que ahora no nos parece ya una adquisición, vemos que no tenemos ya idea de que es una adquisición reciente. Hubiera sido una novedad solamente hace unos pocos años, en muchos aspectos, pero es que, actualmente todos los individuos tienden a ser sujetos jurídicos en todos los aspectos de la relación social, no solamente en los jurídicos, sino también en los políticos, en los aspectos económicos etc., etc. Tienden a ser considerados como sujetos, y como sujetos jurídicos precisamente, desde el punto de vista de que tienen unos derechos que les competen, a todos sin excepción.

Pretenden ser sujetos jurídicos todos los individuos: En primer lugar, los de todas las clases sociales. De cualquier clase social que sea su procedencia. Pero además, tendiendo a una participación en la vida comunitaria de todos los niveles. Esto hace que las relaciones jurídicas de una edad socializada sean, por definición, cada vez más extensas, porque,

dentro de este estrechamiento relativo de las distancias en el espacio social, abarcan cada vez más lejos. Pues por llevar consigo una creciente implicación con mayor cantidad de individuos, no solamente adquieren una mayor complejidad cuantitativa, sino también cualitativa, precisamente porque tienden forzosamente a participar ya en todos los niveles de la vida comunitaria.

Por otra parte, estas relaciones jurídicas interpersonales, como consecuencia de esta misma complejidad, de una manera paradójica, tienden a ser considerados (desde el punto de vista jurídico) como operaciones en masa. Cada vez al regular estas relaciones se puede atender menos a sus aspectos cualificadores y hay que atender más a los aspectos simplemente cuantitativos de las mismas. Sería imposible atender a toda su complejidad.

Estas características, nuevas en esta estructura del Derecho que son las conductas jurídicas, repercuten también en las otras citadas estructuras jurídicas. Repercuten en el punto de vista sobre la justicia, el cual se ha hecho cada vez más comunitario. La Justicia basada en los valores de conmutación, por ejemplo, ha pasado a integrarse también cada vez más en un equilibrio con los valores de comunidad y con las referencias comunitarias. Por lo tanto de manera forzosa es también más democrática en este sentido técnico. También es más dinámica y más evolutiva porque como consecuencia del juego de una mayor cantidad de sujetos, de factores, el punto de vista sobre la justicia cada vez ha de adaptarse a más consideraciones y a más puntos de vista. Y, por otra parte, también se formaliza más genéricamente la justicia diferenciándose de otros distintos valores. Esto es una cosa importante, porque esto hace que el Derecho cada vez sea más técnico incluso en la apreciación del valor peculiar de la justicia.

Estas características de la estructura "conducta jurídica" repercuten también en la institucionalización, o sea, en la manera de configurarse las instituciones. Por una parte, las instituciones son cada vez más unitarias, lo cual da lugar, primero, a una progresiva especialización y diversificación de instituciones; pero, por otra parte, de rechazo, cada institución concreta es más conjuntada, tiene mayor desarrollo técnico y menos imprecisión cultural. Por lo tanto interfiere menos en la vida personal misma y el afectarla desde un punto de vista más técnicamente jurídico cada vez, cada institución tiende a ser también progresivamente más democrática al fraguarse y actuar con mayor intervención de todos los sujetos afectados.

También estas características repercuten sobre la legalidad. La legali-

dad se hace cada vez menos sacral, en el sentido sociológico, en cuanto que cada vez vale más como algo que es necesario cumplir, pero que también se puede, fácilmente, hacer cambiar, alterar, sustituir, etc.

Cada vez se hace la legalidad más técnica, sobre todo al contener menos conceptos morales y, por lo tanto, referirse menos directamente a las implicaciones axiológicas de la vida humana.

Dentro del concepto de legalidad (legalidad, entendida no solamente como ley formal, sino también como regla genérica de conducta jurídica, una regla incluso singular), cada vez tienen mayor importancia la sentencia (el valor legal de la sentencia) y el valor de los convenios privados. Esto sucede precisamente de la tecnificación de las relaciones humanas, de tal modo que, por su misma complejidad, la ley no puede nunca llegar hasta el extremo tan enormemente diversificado a que puede llegar un convenio entre los interesados, aun dentro de la vigencia, como más tarde veremos, que tienen siempre conceptos éticos fundamentales de la legalidad como son los de orden público, etc.

La legalidad también tiende, por tanto, a tener mayor homogeneidad, y se va haciendo cada vez más homogénea con arreglo a dos criterios: Uno, por grandes zonas geográficas; y dos, por grandes sectores de actividad. El progreso, por ejemplo, de generalización, que empezó con el Derecho mercantil, se ha extendido ya a una cantidad enorme de operaciones, por encima de las barreras geográficas; y dentro de las grandes zonas geográficas, por medio de convenios, de asociaciones, incluso de reuniones técnicas para una progresiva homologación del Derecho, se va llegando a una mayor homogeneización. Por ejemplo, hace poco ha habido unas reuniones sobre las leyes de cooperación europeas. Este es un proceso que está en marcha.

II. Vamos a ver la segunda estructura, que habíamos definido como el punto de vista sobre los criterios normativos.

¿Qué características nuevas aparecen en esta estructura?

En primer lugar, aparece una mayor atención a las conexiones comunitarias. Es todo el sentido de la reforma que ha introducido la noción de justicia social dentro del plexo axiológico de la justicia. Esa atención a las conexiones comunitarias, se hace a través de la superación del individualismo contractual. Realmente, la legalidad del siglo pasado era una legalidad que no estaba hecha pensando tanto en la conexión comunitaria como en ordenar los contratos y el alcance de las declaraciones de voluntad.

Las razones de justicia distributiva, venían, también, un poco pensadas en la proporción en que cada individuo debía contribuir a la comuni-

dad, pero no desde el punto de vista del merecimiento frente a la comunidad, sino simplemente desde el punto de vista de un reparto entre individuos donde la referencia a la comunidad era un principio, una petición de principio, un supuesto de la propia distribución, pero no un criterio eficaz, eficiente sobre el hecho mismo de la distribución y de la asignación de las obligaciones y de los derechos comunitarios a distribuir.

De este modo se ha ido reequilibrando el concepto de justicia, y se ha llegado a centrar de tal modo el individualismo junto al colectivismo, que se va incluso abandonando el concepto de justicia social una vez que éste ha conseguido su función correctora del individualismo. Es característico a este respecto, que, por ejemplo, en la encíclica "Mater et magistra", no aparece una sola vez la expresión "justicia social", sino que se dice, por ejemplo, "justicia y equidad"; "la justicia"; el "sentir común de la justicia", pero no ya explícitamente el concepto de justicia social, la expresión de "justicia social". Ha jugado ésta, más bien, una función correctora, y una vez que la justicia ha llegado a equilibrarse integrando más verdaderamente todos los sectores o todos los datos de la conexión comunitaria, entonces va desapareciendo, va cayendo en desuso, paradójicamente.

Esta atención a las conexiones comunitarias se hace, por último, atendiendo a los equilibrios entre sectores y entre clases sociales. Entre sectores de actividad; y entre clases sociales, estamentos y modos de vivir de las personas.

La segunda característica nueva que podríamos analizar desde el punto de vista sobre la justicia y el de las formulaciones normativas es la introducción de una preocupación prospectiva, más a menos declarada, consistente en una positiva tendencia a mirar hacia adelante. Esto es una cosa muy importante en relación con el concepto mismo del desarrollo. Por ejemplo, en la consideración del mérito personal peculiar de la justicia distributiva, al revalorizar los criterios de justicia distributiva, se hace colación de la historia del sujeto cuyos méritos se miden, y se hace un juicio de las posibilidades de merecimiento social que este individuo va a tener en el futuro. Se hace intervenir aquí la dimensión temporal, de tal modo, que se puede decir que la consideración retrospectiva y prospectiva, es inmanente a la formulación de un criterio de justicia distributiva. Porque hay que atender al mérito, o sea, al rendimiento a la comunidad.

En otro aspecto, al considerar la complejidad de las operaciones económicas, observamos que las prestaciones nunca se dan simultáneamente, dentro del tráfico moderno, sino que se dan dentro de un proceso de in-

tercambios económicos, donde muchas veces intervienen factores enormemente heterogéneos entre sí, y donde se pueden prever muchísimas posibilidades de llegar al equilibrio entre las prestaciones atendiendo a los interesados. Por lo tanto, hay que prever un plazo, hay que dar, forzosamente, un período de tiempo dentro del cual tenemos que suspender el juicio de equiparación y esperar a que se haya consumado un determinado proceso que muchas veces está, en principio, indefinido. Solamente podemos calcular convencionalmente (eso también está en relación con el concepto de Plan y de desarrollo mismo), podemos separar los períodos (cuatro, cinco o siete años), pero no es más que un corte trasversal arbitrario (prácticamente, que sirve para entenderse los científicos de la sociología y de la economía, etc.), dentro de un proceso que realmente no se puede dispersar ni se puede entender separadamente.

En otros campos también se estudia en proyección histórica la entidad de los intereses comunitarios: políticos, económicos, etc. Hoy día, en todos los aspectos del desarrollo social, se tiende a instrumentar para el futuro los intereses presentes que se quiere hacer permanecer; por lo tanto, la actitud prospectiva es esencial a los criterios normativos y a los puntos de vista sobre la justicia. Pero cada vez más esencial, en cuanto que la postura quiere ser más razonada.

Por otra parte, los criterios normativos, tienen que tener en cuenta las necesidades sociales a plazo medio y largo. Hoy día, no se hace un Plan arbitrariamente, por fines políticos o lo que sea; se hace por pura exigencia de las necesidades sociales. Por tanto, los criterios normativos y el punto de vista sobre la legalidad que se tiene que determinar en cada momento no puede salirse fuera de estas previsiones de necesidades, de tal modo que estas previsiones de necesidades son las que, conscientemente, se concretan al tener que formularse un criterio normativo.

Vamos a ver de qué modo, la atención a las conexiones comunitarias en la introducción de una prospectiva social más o menos detallada, repercute en las otras estructuras del Derecho.

En la primera, o sea, las conductas jurídicas, introduce valoraciones homogéneas.

Estas valoraciones homogéneas se refieren a un valor común, que es la productividad social; este dato no ha sido estudiado muy explícitamente, incluso ni por los filósofos del Derecho y, sin embargo, es el dato más elemental para poder realizar cualquier juicio acerca de la justicia. Porque no se puede comparar el mérito ni la cantidad de valor atribuible a cada conducta o a cada cosa o hacia cada actividad, si no hay una posibilidad de valorarla, de someterla a una medida homogénea.

Esta posibilidad de introducir valoraciones homogéneas se produce entre unas clases y otras, entre unos sectores de la actividad y otros, entre unas profesiones y otras, y, fuera ya de los esquemas estrictamente profesionales, en todos los niveles de la actividad social. Por lo tanto, se replantean nuevos problemas de justicia conmutativa, de justicia distributiva y de justicia legal, en todo el conjunto de las conductas jurídicas.

En la institucionalización de las conductas, o sea, en la sanción jurídica (que es la tercera estructura que habíamos convencionalmente señalado) repercuten estas nuevas características de los criterios normativos. Repercuten, por una parte: creando organismos de participación y de información como medios de circulación, necesario para trasladar datos que las personas deben conocer, tanto en su actividad económica como en su actividad política, en su actividad cultural, en toda clase de actividades que requieran cierta toma de posición personal. Intervienen también en la institucionalización reformando todos los medios de comunicación existentes y tendiendo a crear otros nuevos, e incluso a organizar los intereses de las personas para hacer prevalecer alguna manera de comprobar los datos comunicados dentro de la comunidad. De este modo también se conecta más unitariamente a las instituciones entre sí, ya dentro del ámbito regional y local, así como en el ámbito nacional (que por una parte se está haciendo más pequeño, pero por otra parte se hace cada vez más intenso al especializarse técnicamente sus funciones), y también por encima de los Estados en los planos internacional y supranacional.

En cuanto a la configuración de las legalidades (de la legalidad nueva, de las nuevas reglas jurídicas objetivas), la influencia mayor de los criterios normativos y de los nuevos puntos de vista sobre la justicia (o de los nuevos caracteres, mejor dicho, de los puntos de vista sobre la justicia), influyen, sobre todo, rompiendo el fetichismo positivista. Por una parte se diversifica el origen y la jerarquía de las leyes. No todo lo que se ha dicho de una ley estatal se puede decir ya de todas las leyes que vamos conociendo; ni son todas tan respetables, en cuanto que no todas emanan del órgano legislativo supremo, etc., ni todas son tan inviolables que pudiéramos sacralizarlas atribuyéndoselas a poderes supra-humanos, o extraordinarios, etc. El origen se va diversificando y se va conociendo. Además se va jerarquizando, cada vez más, su procedencia; por lo tanto, hay reglas jurídicas cuyo origen es, dentro del nivel legislativo, muy humilde, muy bajo dentro del complejo normativo.

Por otra parte, se va conociendo su modo de realizarse y se pueden analizar las influencias valorativas y, por tanto también los prin-

principios normativos que se van concretando en la legislación efectiva.

También tiende a romper el fetichismo positivista el estudio de la dualidad Derecho natural-Derecho positivo, a través del juego de los principios y de las conclusiones positivas; a través del juego de las necesidades sociales y de su grado de necesidad: cuando una regla jurídica está en un grado máximo no sólo ya de mera conveniencia, ni siquiera de utilidad racional, sino de necesidad esencial para el desarrollo colectivo, nos encontramos con una norma iusnatural.

III. Con esto vamos a ver las características de esta tercera estructura que señalábamos como la institucionalización de las conductas y el funcionamiento de las sanciones jurídicas.

Aquí vemos dos características nuevas, que son: la liberalización y la especialización. La liberalización, simplemente indica que el nuevo tipo de institucionalización personalizante tiene que permitir, sobre todo, iniciativas creadoras (toda iniciativa creadora debe poder encontrar su cauce). Esto es posible desde muchos puntos de vista: donde hay que atender, en primer lugar, las propias posibilidades de las personas. Esta liberalización, tiene que atender a la mayor educación de los individuos. Solamente puede darse en un proceso que implique una mayor educación de los individuos. Tiene, también, que organizarse dentro de una mayor concreción de la responsabilidad de las actividades, concretamente de las organizaciones profesionales. Por lo tanto, reorganizando y descentralizando ese tipo de responsabilidad que impediría a cada institución tecnificarse y especializarse estrictamente en su función social más interna, más fundamental. Consiguientemente se concede, en esta liberalización, cierta autonomía a las organizaciones profesionales, pero al mismo tiempo que se les está concediendo cierta autonomía se va controlando mediante una publicidad estatutaria a las profesiones mismas y en general a todos los portadores u organizadores de iniciativas creadoras, para que no desvirtúen las funciones sociales a que corresponde su actividad. Esta función técnico-jurídica de control es la propia de la especialización funcional dentro de la sociedad del Derecho, o sea, es la función propia de la institución jurídica.

En cuanto a la especialización de las instituciones, se trata de una especialización técnico-política de la Administración Pública, sobre todo de la Administración Pública, dado que un sistema de sanciones jurídicas sólo puede ser establecido (ya para el control, ya para la compensación en forma de penas, etc., dentro de un sistema de medidas y contramedidas), por una Administración pública. Y esta especialización tiende a aumentar directamente la función de control efectivo de tal modo que

se va tecnificando bajo el aspecto de órgano "controlante" (es un barbarismo horrible) de varias maneras, por ejemplo: buscando una productividad social mediante los planes a largo plazo. Una comprobación de este método, es ver que precisamente, la Administración Pública, es la protagonista de los planes a largo plazo; de todos los planes que se montan en cualquier régimen político. Siempre la principal "protagonista" material, pudiéramos decir, es la actividad económica misma, que es quien tiene que llevar el peso y tiene que distribuirse los métodos de producción y los repartos de los costos, etc. Mas opera a impulsos y bajo el arbitraje de la función pública.

En segundo lugar, permitiendo que la evolución institucional del Derecho privado dependa más estrechamente de los intereses privados, tenemos otro aspecto de esa misma tendencia de autonomía que veíamos en la liberalización. Pero, al especializarse las instituciones jurídicas en la función de control, es el crecimiento de la capacidad judicial como órgano de control de los intereses privados quien a su vez se va incrementando progresivamente, al mismo tiempo que la Administración Pública va dejando a las personas, simplemente a los organismos capaces de tener iniciativas creadoras, esta función positiva, directa, del incremento de las actividades sociales.

Por otra parte, esta especialización de la Administración Pública en la función de control, sólo puede hacerse a expensas de permitir que las asociaciones de todas clases, representen los intereses de sus asociados en un nivel público. Este es un movimiento también correspondiente a nuestra edad e incluso desde León XIII la doctrina social de la Iglesia se constituye como uno de los principales puntos de referencia más continuados en esta dirección.

Veamos ahora como estas características de liberalización y especialización de las instituciones jurídicas van repercutiendo en las otras estructuras del Derecho. Por ejemplo, en las conductas jurídicas, desde luego, reorganizando el "*consensus* social espontáneo". La posibilidad de dejar la iniciativa es también posibilidad de promover un nuevo "*consensus* social" que tiene que ser reorganizado. Por otra parte, se van aclarando las posiciones respectivas de estamentos, clases y profesiones. Al crearse de algún modo su propia legalidad, vamos a decir "una legalidad funcional", no procedente de la autoridad, se van aclarando sus posiciones respectivas; se van aclarando, por tanto, las responsabilidades recíprocas y con ello la posibilidad de control de la Administración Pública, que conoce las manifestaciones de los interesados y de los grupos de presión. Estas responsabilidades recíprocas, aparecen no sólo entre sí, sino tam-

bién frente al bien común de la comunidad, así como respecto a los derechos y a la participación en la definición y en el disfrute del bien común por todos los sujetos jurídicos de la comunidad.

En cuanto a la formación de un punto de vista sobre la justicia y de criterios normativos, repercuten también sobre ellos estas características de las instituciones, y estas nuevas características de la institucionalización, por permitir adquirir cauce espontáneo a las aspiraciones y a las organizaciones de los individuos y de los grupos, haciendo posible la formación de instituciones intermedias. Por otra parte se incrementan las posibilidades de diálogo social, porque, mediante esa aclaración de las posiciones respectivas, los razonamientos sociales, que son las manifestaciones de los valores que se pretende imponer o que se defienden, aparecen de una manera más clara, y posibilitan el diálogo social, facilitando las comparaciones y los juicios de valor. Por otra parte, este resultado proporciona, tanto a la función judicial como a la función administrativa, un medio social donde hay mayor claridad y, por lo tanto, se puede proceder mejor al resolver y arbitrar conflictos de intereses. Y aparte de esto, se va centrando cada vez más el valor jurídico sobre las actividades, sobre el tipo de valores que siempre son efecto de una actividad personal, más que efectos de cosas pasadas hace largo tiempo, o de una propiedad de origen familiar, de algún privilegio estamental, situación profesional, etc.

En la formación de legislación y formulación de reglas jurídicas objetivas, estos criterios de que hablaba, que eran: la liberalización y la especialización de las instituciones jurídicas, influyen, por una parte, haciendo que la legislación cada vez consista más en principios institucionales y en reglas generales que en reglas más específicas y concretas. Ello repercute también en una mayor capacidad funcional, dentro del juego procesal, de los Jueces; y, también, dentro de ese mismo juego procesal, mayor iniciativa de los interesados. Se permite, además, poner en juego con claridad los principios de orden público y los principios de bien común general, para poder arbitrar entre unas oposiciones de intereses que previamente se han podido valorar más certeramente porque se han organizado de una manera más espontánea.

Por otra parte y desde el punto de vista de los juristas, se permite mayor eficacia a la doctrina como criterio directo de solución y de interpretación, o sea, como fuente de Derecho; y en otro aspecto, también se estimulan las reformas legislativas postuladas por los diferentes sectores del país necesitados de iniciativas, al poderse organizar los sectores más necesitados de cambio social, y así también se ponen en marcha las

reformas legislativas a una velocidad mayor, por ejemplo, atendiendo al sector rural y al sector obrero que suelen ser en todos los países, sin duda, los sectores menos favorecidos por el sistema normativo común.

IV. Por último, vemos las características que adquiere esta cuarta estructura que observábamos dentro de la realidad jurídica: la legislación y el conjunto de las reglas jurídicas objetivas. Las características que tendría para acomodarse a una sociedad en desarrollo, serían: en primer lugar, el centrarse en las grandes decisiones políticas y técnicas de la convivencia; en segundo lugar el estar dinamizada, más bien que estática, dinamizada con arreglo a los intereses concretos de la comunidad.

En cuanto al punto primero, veríamos que, las grandes decisiones, políticas y técnicas, acerca, por ejemplo, del control financiero de las actividades, tendiendo a definir las finalidades generales de la sociedad y los programas comunes a largo plazo, se realizaría de varios modos. Vemos que se está realizando, técnicamente, permitiendo una gran elasticidad y diversificación de las disposiciones de rango inferior al supremo rango legislativo. Por otra parte, adquiriendo una nueva condición de servicio para una libertad activa, no para una mera libertad pasiva, de tal modo que se interpreta la legalidad, como una facilitación de iniciativas de cuya síntesis se obtenga un método concreto de realizar válidamente tales iniciativas. Y, por lo tanto, habría que limitar el que fuera interpretada como mera restricción de libertades (El aspecto de las libertades “negativas”), sino que hay que entenderla como método para libertades “positivas”.

Por otra parte, hay un elemento que al centrar a la legalidad solamente en las grandes decisiones políticas y técnicas de la vida social habría que tener en cuenta, sobre todo, las posibilidades de obtener y de mantener la vigencia, la plena vigencia de todas las disposiciones legisladas. Esto sólo se puede hacer reglamentando únicamente aquellas funciones que la Administración, en cada momento, pueda conocer, pueda controlar y pueda hacer cumplir. El sentido que tiene la legislación desde ese punto de vista de centrarse cada vez más en los asuntos más fundamentales en las decisiones políticas y técnicas importantes, no procede tanto de querer atender a todas las funciones, como de poder conocer, poder controlar y poder hacer cumplir todas las disposiciones propias de cada grado de la legalidad. Que sea la propia Administración Pública quien sea consciente de aquello que puede legislar a nivel de Ley para que la validez formal de todas las leyes lleve consigo una real vigencia de las mismas.

Por otra parte, la legislación de un Estado o de una sociedad en des-

arrollo, tiene que estar dinamizada con arreglo a los intereses concretos de la comunidad. Esto se puede hacer mediante la mayor publicidad de su proceso y de sus incidencias técnico-políticas, como parte de la propia estructura de la sociedad, siendo conocidos cada vez mejor como función de toda la sociedad y, por lo tanto, interesando en sus conocimientos a toda la sociedad. Permitiendo también dar ocasión de manifestación tanto a las decisiones sociales de los grupos que tienen intereses en producir los cambios legislativos, como a los grupos que tienen interés, positivo o negativo, de hacer cumplir las leyes, etc. Si hay un proceso en el que los distintos grupos han tomado una posición consciente y pública, respecto a la conveniencia o no conveniencia de determinadas leyes, en el caso de que una ley determinada ha sido aprobada, también se puede saber de antemano a dónde hay que enfocar los mecanismos de control para garantizar su cumplimiento.

Por otra parte, hay que instalar el principio de que de todo procedimiento judicial podría ser llevado, de quererlo hacer uno de los interesados, a la jurisdicción judicial ordinaria. Esto es un punto de vista muy importante, porque se entiende que la jurisdicción judicial ordinaria está pensando en los intereses más generales de las personas; y una estructuración de las jurisdicciones, que no permitiera esta apelación, no como apelación al Rey, sino como acogimiento a la jurisdicción ordinaria, no garantizaría, en ningún caso, que dentro del proceso se iba a llegar a una sentencia, a una solución equitativa para todas las personas interesadas, al menos para alguna de ellas; de tal modo que habríamos de ver que en cuanto al interés peculiar de las jurisdicciones extraordinarias, que no son la jurisdicción ordinaria, este interés solamente es verdadero interés público cuando es también interés de los propios interesados, de los propios afectados en la jurisdicción.

(Creo que es un punto de vista poco generalizado en España, pero, por ejemplo, es uno de los que contiene el informe del "Comité Armand Rueff" acerca de la jurisdicción francesa).

A pesar de que las otras jurisdicciones especiales puedan ser más competentes desde el punto de vista profesional no por ello representan mejor y garantizan mejor los intereses de los valores personales y sociales en su conjunto, los cuales por obedecer a una base más general, están planteados para la defensa de los intereses más fundamentales de las personas y de la comunidad real.

Por otra parte, y esta es una advertencia aplicable expresamente al sistema español, creo que también esta mayor publicidad de la legalidad y este mayor dinamismo de la legalidad con arreglo a los intereses con-

cretos debe realizarse también con un automatismo mayor para la eficacia de los derechos de petición y para los recursos extraordinarios de legislación, en sentido de prever determinadas disposiciones, de tal modo que se ponga en marcha casi automáticamente el estudio, por las comisiones legislativas correspondientes, de esas peticiones. Naturalmente debería seguirse un proceso de publicidad tal que se pudieran fijar las posiciones de los distintos sectores afectados.

Estas características, la especialización y el dinamismo de la legislación de una edad de desarrollo, van repercutiendo a su vez en las otras estructuras que veíamos en el Derecho. En la estructura de las conductas jurídicas por una parte, dando mayores poderes de iniciativa al interpretar las leyes más como métodos para la libertad que como restricciones de la libertad. Y dando también mayor responsabilidad personal y más perfecto control, por insistir no tanto en aquello que las personas deben de hacer como en el modo de dar cuenta al control de la Administración Pública del uso de su libertad.

Tal sistema legislador influirá en la estructura de los valores jurídicos y de los criterios normativos dando mayor implicación a los intereses privados entre sí, tanto en la forma de armonización como en la forma conflictual, pero dando mayor implicación mutua, también, a todos los intereses privados respecto al bien común, porque se refiere a los principios más generales de la política y de la ordenación técnica de la sociedad y, por lo tanto, aparecen mucho más las conexiones directas que hay entre los intereses particulares y el bien común, precisamente por no bajarse a detalles.

De otra parte, acusarían los criterios normativos mayor sensibilidad social ante las normas obligatorias, porque las tomas de posición se verían, tanto en el proceso de la formulación de las leyes, y de la preparación de las leyes, como en la posibilidad de que todos los sectores interesados pudieran tener opción a poner en marcha el mecanismo legislador y, por lo tanto, se incrementaría la sensibilización social, y consiguientemente también la formación social de las personas. En la estructura de la institucionalización jurídica y de los mecanismos sancionadores, veríamos que, el entender la legalidad como una legalidad más bien dinámica y más bien restringida, por atenerse sólo a los grandes principios programáticos, veríamos que haría posible aclarar, dentro de las instituciones jurídicas mismas, la distinción entre los fines a largo plazo y los medios técnicos. Estos factores, dentro de la teoría institucional del Derecho, están casi siempre confusos, porque la legalidad es considerada casi como un producto institucional, y no se recoge esta referencia a dis-

tancia de una legalidad que pudiera concretar simplemente las finalidades lejanas, o sea, los valores a largo plazo, de tal modo que las normas que no gozaran de esta forma más solemne de la ley fueran consideradas como medios técnicos de la institución. Lo cual, por otra parte, haría imposible que se pervirtiera la finalidad institucional, suplantando los medios a los fines, lo cual es el mayor riesgo que corre toda institución.

De este modo también habría mayor claridad en los valores sociales representados en la institución, al identificarse con los fines programáticos de la legislación y también con los proyectos a largo plazo. Así quedan las personas más implicadas directamente en los medios técnicos, o mejor dicho, pueden tener mayor intervención cada vez en los medios técnicos, porque éstos quedan desacralizados respecto a toda la categoría unitaria de la legislación, y resulta de ello que las personas concretas tienen mayor oportunidad de intervenir directa y personalmente, y de influir sobre el desarrollo de las instituciones.

Por otra parte, claro, también las responsabilidades, las libertades, los méritos de los hombres públicos tanto como de las organizaciones de los intereses privados podrían aclararse más cada vez, por medio de esta distinción, dentro de las instituciones, entre los fines a largo plazo y los medios técnicos.

Las organizaciones de intereses privados suelen tender, generalmente, a los plazos cortos; la misión de los hombres públicos, suele tender, sobre todo, a los valores a largo plazo, a las finalidades programáticas, etc. Se podría ver continuamente el equilibrio entre la responsabilidad del hombre público ante los intereses privados y concretos de cada día y la sujeción que deben tener los intereses de cada día a facilitar, a acondicionar el desarrollo ulterior de las finalidades básicas de la institución.

Yo veo que este tipo de valoración jurídica de las instituciones tiende a procurar, promover, encauzar la posibilidad de iniciativas en los distintos sectores y en los distintos hombres que están en una sociedad, y a garantizar la personalización del Derecho, de tal modo que, todas y cada una de las instituciones, así como la legalidad, las sanciones, etc., estén tocados y afectados por este ambiente personalizante que impida la deshumanización del Derecho.

De todos modos yo no creo en las contraposiciones dentro de la realidad, contraposiciones que sean definitivas y sean eternas o estáticas. Yo veo que son momentos de un proceso, que son puntos de vista, que hay un factor que ahora influye más, más tarde influye menos, y que la "legalidad" de la ley siempre realiza un nivel de justicia formidable que muchas veces no apreciamos porque vemos

que se da ya una diferencia de nivel, una pequeña deficiencia en ese nivel de justicia que quisiéramos, aunque el aspecto positivo y el aspecto generador de justicia que tiene toda estabilidad de ley, etc., es inmenso, formidable. Lo que pasa es que casi siempre estamos buscando o apreciamos los defectos en eso, en las deficiencias, que nos parecen como vicios, como durezas, como deficiencias de justicia que siempre hay y se procura evitar en el futuro.

En una sociedad, posiblemente siempre habrá una lentitud o una falta de presencia de la ley cuando sea necesaria, y acaso una presencia cuando ya no es preciso, ya que el tema que se trata es el tema de una sociedad en desarrollo y, por tanto, la ley, ha de ir al paso, a ese andar de la sociedad...

Ese desajuste es peculiar del Derecho, pues el Derecho siempre llega tarde. Llega tarde para los primeros síntomas. Sólo se organiza cuando determinados actos pasan a ser realidades o realizaciones en masa, o al menos en gran cantidad. Y a veces, entonces, la realidad se empieza a escapar en otro sentido de tal modo que ya no se la llega a abarcar exactamente. Esto pertenece a la estructura histórica del Derecho, y por eso una de las características que ya asigno a la estructura de la legalidad, es el dinamismo. Que quiere decir precisamente esto que sucede, y acompañada con la otra característica, que es el atenerse a los temas centrales y más generales, porque los temas generales y más centrales, duran más, mientras que las derivaciones y aplicaciones diversas deben quedar a cargo de regulaciones de otro orden, de un orden que sea más empírico, más pragmático, más para la acción determinada de cada día, y no someter la ley de máximo nivel a este proceso de desgaste que han criticado todos nuestros juristas y desde luego todos los filósofos del Derecho, a este proceso de motorización del Derecho, que no es más que una motorización de la ley. Es obligar a la ley a acomodarse a las circunstancias concretas, pensando que con disposiciones generalísimas se pueden seguir todos y cada uno de los pasos de un proceso, de una evolución. Por el contrario, hay que reservar la ley para su función: la más genérica que siempre ha tenido y que es la que debe tener; y concretar la misión de la ley en la apertura de cauce a las iniciativas particulares y el perfecto control de la Administración Pública, representando a los intereses públicos pero por los procedimientos que sean precisamente eficaces, eficientes, dado el modo de funcionar la responsabilidad social, y adaptando su desarrollarse a la velocidad de desarrollo de esa propia sociedad. Solamente con esos medios técnicos que hoy día la Administración tiene (de control, de reconocimiento y de análisis) se puede cum-

plir la función de la ley, esta función que no se puede realizar ya multiplicando esas grandes generalizaciones, ni haciendo ascender al nivel supremo de la jerarquía legislativa las disposiciones que mañana o pasado mañana ya no van a estar vigentes por falta de materia porque la materia se ha encauzado en otra dirección, y que si se quisieran imponer llegarían tarde y mal. Sería contra naturaleza. Yo veo eso así, y por eso el análisis de estas dos características: primera centrarse sobre los temas más generales de tipo programático, y segunda, dinamizarse, mediante su diversificación jerárquica y el empleo de cada medio legislativo, de cada medio regulador más adecuado al tiempo histórico del proceso social, sin implicar toda la legalidad en un nivel tan alto que lleve consigo una inadecuación casi instantánea desde el momento en que se promulga.

Aparte de que eso es una pretensión límite, porque el Derecho siempre va después, al menos en nuestras sociedades. Pero en la medida de lo posible, estimo que por medio de esta descentralización de la función legislativa y de su dinamismo, se puede conseguir, y se debe alcanzar, no quedarse atrás ante las necesidades de la vida social a fuerza de querer seguir las cada paso por cada uno de sus senderos. Basta con seguir las grandes direcciones de marcha señalando y controlando los límites de accesibilidad de la actividad social para que no se precipite en algún barranco inviable y nocivo para la sociedad.

Cuando yo hablo de esta función pública y de su misión de largo plazo me refiero a este tipo de mentalidad propia de lo que se llama "la clase política". Una cosa que se ha desvalorizado tanto, o se ha pretendido desvalorizar como un fracaso, etc., pero que no consiste más que en una organización de esta virtud, que no coincide, precisamente, ni con la justicia ni con las otras virtudes corrientes de "andar por casa" sino con la reina de las virtudes, con la magnanimidad. La magnanimidad, es el arte de saber jugar a largo plazo.

El magnánimo, no es un manirroto, es un hombre que ahora es generoso porque sabe que su generosidad producirá mucho más adelante.

Pues bien. Ese tipo de visión: de mentalidad propia de "la clase política", la que encarna el valor de la magnanimidad, esa es la que digo yo que es la protagonista de los planes. Es esencial que, desde el momento en que existe un Plan, las estructuras privadas se sienten inclinadas a servir mucho más fuertemente y mucho más directamente para producir o consolidar los bienes comunitarios, en forma de servicios productivos de la comunidad, que no tendrían realización fuera de esa organización del Plan. Se les obliga a rendir contando, cuantitativamente

y cualitativamente, con personas en las que no pensarían si estuvieran fuera de esa amplia iniciativa organizadora del Plan. Desde ese punto de vista, desde luego, la protagonista, para mí, es esta función pública, fijándome más en la política que en la meramente administrativa. El protagonismo privado se refiere a la actividad productiva en el aspecto económico. El protagonismo público se refiere a la expansión social de los beneficios del incremento económico, la cual expansión no puede resultar más que de los efectos a largo plazo del incremento de la actividad económica privada. Por ello, el resultado a largo plazo es sobre todo de promoción social, y es en este aspecto donde la función pública protagoniza el Plan de desarrollo.

En general yo vería que la clase dominante no coincide con la clase política; porque la clase política está tanto en las clases dominantes como en las dominadas, e incluso puede proceder de las clases dominadas aunque sea pagada por las dominantes. Y, por lo tanto, creo que ya sería una cuestión de exacta apreciación, y de discutir efectivamente.

Es más, creo yo que la existencia misma de un Plan va contra los intereses de la clase dominante, porque tiende a desfasar la clase dominante dentro del mismo proceso. Le va a hacer ir perdiendo controles más numerosos y más importantes cada vez.

Lo cual, quiere decir que, si por una parte es un poco ingenuo hablar de que la clase dominante, en la función pública, sea protagonista, lo cual no ocurre siempre claramente, sin embargo, sí tiene cierto realismo el hablar de esta función precisamente en relación con un Plan, porque en relación con la existencia de un Plan, la clase dominante, seguirá siendo dominante, pero menos, de otra manera, por cierto tiempo, y seguramente cambiará de estructura y de métodos.

Quiero decir que se introducen factores que no se sabe donde van a ir a derivar, pero desde luego no harán que permanezca la misma estructura.

Entonces se podría hablar de una mayor racionalización de la orientación política. Por consiguiente, una mayor racionalidad en el cumplimiento del Poder, de esa clase dominante.

No obstante, ¿no hay que preguntarse por qué han surgido esos planes de desarrollo, en la postguerra última? ¿No puede ser, hasta cierto punto, que una función latente de esos planes de desarrollo sea precisamente la crisis del nacionalismo? Es decir, la crisis del concepto de nación como elemento de cohesión nacional y la busca de otro tipo de cohesión a través de una proyección del poder político hacia un desarro-

llo interno de la comunidad. Es decir, ¿no puede ser que aquí exista un fenómeno de este tipo?

Yo veo ahí una hipótesis muy interesante. Pero no creo que sea la única razón el agotamiento de los nacionalismos. Porque incluso puede suceder lo contrario, como en Rumanía, donde el proceso nacionalista crece causado por el Plan. Muchas veces el Plan de desarrollo en países no europeos, es toma de conciencia de un verdadero nacionalismo que no han tenido hasta ahora.

Y por otra parte veo que con toda evidencia tiene una realidad y una intencionalidad política enorme. Simplemente porque el Plan de Desarrollo viene a materializar a cada uno de los sujetos jurídicos la cantidad y calidad de bienes mediante los cuales éste puede concretar cada uno de los derechos que se le garantizan en las constituciones y en las declaraciones de derechos. Simplemente de este modo: distribuyendo a cada sector la cantidad de dinero que va a tener para poder remediar sus necesidades y, por lo tanto, para dar cumplimiento efectivo a esos derechos que le están concedidos en las declaraciones.

Yo creo que desde ese punto de vista el Plan es algo así como una superconstitución, en cuanto que viene a dar contenido material y modos de realizarse a los valores constitucionales y a las realizaciones políticas proyectables desde los mismos.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

PODER ECONOMICO Y SOCIALIZACION

Se reconoce hoy generalmente que en las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, que impusieron el triunfo del liberalismo, la clase realmente triunfante fue la de los propietarios, especialmente la burguesía de industriales y comerciantes. Resulta curioso observar, que semejante resultado pueda explicarse ideológicamente partiendo de una versión del Derecho natural. Tanto Locke como Rousseau, los autores más influyentes de la revolución liberal, parten de un estado de naturaleza o estado natural en que el hombre ya posee derechos y propiedad privada. Cuando los individuos deciden reunirse para constituir la sociedad civil o política, lo que pretenden primordialmente es afianzar y salvaguardar sus derechos, protegiéndolos con la garantía del poder político. Entre esos derechos, afirma decididamente Locke, se cuenta principalmente el de la propiedad privada. La consecuencia es obvia: quienes estén en posesión de esa propiedad pueden aspirar a que el Estado se la conserve y proteja.

No obstante, el liberalismo profesó la doctrina de la igualdad. Pero, se entiende, la igualdad ante la ley, la igualdad jurídica y política. Porque las desigualdades naturales son un hecho anterior a la ley civil, que ésta no puede menos de aceptar y que ni siquiera podría cambiar. De manera semejante, los derechos "naturales", inherentes al individuo, son algo previo a toda ley positiva, y ésta no puede hacer otra cosa que respetarlos y protegerlos: esos derechos son "inalienables y sagrados", como dice la introducción a la "Declaración de derechos" del año 1789. Es más: "la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre", dice el artículo segundo de esa misma declaración. Sobre esta base proclama el liberalismo la igualdad, la igualdad ante la ley. La desigualdad está en un estrato previo y más profundo. Anatole France ha ridiculizado con amargura esa igualdad: "La ley en su mayestática igualdad prohíbe, tanto a los pobres como a los ricos, mendigar a la puerta de las iglesias, robar pan y dormir debajo de los puentes".

Ahora bien, no debemos menospreciar ligeramente la idea de igualdad que profesa el liberalismo. Es posible que su intención preponderante fuera cohonestar y justificar los intereses de las clases triunfantes en la revolución liberal. Pero, como nos ha enseñado la filosofía de Hegel, "en el momento en que el interés invoca a la idea se entrega por su parte a la lógica de esa idea, que a partir de tal momento se desarrolla atendida a su propia ley, posiblemente aun en contra del interés que la invocó para ponerla a su servicio". Esto es lo que ha ocurrido con la idea liberal de la igualdad jurídica y política. La experiencia ha demostrado demasiado evidentemente que no es posible lograr esta igualdad jurídica y política haciendo caso omiso de las desigualdades naturales que están en su substrato. Podía una época dominada por el individualismo pararse en la ponderación de las excelencias de la propiedad privada para la personalidad individual. Es cierto que ya Babeuf extrajo la consecuencia de que tales excelencias deberían aplicarse a *todas* las personas; pero el poco éxito de sus ideas demuestra precisamente la mentalidad individualista de aquella época. En cambio, una época de socialización, como sabemos ya que es la nuestra, no sólo se fija en el hecho de que unos disfrutan de las ventajas de la propiedad, mientras que otros carecen de ellas, sino que no puede menos de fijarse también en las repercusiones que esa propiedad privada tiene en las relaciones sociales, jurídicas y políticas, entre las personas que poseen propiedad y las que carecen de ella.

En nuestra época, pues, se da por descontado que la propiedad proporciona un poder económico y que éste influye y determina el poder jurídico y político. La desigualdad económica engendra la desigualdad jurídica y política. Quien pretenda salvaguardar ésta ha de contar con la primera y procurar intervenir en ella. En esa pretensión coinciden hoy en día todos los que no se dejan llevar aún por tendencias irracionales, más o menos legitimadas con concepciones transindividualistas. Por eso, a nuestro entender, hay una unidad esencial, fundamental, entre los dos grandes sistemas socio-económicos que se disputan en la actualidad el control de la marcha de la sociedad occidental: el neoliberalismo y el socialismo democrático. Aun cuando se diferencien a su vez profundamente en cuanto a los procedimientos.

El neoliberalismo entiende que se ha de mantener firmemente el postulado de la propiedad privada. La miseria del capitalismo—nos dicen los neoliberales—no estriba en que unos pocos tengan capital, sino en que los otros no lo tienen, y son, por ello, proletarios. En consecuencia, los neoliberales fomentan el reparto de la propiedad en amplios

sectores, y procuran el bienestar y desarrollo de la vida económica asentada sobre la pequeña propiedad, como la agricultura y la artesanía. En segundo lugar, los neoliberales se mantienen fieles al sistema de la libre competencia, de la economía de mercado libre. Entienden, como Wilhelm Röpke, que “la libertad económica es, sin duda, una forma esencial de la libertad personal”¹. Pero precisamente por esto creen que no se puede seguir el camino del liberalismo clásico, de abandonarlo todo a su marcha natural, sino que hay que luchar por defender y restaurar la auténtica libertad económica. De aquí la legislación encaminada a evitar los monopolios y las grandes concentraciones de capital, la vigilancia sobre el mercado para garantizar las condiciones de libre competencia, e incluso la intervención estatal—pero conforme a las normas y el sentido de la economía de mercado—y la planificación económica en los sectores en que sea imprescindible.

En cambio, el socialismo cree necesario contar con métodos más radicales. Puede ser incluso necesario llegar a la supresión de la propiedad privada en cuanto a los medios de producción: el grado en que haya de ser colectivizada o nacionalizada es cuestión de oportunidad y ha de ser objeto en cada caso de una consideración concreta. Pero el entusiasmo por esta nacionalización o colectivización ha desaparecido a la vista del resultado de las realizaciones soviéticas. No basta que la propiedad esté colectivizada para que esté realmente al servicio de todos los miembros de la colectividad. La propiedad colectiva rusa, nos dicen ahora los socialistas, “no está al servicio de la sociedad, sino del poderío nacional”. Por eso los socialistas insisten más que en la nacionalización o socialización de la propiedad, que al menos en gran parte ya consideran lograda, en que la propiedad sea social, es decir, que esté efectivamente al servicio de los miembros de la sociedad. Para ello los socialistas exigen el control democrático de la propiedad de los medios de producción y de su gestión. Finalmente, son partidarios de una amplia planificación de la economía, en vistas a que ésta satisfaga efectivamente las necesidades humanas.

En la práctica política las dos tendencias, la neoliberal y la socialista, se entrecruzan y se influyen mutuamente, lo que ha dado como resultado que la discusión se centre hoy más en cuestiones de grado y de oportunidad que de principio. La socialización o colectivización de la propiedad de los medios de producción está admitida de hecho por todas

(1) RÖPKE, W.: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Zurich, 1942. Traducción española de la primera edición suiza. Madrid, 1956.

las constituciones que presiden hoy la vida jurídica de los países del occidente europeo.

Así, la Grundgesetz alemana establece en su artículo 15: "las tierras, los tesoros naturales y los medios de producción pueden pasar a ser propiedad colectiva, o a formar parte de otras formas de economía colectiva, para los fines de la socialización, en virtud de una ley que regule la clase y la cuantía de la indemnización. Para la indemnización rige el artículo 14, párrafo 3.º, enunciados 3 y 4". Entre la doctrina alemana tal vez haya sido un trabajo de Helmut K. J. Ridder² el que más ha contribuido a fijar el concepto de socialización como categoría distinta e intermedia entre los de expropiación y confiscación. En él se establecen estas tres categorías: expropiación, socialización y confiscación, en orden de gradación. Los bienes que soportan la socialización son de muy distinta clase que los que se someten a expropiación. Los fines de una y otra son también distintos. Frente a los positivos de la expropiación: servir a la construcción de una obra, a la gerencia de un servicio público, prevalecen los negativos: el peligro que supondría dejarlos en manos de los particulares. También el Prof. T. Maunz, en su conocido Manual de Derecho Político, da resueltamente acogida a la independencia de la socialización respecto a la expropiación y la califica como una "institución jurídica de índole especial". Consiguientemente con esta configuración autónoma de la socialización, cabe también hablar de un tratamiento especial con respecto a ella en lo referente a la indemnización correspondiente, que ocuparía una posición intermedia entre la que se aplica a la expropiación y la de la confiscación, y así lo sostiene efectivamente Helmut K. J. Ridder. El hecho de que la Grundgesetz remita en el artículo 15 al artículo 14, párrafo 3.º, enunciados 3 y 4, que determinan las condiciones de la indemnización: "la debida ponderación de los intereses de los afectados y de la colectividad" y que "en caso de conflicto por el importe de la indemnización estará abierta la vía judicial ante los tribunales ordinarios", no fuerza, según Ridder, a aplicar también la *misma medida* para la indemnización en uno y otro caso.

Asimismo, la constitución italiana establece en el artículo 43: "por fines de utilidad general, la ley puede reservar originariamente o transferir al Estado, a entidades públicas, o a agrupaciones de trabajadores o de usuarios, mediante expropiación, y a salvo de la indemnización co-

(2) RIDDER, H. K. J.: *Enteignung und Sozialisierung*, en VVDStRL, H. 10. Berlín, 1952.

rrespondiente, determinadas empresas o categorías de empresas que se refieran a servicios públicos esenciales o a fuentes de energía o a situaciones de monopolio y que tengan un carácter de preeminente interés general". Y en el artículo 42 se dice: "La propiedad es pública o privada. Los bienes económicos pertenecen al Estado, a corporaciones, o a los individuos privados. La propiedad privada está reconocida y garantizada por las leyes, que determinan sus modos de adquisición y de disfrute así como sus límites, con el fin de asegurar su función social y de hacerla accesible a todos. La propiedad privada puede ser expropiada por motivos de interés general en los casos previstos por la ley y a salvo de la correspondiente indemnización. La ley determina las normas y los límites de la sucesión legítima y testamentaria y los derechos del Estado sobre las herencias".

Como en el caso de la Grundgesetz alemana, lo que es de máximo interés es señalar el sentido, alcance y condiciones de la socialización o colectivización. El artículo 43 es bastante expreso. En cuanto a los fines, abstractamente se señala la utilidad general; en cuanto al alcance, quedan afectadas no sólo empresas aisladas, sino categorías enteras de empresas, que se refieren a servicios públicos esenciales o a fuentes de energía o a situaciones de monopolio y tengan carácter de preeminente interés general; en cuanto a las condiciones, se señala la necesidad de indemnización, y se admite la socialización que transmita la propiedad tanto al Estado como a entidades públicas o a agrupaciones de trabajadores o de usuarios. Pero, aparte de esto, la doctrina italiana considera indudable la acogida de la socialización de modo general, e independientemente de la del artículo 43, en el artículo 42: "como nos dice G. Baschieri, "indudablemente el párrafo 2.º del artículo 42 ha recogido en la forma de un principio general tanto las clásicas expropiaciones por utilidad pública, como las nuevas por fines sociales"³. Como a su vez advierte Ugo Coli, "el problema es de fácil solución y no valdría la pena siquiera plantearlo, si ya algún intérprete de la constitución no se hubiese mostrado propenso a considerar la enumeración contenida en el artículo 43 como una delimitación de la expropiación sancionada por el artículo 42⁴. El argumento que le parece decisivo a Ugo Coli es que el artículo 42 se refiere a la propiedad, mientras el artículo 43 se refiere

(3) BASCHIERI, G.: *La Costituzione italiana. Commento analitico* (Baschieri-Bianchi d'Espinosa-Giannattasio). Firenze, 1949, p. 231.

(4) COLI, U.: *La proprietà e l'iniziativa privata*, en "Commentario sistematico alla Costituzione italiana diretto da Piero Calamandrei e Alessandro Levi". Firenze, 1950, p. 381.

a la empresa; ahora bien, a pesar de todo el paralelismo que exista entre ellas, propiedad y empresa son dos cosas distintas y son reguladas jurídicamente de modo diverso o, por lo menos, independientemente. A lo cual se puede añadir el argumento de G. Baschieri: que de otro modo "la enumeración del artículo 43 sería puramente académica y no tendría valor de ley directiva. Lo que parece un poco fuerte"⁵. El artículo 42 se refiere además a las limitaciones que a la propiedad privada se le pueden establecer, con el fin, no sólo de asegurar su función social, sino también de hacerla accesible a todos. El Prof. G. Balladore Pallieri ve en esta disposición la consecuencia de que la ley pueda disponer el límite máximo de propiedad privada que le está permitido a cada uno poseer y de que pueda incluso establecer diversos límites según la diversidad de hipótesis. Considera además que en las expropiaciones que se establezcan por este motivo se puede excluir la indemnización por parte del Estado: "es totalmente evidente que en hipótesis de esta clase no se otorgaría indemnización alguna por las expropiaciones efectuadas: sería contradictorio restituir con una mano al particular una indemnización, por aquello que con la otra se le quita sosteniendo que ese individuo posee más riqueza de la que le está permitido poseer"⁶.

Por lo que hace a la constitución francesa, aprobada por referéndum de 28 de septiembre de 1958 y promulgada el 4 de octubre de ese mismo año, estuvo provocada por los problemas de las relaciones entre el Gobierno, el presidente de la república y el parlamento, así como por la situación de los territorios de ultramar. Por eso no tiene nada de extraño que en cuanto a la propiedad, y en general en cuanto a los derechos del hombre, se remita a la anterior constitución, del año 1946, promulgada el 27 de octubre de ese año. En el preámbulo de ésta, que por lo demás remite a la declaración de derechos de 1789, se estatuye: "Todo bien, toda empresa cuya explotación tiene o adquiriera los caracteres de servicio público nacional o de un monopolio de hecho, debe convertirse en propiedad de la colectividad".

Mientras que en Italia, y sobre todo en Alemania, la socialización se ha quedado más bien en principio programático, que el triunfo de la economía de signo neoliberal no ha creído oportuno llevar a la práctica—últimamente en Italia se han señalado otras tendencias—, en Francia, a continuación de la constitución de 1946, se desató una verdadera fiebre de nacionalizaciones. Como afirma el Prof. Giraud diez años más tarde, "el socialismo se ha realizado en Francia bajo dos formas: en

(5) BASCHIERI, G.: *La Costituzione italiana. Commento analitico* (cit.), ibíd.

(6) BALLADORE PALLIERI, G.: *Diritto costituzionale*. Milán, 1957, pp. 368-69.

primer lugar, la intervención estatal en las relaciones económicas y sociales se ha generalizado. Casi todas las ramas de la producción están más o menos controladas o atendidas por el Estado, y la situación de los asalariados de las empresas privadas se aproxima cada día más a la de los funcionarios públicos. En segundo lugar, numerosas actividades (transportes terrestres, marítimos y aéreos, electricidad, minas de hulla, la banca, etc.), han sido nacionalizadas, es decir, socializadas en sentido propio”⁷. Y Bernard Lavergne refleja de una manera más gráfica esta “marejada”, dice, que en quince meses ha dado por resultado la nacionalización, no sólo de las fábricas Renault y Gnome et Rhône, sino también de todas las minas de carbón de Francia, de 2.500 empresas de electricidad o de gas, de cuatro grandes bancos de depósito, de las cuarenta sociedades de seguros más importantes... y la nacionalización, en fin, del Banco de Francia y del de Argelia”⁸. Estas nacionalizaciones en modo alguno se han desmontado en los años sucesivos. Todavía es más impresionante la enumeración de las empresas nacionalizadas que nos hace Mendès-France en su reciente libro “La République moderne”:

Transportes y comunicaciones: la SNCF, la Compañía Air France, el Aeropuerto de París, las más importantes compañías de transportes regulares marítimos, los transportes parisinos, correos y telégrafos, etc.

Energía: Electricidad de Francia, Gas de Francia, Compañía nacional del Ródano, las minas de carbón, el gas natural, la energía atómica, lo esencial de las actividades de prospección y de investigación petrolífera, así como una parte de las refinerías.

Industrias diversas: la Fábrica Renault y su filial, la SAVIEM, la Sud-Aviation y sus filiales, la Nord-Aviation, la Frigeavia, etc., la SNECMA, las Potasas de Alsacia, la Administración industrial del Nitrógeno, los Tabacos y Fósforos, etc.

Seguros: Todas las compañías más importantes.

Información: la Agencia Francesa de Prensa, la Radio y la Televisión, la SOFIRAD (con su acción decisiva sobre los “correos de la periferia”), diversas participaciones en las empresas cinematográficas, etc.

(7) GIRAUD, E.: *Le declin de la fonction publique. Le socialisme sans esprit social*, en “L’Evolution du Droit Public”, “Etudes en l’honneur d’Achille Mestre”. París, 1956, p. 251.

(8) LAVERGNE: *La forme coopérative des nationalisations*, en “Les Nationalisations en France et à l’étranger”, “Les Nationalisations en France”. París, 1948, p. 66.

Sociedades de equipo y reparación, empresas agrícolas piloto, laboratorios e institutos diversos, sociedades de publicidad, numerosas participaciones en las actividades decisivas de la salud pública y de la seguridad nacional, etc.

El Banco de Francia, con los cuatro principales bancos de depósito (que representan el 55 por 100 de la actividad bancaria propiamente dicha), los cheques postales, que constituyen por sí solos el Banco de depósito más importante del país, el crédito popular, el crédito agrícola, la Caja de Depósitos y consignaciones y las Cajas de Ahorro, el Crédito nacional, el crédito hipotecario, el Banco nacional francés de Comercio Exterior, así como numerosas filiales de estos establecimientos⁹.

La importancia que estas nacionalizaciones representan se revela especialmente, cuando se tiene en cuenta que la nacionalización o socialización es concebida jurídicamente, al igual que en la doctrina italiana y alemana, como una figura intermedia entre la clásica expropiación y la confiscación.

En la práctica de las nacionalizaciones francesas parece además que el acercamiento a la figura de la confiscación ha ido un poco más allá de lo normal y generalmente admitido. Maurice Byé, en la introducción al libro "Les nationalisations en France", de la colección "Les nationalisations en France et á l'étranger", publicada por el Instituto de Derecho Comparado de la Universidad de París, se expresa en este sentido: "Ahora bien, en los períodos de inestabilidad política, *nacionalización-sanción y nacionalización-remedio* se mezclan con frecuencia, más o menos inconscientemente, en el espíritu de los legisladores. Toda evaluación del activo, si el activo es considerable y el negocio monopolístico, representa una gran parte de arbitrariedad. El Estado, juez y parte a un mismo tiempo, se verá forzosamente tentado de adquirir con ventaja... Las indemnizaciones han podido, pues, ser consideradas frecuentemente, y especialmente en Francia, como insuficientes"¹⁰. Georges Burdeau se refiere a la nacionalización de la empresa Renault como caso típico de la nacionalización-sanción y señala la existencia de esa misma intención de penalizar en la nacionalización de la sociedad de los motores "Gnome et Rhône". Pero además añade: "En todo caso se trata de hipótesis excepcionales debidas a la situación especial por que

(9) MENDES-FRANCE, P.: *La République moderne*. París, 1962, pp. 143 ss. y 163 ss.

(10) BYÉ, M.: *Les Nationalisations en France et á l'étranger*, en "Les Nationalisations en France". París, 1948, p. 2.

atravesó Francia durante la ocupación: ¿es preciso, pues, concluir que el empleo de la nacionalización como sanción queda limitado a estos casos particulares? No lo parece, puesto que, como ha observado con toda justicia M. Vedel, al sustituir a los capitalistas, el Estado no puede, salvo excepción, considerar, que los vicios que pretende remediar no son imputables más que a la fatalidad y no a los capitalistas mismos. La nacionalización viene así a sancionar una sospecha que pesa sobre la propiedad capitalista, a la que se considera responsable, no solamente de una insuficiencia técnica en la organización o en el rendimiento, sino también de un desequilibrio social. Al aparecer así como la reparación de una injusticia social, la nacionalización ya no está obligada a prever una indemnización total por el perjuicio causado con la evicción de la propiedad, puesto que a los que invocaran el derecho de propiedad se les podría replicar, parodiando la célebre imprecación: ¿Pero esta propiedad era tan limpia?...”¹¹.

Ahora bien, al terminar nuestra breve consideración de las nacionalizaciones francesas, es necesario advertir que, como señala Mendès-France, “la experiencia de estos quince años muestra que los sucesivos gobiernos no han sabido o no se han atrevido a aprovechar las posibilidades de que disponían” en virtud de las empresas nacionalizadas. La causa la insinúa el propio Mendès-France al referirse a que “desde la liberación Francia ha estado casi siempre gobernada por gobiernos moderados o en que los moderados tenían una gran influencia”¹².

En cambio, en Inglaterra, el programa de nacionalizaciones después de la guerra fue llevado a cabo por un gobierno laborista, que estuvo en el poder desde 1945 a 1950. Esto atrae la atención de una manera especial sobre las nacionalizaciones inglesas. Sin embargo, el volumen alcanzado por éstas no ha sido extraordinariamente elevado. Por ejemplo, el año 1958 el importe de los ingresos brutos de las empresas públicas supuso en Inglaterra 2.400 millones de libras esterlinas, lo que equivale a un 12 por 100 aproximadamente del producto nacional bruto; es decir, un tanto por ciento que es poco más o menos el que corresponde en Francia en esa misma época a las empresas nacionalizadas.

Las nacionalizaciones inglesas abarcaron la banca nacional, las minas de carbón, la industria del acero, la electricidad, los transportes por

(11) BURDEAU, G.: *Manuel de Droit Public*, en “Les libertés publiques”, “Les droits sociaux”. París, 1948, p. 327.

(12) MENDES-FRANCE, P.: *La République moderne*. París, 1962, pp. 146 ss. y 164 ss.

carretera, la sociedad de telégrafos para el servicio exterior; además una ley especial de expropiación de terrenos creó las bases para la construcción de nuevas ciudades, y en el programa del partido laborista se incluía también la socialización de la industria del cemento, de la producción azucarera y de los seguros. Se apuntaba asimismo a la socialización de la construcción de buques y de la industria química, e incluso—con reservas—a la de la agricultura¹³. A esto hay que añadir que ya desde 1912 estaban plenamente nacionalizados los servicios telefónicos. “En 1908 se había aprobado, por parte de un gobierno liberal, la ley que constituía la “gran autoridad” del puerto de Londres, y que proporcionaría, después, en ciertos aspectos, el modelo de las sucesivas empresas públicas. Entre las dos guerras mundiales, los gobiernos conservadores habían creado el Central Electricity Board (al que se había encargado la tarea de proveer a la distribución de la energía en la totalidad del territorio nacional), la British Broadcasting Corporation (que ostenta el monopolio de los servicios tele-radio), el London Passenger Transport Board (que ha asumido todos los servicios londinenses de transporte de pasajeros, regidos antes por empresas comunales privadas) y la British Overseas Airways Corporation (mediante fusión de dos sociedades privadas: la Imperial Airways y la British Airways)”¹⁴.

Ahora bien, a mi modo de ver, sería erróneo restringir el proceso de socialización de la economía, tanto en Inglaterra como en los demás países, a lo que estrictamente se conoce con ese nombre, es decir, la nacionalización o colectivización de empresas privadas. Tiene tanto sentido social y tanta o más importancia el control o dirección por el Estado de la economía: como ha señalado G. Myrdal¹⁵, la planificación de la economía es hoy ya un fenómeno general y sólo cabe discusión sobre el modo de entenderla. Por lo que hace a la planificación de la economía inglesa durante el período del gobierno laborista, J. Messner enumera las siguientes medidas: en primer lugar, la planificación del crédito por medio de la inversión de capital estatal y del control del crédito. Lo primero se logró gracias a la retracción por la vía fiscal del 40 por 100 de la renta nacional. El control del crédito se llevó a cabo

(13) Cfr. MESSNER, J.: *Das englische Experiment des Sozialismus*. Innsbruck, 1954, pp. 22-23.

(14) HANSON, A. H.: *La empresa pública en Gran Bretaña*, en Documento número 155 del Consejo Económico Sindical.

(15) MYRDAL, G.: *Beyond the Welfare State*. Yale University Press, 1960. Ed. en español Méjico-Buenos Aires, 1961.

haciendo depender las inversiones privadas de la aprobación estatal. Pero a esto se añadió un amplio control de la producción, en conexión con un intenso control de las divisas, de las exportaciones y las importaciones. Además, el control del consumo, necesario para contener la demanda, al subir los salarios, se llevó a cabo mediante un amplio sistema de racionamiento de los productos alimenticios y del vestido, mediante impuestos de consumo, así como mediante limitaciones en la producción de las industrias de bienes de consumo. Se controló asimismo, estrechamente, el empleo y distribución del trabajo ¹⁶.

Pero como ya hemos indicado, no sólo se ha de comprender como planificación este tipo de medidas especiales. Incluso en un país como Alemania, donde el partido socialista ha estado siempre después de la guerra fuera del poder y donde la economía ha tenido un marcado signo neoliberal, se concibe que cualquier actividad empresarial tiene un sentido social, e incluso "público", que impide considerarla sólo dentro de los marcos del derecho privado. Así nos dice el profesor K. Ballerstedt que: "Con su intervención empresarial, el propietario realiza un acto de transformación de su propiedad, que la traslada de la esfera privada a la pública" ¹⁷.

Por su parte un autor italiano, Ugo Coli, señala que "entre la estructura y el funcionamiento de los grandes complejos de las sociedades anónimas, tal como se presentan en la industria contemporánea, y los de una gran empresa estatal, dotada de autonomía y con una organización actualizada, las diferencias son mucho más aparentes que reales" ¹⁸.

Asimismo, Mendès-France, refiriéndose a la realidad francesa, afirma que "las empresas privadas van quedando poco a poco envueltas en una red de previsiones y de prescripciones que emanan del poder público" ¹⁹.

Con ésto damos por terminada la exposición del proceso de socialización económica en Europa después de la última guerra. Los motivos a que ha obedecido son indudablemente múltiples, pero entre ellos figura indiscutiblemente el de hacer partícipes de las ventajas de la propiedad a un mayor número de gentes, es decir, el fin de socialización del

(16) Cfr. MESSNER, J.: *Das englische Experiment des Sozialismus*. Innsbruck, 1954, p. 23.

(17) BALLERSTEDT, K.: *Unternehmen und Wirtschaftsverfassung*, en "Juristenzeitung" (1951), p. 490.

(18) COLI, UGO: *La proprietà e l'iniziativa privata*, en "Commentario sistematico alla Costituzione italiana". Firenze, 1950, p. 380.

(19) MENDES-FRANCE, P.: *La République moderne*. París, 1962, p. 142.

poder económico. Los juicios que se podrían hacer sobre él serían asimismo múltiples, tanto desde el punto de vista de los resultados como de la valoración. Pero en cuanto a la elevación del nivel de vida de las clases más necesitadas, que ha contribuido a producir directa o indirectamente, no parece que ofrezca duda, en términos generales, ni el resultado ni su valoración positiva.

JOSÉ M.º RODRÍGUEZ PANIAGUA

HOMBRE, SOCIEDAD Y DERECHO EN LA FILOSOFÍA DE XAVIER ZUBIRI (*)

En los últimos años, la filosofía del derecho y de la sociedad en España ha sentido, en una de sus direcciones, el influjo de la lucidez metafísica de Xavier Zubiri. Esa dirección no significa, por lo demás, un intento de justificación de una realidad social y jurídica dada. La filosofía de Zubiri, como la de aquéllos teóricos de la sociedad, del derecho y del estado que de ella han partido, no debe apenas nada a las circunstancias. Estas suponen, quizá, ese sentirse "radicalmente solo", para "tener la capacidad de estar radicalmente acompañado", el ámbito donde ha podido realizarse, en España, la profundización evidente en estos temas fundamentales de la problemática humana.

El hecho de que Zubiri sea un discípulo de Ortega y Gasset, y de que se haya hecho de él un continuador de la línea de pensamiento de nuestro "filósofo castizo", ha podido llevar al convencimiento de una identidad de sentido en ambos filósofos. Su punto de partida es idéntico: la problemática "a la altura del tiempo" que Ortega había introducido en el pensamiento español del siglo xx. También observamos una similar forma y un diverso contenido: *inteligencia sentiente* (Zubiri) *razón vital* (Ortega). Las divergencias se manifiestan a diversos niveles.

Por una parte, en cuanto al método, Ortega mantiene frente a la inducción y a la deducción, el criterio hermenéutico de la razón histórica. La contextura de la realidad humana es historicidad. La aplicación del método histórico de la descripción como resultado. Por contraste, en Zubiri, que tampoco deduce, sino que describe, se parte de la realidad de las cosas, ante las que un realismo metódico, capaz de evitar todo conceptismo, deviene realismo metafísico. El punto de par-

(*) Ponencia presentada al XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, 7-11 de septiembre de 1963. Cfr. lo indicado sobre el mismo tema por LEGAZ, L.: *Die Tendenzen der Rechtsphilosophie in Spanien in den letzten zehn Jahren*, en "Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie", XLV/3 y 4 (1959), 431-438.

tida en Ortega es *lo que las cosas van siendo*; en Zubiri, *lo que son las cosas que van siendo*. Para Ortega, la filosofía “no es ingénita o conatural” al hombre, sino—aplicación del método histórico—ocupación a la que se vio forzado el hombre a partir del siglo IV antes de Jesucristo. Zubiri, admitiendo como Ortega que la verdad supone un sistema de posibilidades con que la inteligencia afronta la realidad, sin embargo, no toma la filosofía como saber de esas posibilidades, sino de aquello que actualiza el afán del hombre de “acercarse a las cosas e interrogarlas”; la verdad. La filosofía es quehacer humano, despliegue de una inteligencia *poseída* por la verdad.

Además, en la metafísica orteguiana, al intentarse superar el realismo y el idealismo, ser significa vivir y vivir es estar “yo” y el “yo” de cada uno en la “circunstancia”. El hombre no tiene naturaleza, sino historia, no tiene razón, sino que adquiere razón. En última instancia, el silencio envuelve la consideración última sobre que sea el mundo donde se articula el *ser para* de los otros. En Zubiri, por contraste—una “tercera metáfora” metafísica—, la existencia humana no es ni un trozo del universo (pensamiento griego), ni tampoco una envolvente virtual del universo (idealismo), sino que el hombre es la luz, a cuyo foco las cosas *son*: esa luz ilumina el ser de las cosas, no del “yo” haciéndolas trozos míos. Siempre dentro del tema del hombre, si su ser, para Ortega ha de consistir en su vida, que no es lo que *tiene* sino lo que *es*, para Zubiri en claroscuro, el hombre es una realidad “propia”—siempre se es *el mismo*—, más o menos apropiada por la persona: no siempre se es *lo mismo*.

Zubiri se pregunta, en última instancia, en qué consiste la razón de la existencia humana como luz de las cosas, que es lo que está *más allá del ser*. Pregunta que, consecuente con su metafísica, no se formula Ortega, para quien tal última instancia es un punto de vista de los hombres—ello son los órganos visuales, de la divinidad—sin consistencia metafísica alguna. La vida es decurso, sin origen ni fin. Para Zubiri, la nihilidad ontológica del hombre es radical: estamos *obligados* a existir porque, previamente, estamos *religados* a lo que nos hace existir. Esa religación es el fundamento de la existencia. Entendernos a nosotros mismos es no sólo entender lo que hay, sino, en última instancia, entender *lo que hace que haya*. Esa existencia religada es, en antítesis a Ortega, una “visión” de Dios en el mundo y del mundo en Dios.

En último lugar, refiriéndose al obrar del hombre en sociedad. Ortega mantiene que cada uno tiene que llegar a realizar la forma que le corresponde, su autenticidad: qué es lo mejor sólo podrá decirlo la

razón histórica concreta de mi vida personal. ¿Y el “otro”? Al “otro” lo abordo auténticamente como un “tú” y constituye precisamente, por contraste, mi autodescubrimiento. Pero esto no es lo social, sino lo irresponsable. Lo social queda relegado a lo humano inauténtico. El derecho y el estado son usos fuertes, usos que nos facilitan una serie de soluciones prefabricadas ante las situaciones vitales, pero que no tienen un fundamento metafísico en la persona. En este punto, el pensamiento de Zubiri cavila por otros derroteros: la historia es lo más opuesto al puro desarrollo. En la historia no sólo se producen actos, sino además, anteriormente, las propias *posibilidades* que condicionan su realización. El pasado se reduce, así, al conjunto de posibilidades del presente. Todo ello en virtud de que la razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de la realidad humana, fuente de sus actos y de sus posibilidades. Lo social—“hechos sociales”—, por ser una disposición de las *potencias* humanas, es objeto de manejo y organización. Lo histórico—“acontecimientos sociales”—es la actualización de las *posibilidades* de la convivencia humana: sólo hay historia cuando el hecho social es actualización de posibilidades y proyectos.

Desde una misma altura, pues, Ortega y Zubiri operan ante diversos horizontes. Podríamos decir que la filosofía de Ortega se inscribe en el círculo de las filosofías de la existencia, mientras que la de Zubiri, en el de las filosofías de la esencia.

Filosofía segunda.

El impacto de la filosofía zubiriana sobre el pensamiento español provocado a partir de la publicación en 1942, en el volumen “Naturaleza, Historia, Dios”, de una serie de artículos, así como por los cursos privados iniciados en 1945, ha dado en el blanco de la problemática en torno al hombre. Esa filosofía en torno al hombre y al espíritu como formas de realidad—*filosofía segunda*—llevaba implícito el bagaje de una filosofía de la esencia que sólo en diciembre de 1962, al publicarse, “Sobre la esencia”, se ha explicitado. El camino anterior ya recorrido, va a ser el que ahora se describa. Lo “fundante y fontanal” de ese camino ha sido dado a conocer ahora de forma sistemática. De ambas etapas vamos a referirnos, en torno al tema que nos ocupa.

Zubiri ha elaborado una auténtica antropología. La individualidad es, para él, una conquista progresiva de la evolución del mundo físico. Esto, sin embargo, no significa que de la *individuación* de la materia

—primer nivel o de los cuerpos físicos—se pase sin solución de continuidad al segundo nivel o de los cuerpos vivos; *sustantivación* de la materia. El cuerpo vivo se caracteriza por la *sustantividad* (unidad orgánica de estructuras y funciones) y la *conducta* o *habitud*, modo de respuesta vital al ambiente, modo de habérselas con las cosas. Ese modo se reduce, bien a nutrirse (vegetal), sentir (animal) o inteligir (hombre). Pero el animal no es prólogo del hombre. En el modo de habérselas con las cosas, el animal sólo tiene, por su función de *formalización* (independencia respecto al medio y centro específico sobre él), reacciones ante estímulos. En su tono vital, sin embargo, no hay exterioridad, porque, previamente, no hay interioridad. La línea de continuidad en lo físico entre el hombre y el animal, no corre paralela a un grado simplemente más elevado de formalización.

¿Cuál es la radical estructura *sustancial*—formalmente plural: *tiene* cuerpo y alma—que hace posible la *sustantividad*—formalmente una: *es* cuerpo y alma—humana? Por tratarse de un ser vivo, da una respuesta adecuada al medio, pero dentro de una hiperformalización: las cosas no sólo se le presentan como estímulos, sino como realidades. De ahí que la respuesta humana al medio haya de ser siempre problemática, ya que se hace cargo de él, como realidad, es decir, poniendo en juego su *inteligencia sentiente*. Tenemos que inteligir, pues, para asegurar nuestra *sustantividad*. En virtud de la inteligencia—modo radical y último de enfrentarse con las cosas—, el hombre es *animal de realidades*, consiste en *sustantividad*.

Ahondemos en el carácter formal de esa *sustantividad*. Ella significa que el hombre es una realidad personal. Personalidad no es riqueza mental, sino lo que se expresa con el personal “yo”. “Yo” distinto, no sólo numéricamente de los otros “yos” personales, sino cualitativamente. Se trata de una distinción formalmente personal: “yo”, “tú”, “él” son intrínsecamente un “mí”, “tí”, “sí”. Ese “mí” es una vivencia que envuelve un momento de mismidad, entendida no como identidad conmigo mismo, sino como intimidad: la estructura real, pre-vivencial de la realidad que soy; realidad que me es propia, realidad sustantiva en propiedad, que constituye la persona. Si esa realidad me es propia, no consiste meramente en propiedad, sino que consiste formalmente en ser propiedad en cuanto propiedad. Esto es lo radical: soy mío, porque soy mismo.

Si seguimos en nuestra meditación, habrá que dar razón de lo constitutivo de esa *sustantividad* personal. Su razón de ser reside en la inteligencia. Una realidad que tiene como propiedad la inteligencia, con-

siste formalmente en ser “propiedad”, en ser suya, sustantiva, por la inteligencia. La *inteligencia sentiente* que hace del hombre un animal de realidades, hace de él, también, un animal personal.

Concepto de persona no puramente *operativo* (el sistema de acciones mediante el cual el hombre vaya adquiriendo su figura propia), sino *constitutivo* (carácter estructural de la realidad personal, gracias a la cual los actos pueden ser personales). A lo *constitutivo*, lo “propio”, se denomina *personeidad* (siempre el mismo), y a lo *operativo*, que supone previamente lo *constitutivo*, se le denomina *personalidad* (no siempre lo mismo). La personalidad tiene entidad porque la vida lo es de una realidad propia y puede ser más o menos apropiada por la persona.

Por último, completando sumariamente esta antropología zubiriana, el hombre se halla situado en pertenencia propia frente a toda realidad y control sobre ella. En esta dimensión es un absoluto. Pero por tratarse de una sustantividad constituida por sustancialidades, esa pertenencia es esencialmente relativa. El hombre, animal de realidades y de sustantividad personal, es un “relativo absoluto”.

Los actos del hombre.

Cual sea la riqueza y la capacidad de despliegue de esa filosofía nos lo muestra la brecha fecunda de pensamiento que va abrir en la parcela intelectual española que restreamos: la sabiduría como ética.

La “Ética” (1958) de J. L. L. ARANGUREN se inserta a sí misma “en una tradición cuyos eslabones son Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri”. La inmoralidad—no así la inhonestidad—, aplicada al hombre, es un contrasentido, porque el hombre es constitutivamente una realidad moral. La realidad moral no es un “ideal”, sino una necesidad, una forzosidad exigida por la propia naturaleza, por la propia estructura humana. El hombre tiene que ajustar el acto a la situación: sus actos deben ser coherentes con ella. De ahí que toda obligación moral, si de hecho viene impuesta por la sociedad, sin embargo, no puede traer su origen de la sociedad: ésta no podría imponer deberes si el hombre no fuera previamente una realidad “debetoria”. El hombre está *obligado* al deber, porque está ligado a la felicidad. La “ligación” es natural: la “obligación” subsiguiente también: es imposible prescribir deberes a una mesa. En esto consistiría la moral como *estructura*.

Pero además de la moral como *estructura* (realidad primera), hay la moral como *contenido* (realidad segunda). Su felicidad constitutiva

debe buscarla el hombre—inteligencia sentiente—concreta, históricamente: la moral de este hombre limitado que soy yo, es necesariamente “indeterminada”. La moral como *estructura* reclama un *contenido*: la “idea del hombre” vigente en cada época. Idea que se nutre de elementos religiosos y de “inclinaciones” naturales (felicidad, ley moral natural), así como de otros condicionamientos situacionales e históricos. Esta “materia” moral debe justificarse metafísicamente (como inscrita que está en la realidad) y exige esclarecer con precisión la necesaria abertura de la moral a la religión (dado que el hombre es una realidad moral y una realidad religada).

Esa doble dimensión de la moral hace que el hombre, sin salir del plano moral, proyecte históricamente diversas “ideas del hombre” y de su “perfección”. En el hombre residen no sólo las potencias (estructura moral), sino también las posibilidades de la actualización histórica de esas potencias, según diversas líneas de desarrollo. Unas veces se trata de mera explicitación de posibilidades comprendidas dentro de una idea de hombre. Otras, cuando la moral se deforma, no cabe más salida que un cambio radical de la sociedad, implicado por un cambio radical de la idea de hombre. Y también, manteniéndose incólume la exigencia de perfección, pueden variar las “ideas de felicidad”, o los desarrollos de una de esas ideas, vigentes en un momento del decurso histórico. Por eso, aun sin salir del plano moral, el hombre necesita de la Revelación y de su histórica explicitación, que va patentizando más y más el contenido de la moral.

Un filósofo de la historia, J. A. MARAVALL (Teoría del saber histórico, 1958), emergiendo del pensamiento de Zubiri, ha abundado en esa problemática histórica del hombre, que le amenaza como un determinismo o le tienta a huir hacia una quietud mostrenca, de espaldas al acontecer dinámico. La histórica es, así, un intento de interpretación de los hechos. Desde las posibilidades inherentes a su situación, y partiendo de los que *es* radicalmente, el hombre proyecta sobre la realidad exterior, actualiza sus posibilidades. El pasado se desrealiza y queda como posibilidad del presente. Mientras acontece, el hombre *es* lo que le queda *de suyo*, después que le ha pasado todo lo que le tiene que pasar. Aquí Maravall, aunque no admite una indeterminación física plena es partidario de la causalidad histórica, más cara a Ortega, frente a ese “lo que le tiene que pasar” de Zubiri. En todo caso, es esa visión del hombre, aprehendida en Zubiri, como transcendencia de su ser respecto de su propia vida, la que le hace concebir la histórica como liberación.

Pero volvamos a la "realidad moral" que el hombre es. Sus fibras más íntimas han sido miradas, en actitud envolvente, por P. LAIN ENTRALGO (La espera y la esperanza, 1953; Teoría y realidad del otro, 1961). El hombre no es *cuerpo y alma*, sino *cuerpo y alma*. La unión cuerpo y alma es unidad primaria: para que el hombre, en cuanto individuo sicosomático, no se pierda entre las innumerables posibilidades biológicas que le ofrece y le impone su alta capacidad de *formalización*, es necesario que su existencia sea un "hacerse cargo" de la situación y, por tanto, que opere en ella una genuina inteligencia. Esa unidad primaria es la estructura fundamental del hombre: la *regulación de la estabilidad* de su tono vital. El hombre es autor, actor y agente de su vida. Como fundante de "lo que hay", hay "lo que es" y "lo que hace que haya". La existencia es, así, no *impuesta*, sino *propuesta*: el hombre es capaz de revelarse contra sí mismo, contra su ser, en la medida en que *ya* existe. Ese revelarse, esa desconfianza de sí mismo, viene entendida dentro de esa estructura del hombre que implica lo síquico y lo somático. Un hombre será habitual y expresamente esperanzado cuando sepa descender a través de su vida (lo sicosomático condiciona, no obstante, este descenso) hasta la radical simplicidad, fontanal y religante, del ser personal, y acierte a descubrir allí que su espera (hábito de primera naturaleza) es constitutivamente "fianza", y aceptando ese descubrimiento, quiera elevar la "fianza" a "confianza" (su inteligencia *coligente* conduce a la esperanza a reposar en "algo" referido a "todo" a que ese algo pertenece). La desconfianza, el drama humano, es discrepancia entre "vida" y "ser". La "espera" es la "fianza" en el "ser"; la "esperanza" es confianza en "seguir siendo".

¿Se ha de esperar en el "otro"? Depende de cómo se le aborde. Si el otro es tomado como *objeto*—simple "él"—, lo naturalizo: coexistir con él es desarraigar de él sus posibilidades y apropiárselas: el "otro" es instrumento y espectáculo. Si lo abordo como *persona*, mi relación es de coejecución, conocimiento. Pero "persona" es simple máscara; la vida personal del "otro" se me escapa, y mi vida personal escapa al "otro". Pero si lo abordo como *prójimo*, entonces mi relación se establece no con *tal* hombre determinado, sino con cualquier hombre. En esa relación de proximidad, en el orden antropológico y moral, la creencia—el acto personal por el cual atribuimos existencia a lo no patente—es el supuesto: creo a *un* hombre por el hecho de serlo. Estamos en los umbrales de la relación social auténtica.

Hombre en sociedad.

La sociedad, el estado, el derecho son dimensiones, en expansión, del hombre. Las ideas de Zubiri han removido el pensamiento español contemporáneo en torno a estos temas, que una filosofía horizontal pretende relegar a la inautenticidad. Cuando la conversación sobre la *res publica* no se apoya en el *qué* de las cosas, sino en como aparecen ante los hombres, en la opinión, entonces no hay diálogo sino disputa, no hay política sino retórica.

J. CONDE (El hombre animal político, 1957) caracteriza la coexistencia como dimensión formal originaria del ser del hombre. Este se encuentra "abierto" a las cosas (lo que circunscribe sus posibilidades) y a los "demás" hombres (como consecuencia de su "nihilidad" ontológica); la coexistencia no es una necesidad de mi razón, sino una dimensión formal del ser humano). El hombre "proyecta" en común, y realiza actos "comunes" con los demás hombres. Ese hacer en común presenta una doble vertiente: a) ejercicio de la potencia correspondiente (resultado: hecho social), b) hacer libre dentro de ciertas posibilidades (acontecimiento social, hechos históricos). La realidad social es así, la actualización de la potencia que el hombre tiene de convivir con los demás en lo que esa actualización tiene de puro ejercicio, de *habitud*, de *respectus* para con los demás. En un estrato superior están los actos comunes "históricos", que no son actualización de potencias, sino ejercicio de posibilidades. Así, los modos posibles de coexistencia—*proyectos*—descansan en la misma estructura del hombre, en ese su ser "por" y "para" los demás. En todo caso, sin embargo, la coexistencia no agota el ser del hombre: es sólo una de sus dimensiones formales.

La realidad social no es, pues, extraña al hombre, sino la resultante de actos "sociales" de la persona humana. Acto social no precisamente *reactivo*, sino *proyectivo*. La realidad social, por ser humana, se plasma en un histórico proyectar en común, que cuaja en unidad de acción y de decisión.

En esta misma línea zubiriana, E. GÓMEZ ARBOLEYA (Estudios de teoría de la sociedad y del estado, 1962), ha formulado una teoría del grupo social, situada en el centro de su sociología. Partiendo de la unidad no meramente natural, sino personal, del hombre, éste se halla referido a otras personas: es una intimidad abierta. Este es el fundamento ontológico de la realidad social, aquello que nos permite acercarnos precientíficamente a la experiencia científica: no se trata de ver el color, sino

lo coloreado. No observamos propiedades, sino cosas. O, más bien, las cosas se constituyen en objeto de experiencia cuando el hombre, presupuesto el carácter sintáctico de la realidad, investiga lo propio de cada cosa, su sustantividad y sistema. La sociología debe tener en cuenta que el hombre está abierto a una realidad propuesta, por lo que se hace factible la constitución de la cultura. La sociología no es sólo ciencia formal, sino lógica del conjunto constituido por la realidad social, que se presenta realizada *históricamente* y en *grupo* (la forma—individuo—no puede separarse del contenido: grupo). El objeto de la sociología son, en conclusión, los grupos humanos como realidades efectivas y concretas, es decir, configurados en cierta manera (posibilidades) por la obra del hombre (potencias actualizadas). El hecho social, en todo caso, es puesto por el hombre, conectado con todos los factores como totalidad (el fenómeno social es vida humana), y elemento en un proceso continuo e irrepetible (la libertad es exigida, sin que ni el hecho de no poder forzar la realidad social ni su estructura contra sí misma, ni el hecho de contar con un conjunto restringido de posibilidades reales, la menoscaben: la realidad social postula una causalidad exigitiva).

Pero con todo ello no hemos hecho sino poner las bases de la realidad política. Conde se pregunta por la naturaleza de la misma. Debe encontrarse un criterio objetivo de configuración. Pues bien, cuando arrojó sobre la realidad social el proyecto que entraña un acto político, ese proyecto se convierte en motor de otras voluntades. Lo político, evidente en esos efectos objetivos producidos, consistiría en “la organización autónoma del obrar común de los hombres partiendo de una idea determinada del derecho, conforme a un plan y dentro de un espacio concreto”. A este resultado se llega después de admitir que los actos sociales, por partir de una *habitud*, se decantan y devienen modos de conducta en común relativamente consistentes, regulados, ordenados (de acuerdo con el carácter sintáctico de la realidad). Esa regularidad no sólo es efectiva, sino legítima: está determinada por la idea de que en sí misma es legítima y debe seguirse. Regularidad u *ordenación* que, dados un plan y un espacio enlazados en la idea del derecho, operaría el tránsito a la verdadera unidad del obrar social colectivo: *organización*. Esta no es pura forma: la realidad política sólo es positivamente valiosa cuando esa unidad de organización reposa en una voluntad cargada de eticidad. Capaz, por lo demás, de conferir a la idea absoluta de la justicia, en que el derecho consiste, la precisión que convierte la validez en vigencia, dentro de una situación histórica concreta. El

valor de lo político no consiste sino en decidir en cada caso (problema de las formas históricas de organización política), con proyectos de coexistencia, qué sea derecho en razón del tiempo, del lugar, de las personas.

El derecho del hombre.

Si el derecho queda como horizonte de la dimensión social del hombre, es porque ontológicamente está enraizado en el hombre. Esa metafísica del derecho, impostada en Zubiri, ha sido llevada a cabo por L. LEGAZ LACAMBRA (Filosofía del derecho, 2.^a ed. 1961). El hombre, ya sabemos, entre la naturaleza y la existencia personal (a la que está ligado, y por la que está fundamentado), traza la trayectoria de su vida y de su historia. Por otro lado, lo social, el "con", es una de las características ontológicas formales de la persona humana. Pero si lo social presupone esa dimensión de coexistencia, no consiste en coexistencia. La vida humana transcurre en los planos ontológicos de *vida personal* y *vida social*, que se diferencian entre sí en el *modo de relación con los demás*. En la vida personal, el hombre vive el hecho radical de la coexistencia desde su propio centro de intimidad personal, del cual emana la norma y la forma de su comportamiento ante y entre los otros. La vida social—que si no es vida auténtica, es auténtica vida—consiste en el conjunto de soluciones que han dado a los distintos problemas sociales "todos los demás" y que, por lo tanto, se encuentran ya resueltos: consiste en mandatos, preceptos y usos impersonales.

Tanto la vida personal como la vida social vienen sometidos a normas, pero de distinta forma. En la vida personal, el sujeto está ante las normas como ser libre. En cambio, en la vida social, no es la libertad, sino la norma lo que la caracteriza esencialmente, estando justificada esa norma por constituir una necesaria dimensión del existir. De donde el derecho se configurará como forma necesaria del vivir social (*ubi homo, ibi ius*). El quehacer humano se desenvuelve en la vida de relación necesariamente en forma jurídica. Y esto en un doble sentido: como vida en forma y como vida formadora, como estructura y como actividad.

Dada la estructura moral, de la persona, las normas jurídicas de convivencia deben justificarse a sí mismas. Entre los valores éticos y la persona debe integrarse el modo social de la vida del hombre. Pero la justicia, el no poder realizarse como tal en la vida personal, requiere el modo de ser del derecho como forma social de existencia. Entonces,

el derecho es *punto de vista sobre la justicia*, justicia vista en cierta perspectiva.

Llegados a este nivel, siguiendo el pensamiento zubiriano, Legaz conecta la realidad social, la realidad política y la realidad moral que el hombre es. A partir de la metafísica de la posibilidad, se llega a la conclusión de que existen para el hombre una serie de posibilidades que son obligatorias en razón de aquello que religa la existencia humana a lo que la hace existir y a lo que determina su modo de existir. Pues bien, mientras la *obligación jurídica* es una posibilidad *con opción* (porque el uso de la posibilidad contraria no destruye la condición de sujeto de derecho conceptualizada por la norma jurídica), y la *obligación moral* es posibilidad con relativa opción (todo desorden moral se produce dentro de una situación que sigue siendo moral), la *obligación política*, determinada por la integración existencial en un complejo de poder, es una posibilidad *sin opción*: tanto si no se acata el orden instituido, como si se claudica ante el poder que ha perdido la justificación de su existencia (conexión del poder, con la justicia y con el bien). En este punto, siguiendo a Zubiri, es lúcido el análisis de J. FUEYO (*Orden político y norma constitucional*, 1960), para quien la *impresión de realidad* en que el hombre se hace cargo de lo político descubre la conexión entre el hecho político y una totalidad orgánica. Totalidad remitida a otra estructura total: el *mundo*.

Filosofía primera.

La filosofía de Zubiri, que ha hecho posible este despliegue, era sólo *filosofía segunda*, que llevaba implícita una *filosofía primera*, o de la realidad a secas, explicitada ahora en "sobre la esencia". Para Zubiri, lo primario no es la sustancia, sino, como ya sabíamos, la *sustantividad*: sistema de notas—propiedades, partes y momentos—de la cosa. En este sistema no se incluyen las notas adventicias. De entre las constitutivas, que son todas "notas de", unas son infundadas y reposan sobre sí mismas, otras se apoyan sobre éstas. Al subsistema que las primeras forman, dentro del sistema, llamamos esencia, lo propio de cada cosa. Pero sobre esa realidad se piensa: problemática de la especie. La especie metafísica, a la manera biológica, está constituida por las notas transmisibles a otras sustantividades: las esencias individuales derivan de otras individuales y tienen algo en común. El conocimiento será, por tanto, de las notas constitutivas, será una descripción de la realidad formulada en *proposiciones esenciales*. De ahí su limitación, ya que pocas

veces sabremos si hemos descubierto verdaderamente una nota constitutiva y nunca podemos estar seguros de haber dado con todas.

La realidad viene considerada hasta ahora como mera estructura transcendental: es "de suyo". Pero además la realidad tiene un segundo momento transcendental: la respectividad o mundo: la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el *ser*. Antes del ser está, pues, esa estructura transcendental de la esencia: la esencia es "de suyo" suya a su propio modo; es además "de suyo" una interioridad en exterioridad; es a su vez cerrada y abierta a su carácter mismo de realidad.

Esa estructura es no sólo de las notas constitutivas de la realidad, sino de las adventicias, que consisten en actualización, en posibilidades: el hecho es la actualidad de una potencia. La esencia humana abierta es principio "de donde" algo es suceso. Sin esa estructura positiva de la realidad humana "de suyo" no habría ni sucesos biográficos, ni historia: la historia no sería formalmente humana.

¿Qué queda en esa esencia abierta, que es el hombre, de la nihilidad ontológica que hacía referencia a su implantación radical en el ser, al *esse*? Aquí, la fundamentación ontológica de todo valor, y subsiguientemente de la dimensión social del hombre, tiene comprometida su alcance. En la dirección de la realidad, Zubiri asume el punto de vista de su unidad, y al considerar a Dios como el supra-ser, parece mantener el extrinsecismo de ese supra-ser respecto a la realidad. De ahí que no distinga, sino racionalmente, entre lo meramente ratio (esencia en abstracto) y lo meramente existente (esencia concreta realizada). Estando situado Zubiri ante un horizonte realista, tal extrinsecismo le llevaría quizá, paradójicamente, a una dirección platónica. A lo sumo, dentro de esa distinción conceptual, el trasfondo pudiera ser una mera dependencia causal de *reiligación* respecto al supra-ser, siempre en la línea del extrinsecismo. Cuestión en la que está en juego la problemática primigenia de la filosofía, el esfuerzo de Parménides: el *esse*. En todo ente causado subsistente ("de suyo"), *esse* difiere realmente de esencia, porque la realidad participante difiere de aquello de lo que participa (intrínsecamente fundante y fontanal).

La meditación zubiriana nos ha llevado muy lejos, a través del tema del hombre. La meditación zubiriana, lúcida y concreta, nos ha convencido una vez más de esa actitud del saber filosófico, según él, anhelante, siempre "constitutivamente inmaturo".

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

ADMINISTRACION PUBLICA Y SOCIEDAD

El título de este estudio se hubiese ceñido más exactamente al tema del Seminario (1) si hubiera considerado la Administración Pública en relación con el proceso de la socialización. Pero este enunciado no responde al contenido general del presente artículo.

En primer lugar estudiamos algunos aspectos de la Administración Pública y más adelante veremos la relación entre ésta y la Sociedad.

Como previa se nos presenta la cuestión del método. Sobre este tema el catedrático, Sr. Garrido Falla tiene un libro (2), que destaca entre la abundante bibliografía al respecto. El problema del método lo expone haciendo una excursión histórica. Pone de relieve que las cuestiones de la Administración Pública eran estudiadas, a lo largo del siglo XVIII, por una serie, ya que no de ciencias, por lo menos de prácticas administrativistas conocidas en la historia de la doctrina con el nombre de "Cameratismo". Esta ciencia o práctica "cameralista" era la de los Consejeros de los príncipes. Sobre todo en los países germánicos, por la gran división política entonces existente, abundaban las pequeñas Cortes, en las que no faltaban expertos en cuestiones administrativas, de acuerdo con el nivel de la época. Los conocimientos que utilizaban aquellos expertos o funcionarios son conocidos con el citado nombre de "Cameratismo"; palabra de origen italiano.

Estas direcciones tenían en común el guiarse, para el estudio de la Administración, por razones de utilidad o conveniencia. El criterio en

(1) El tema de este estudio fue objeto de una ponencia de su autor en el Seminario de Filosofía del Derecho, sesión del día 22 de enero de 1963, bajo la presidencia del Ilmo. Sr. D. Luis Legaz Lacambra. El autor expresa su agradecimiento al Sr. Presidente y a los participantes en el subsiguiente coloquio, cuyas ideas han permitido mejorar notablemente el contenido de la primitiva comunicación.

(2) GARRIDO FALLA, Fernando: *Dos métodos en el estudio de la Administración Pública*. Instituto García Oviedo, de la Facultad de Derecho. Sevilla, 1961. BAENA DEL ALCÁZAR, Mariano: *Dos mentalidades en el estudio de la Administración Pública*. "Documentación Administrativa". Octubre, 1962, págs. 47-56.

que se basaban los consejos de aquellos expertos era la razón de Estado, entendida como utilidad social o, a veces, la conveniencia del príncipe; siendo ésta la característica principal, distintiva de aquella escuela.

La fase inmediata tiene lugar a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el actual. Se basa en una nueva concepción del Estado: El Estado de Derecho, cada vez más enraizado en la doctrina política de este período, extendiéndose a todas las ramas del Estado, entre ellas a la Administración pública. Cada vez prepondera más el método jurídico en su estudio hasta que este punto de vista llega a dominarlo por completo, de tal manera, que los tratadistas de Derecho Administrativo son quienes se ocupan, científicamente, de la Administración.

Se puede observar una radicalización del problema. Todavía, a mediados del siglo pasado los administrativistas (por ejemplo, Oliván y Colmeiro) no excluían algunas consideraciones, no estrictamente jurídicas, en sus obras sobre la Administración pública, tomadas bien de la naciente sociología, bien de la ciencia política o de la económica. Mientras que desde finales del siglo pasado y sobre todo en el actual, los tratadistas de Derecho Administrativo europeos, con excepción de los ingleses, se basan en el método jurídico, cada vez más depurado, que les permite tratar esta rama del Derecho con mayor perfección, pero por la misma razón metodológica quedan excluidos muchos problemas relacionados con la ciencia de la Administración. Como ésta carecía de cultivadores de prestigio, quedaba un vacío que vino a colmarlo una nueva ciencia, que ya no será el antiguo "cameralismo", pero sí una rama del conocimiento, distinta de la ciencia jurídica, y que toma por objeto el estudio de la Administración. No solamente la de carácter público, sino la Administración en general, incluida la de entidades privadas.

Esta dirección se inició con gran empuje en Norteamérica, aunque uno de sus primeros tratadistas fue el francés Fayol (3), pero actualmente es en los Estados Unidos donde más desarrollo tiene y hay estudios universitarios e investigaciones científicas patrocinadas por entidades de diverso carácter. El influjo americano se siente también en algunos países de Europa. Por ejemplo, la Universidad de Bolonia tiene Cursos de Ciencias de la Administración.

Como hemos indicado, esta nueva ciencia de la Administración em-

(3) FAYOL, Henri: *Administration Industrielle et Generale*. Es el texto de una conferencia pronunciada por el autor en 1908 y publicada con algunas adiciones posteriormente.

pezó ocupándose de administraciones privadas, principalmente de empresa industrial. Este fue el tema del francés Fayol, ya citado, y del ingeniero americano Taylor, notorio por sus estudios de organización científica del trabajo (4). Posteriormente, además de continuar el interés sobre la Administración industrial, se amplió la investigación a otras ramas de la Administración incluso pública, como la Administración Militar. Así veremos que algunos de los conceptos que se utilizan revelan este origen, tomado de la Administración de las fuerzas armadas.

A partir de los años treinta tuvo lugar, en la misma Norteamérica, un giro en la orientación de estos estudios. Surgieron críticas contra una excesiva abstracción conceptual y se tomaron en consideración los aspectos psicológicos y sociales de las cuestiones que atañen a la Administración, tanto pública como industrial (5). Precisamente fue en el campo de esta última donde se suscitaron estos nuevos enfoques del problema. En la localidad Norteamericana de Hawthorne (6), se llevaron a cabo una serie de experiencias que pusieron de relieve como factores muy relevantes en la producción ciertos matices distintos de la mera retribución económica, establecida en forma de destajo, por ejemplo, las relaciones humanas en el grupo laboral y otros aspectos semejantes.

Todo ello da lugar a ciertas críticas contra las afirmaciones demasiado rígidas que con el nombre de "principios" habían establecido los primeros tratadistas de la disciplina, dando lugar a una mayor amplitud y variedad en los criterios relativos a problemas de Administración científica (7).

En resumen, se pueden apreciar dos direcciones en el estudio de la Administración pública: la tendencia jurídica, que la enfoca desde el punto de vista del Derecho Administrativo y esta otra dirección, últimamente examinada, que no adopta un punto de vista único, pero que podríamos caracterizar por el criterio de la eficacia o productividad de la actuación administrativa. Tanto la de entidades privadas, orientada

(4) TAYLOR, Frederick Winslow: *The principles of scientific management*, 1911. Del mismo autor: *Shop management*. Sobre el tema puede verse, PETIT HERRERA, Luis Alberto: *Organización científica del trabajo*. "Anales de Mecánica y Electricidad". Vol. XXXVI, VI. Noviembre-diciembre, 1959, págs. 293-305.

(5) PFIFFNER, John M., y SHERWOOD, Frank P.: *Administrative Organization*. 1960, cap. VI. Hay traducción castellana de R. Palazón, publicada en México, 1961.

(6) LANDSBERGER, Henry A.: *Hawthorne Revisited*. Ithaca N. Y., Cornell University, 1958.

(7) SMITHBURG, Donald W.: *Political Theory and Public Administration*. "The Journal of Politic". Febrero, 1951, vol. XIII, 1.

hacia el campo de la administración industrial y comercial, como la Administración pública, observando la eficacia de la gestión de los servicios públicos o la consecución de otras finalidades que la misma se proponga.

Aunque los cultivadores de esta dirección no hacen expresa afirmación del carácter científico de sus estudios, más preocupados por la utilidad que pueda derivarse de los mismos, no hay que considerarlos, inicialmente, privados de interés científico puesto que la actual Metodología suele admitir que un juicio, a propósito de la conveniencia o adecuación de ciertos medios para obtener fines determinados, puede ser verificado y comprobado. No es una afirmación puramente valorativa o subjetiva, sino que puede contrastarse y, por consiguiente, entra en el campo de la ciencia. Lo que quizás no sea científicamente controlable es la determinación de los fines que ha de fijarse la Administración de que se trate, o por lo menos, no por esta ciencia, que se basa en razones de eficacia y productividad (8).

Ateniéndonos a este punto de vista, haremos mención de algunos aspectos importantes en esta ciencia de la Administración. Se pueden dividir en dos grandes sectores; problemas de estructura de los órganos administrativos y problemas de funcionamiento o actividad de la misma Administración.

PROBLEMAS DE ESTRUCTURA.

En este punto se ha llegado a una elaboración más acabada por la doctrina. Los primeros tratadistas propusieron algunos esquemas o modelos de organización administrativa, que recomendaban como los mejores. Pero posteriormente se opina que no hay un modelo absolutamente recomendable. (Ese sería un problema parecido al de la mejor forma de gobierno). Existen varias posibilidades abstractas de organización y hay que considerar las diversas circunstancias y los fines que se pretenden para aplicar, de acuerdo con ellos, el modelo más adecuado a la estructura de la Administración que se trate de establecer, considerada como organización.

Los principales sistemas propuestos son dos.

Uno de ellos es el modelo jerárquico puro, propugnado por Fayol, sobre el principio de la unidad de mando y de responsabilidad. Está tomado del ejemplo de la Administración militar, por ser el que se observa en las unidades de línea del Ejército.

(8) BRECHT, Arnold: *Political Theory*. Princeton, N. J., 1959, págs., 117 y ss.

El esquema opuesto fue establecido por el Ingeniero Taylor, en su ya citado estudio sobre la organización del taller industrial. Propone una división funcional del mando, de tal manera que no haya un sólo Contramaestre con autoridad plena sobre todos los operarios a sus órdenes, sino que estableció varios Contramaestres (hasta ocho distintos) cada uno de los cuales ejercía supervisión y autoridad restringidas a funciones determinadas que pudieran ser realizadas por unos mismos operarios. Por ejemplo, el capataz de mantenimiento se ocupa de dar instrucciones para el cuidado y conservación de la maquinaria; el capataz de producción reparte los trabajos y asigna las tareas que debe realizar cada obrero; y así, sucesivamente, los restantes mandos parciales.

Este sistema tenía algunos precedentes. Taylor dice que se inspiró en el ejemplo de la Enseñanza Superior, donde un sólo alumno recibe habitualmente instrucción por varios Profesores. La división funcional del mando administrativo ha arraigado en algunos aspectos de la organización industrial. Un caso muy notorio es la existencia de Jefaturas de Personal, que se ocupan de su reclutamiento, perfeccionamiento, ascensos y retribución. Estas Jefaturas funcionales suelen encontrarse en todas las empresas de cierta amplitud, distinguidas de la Jefatura principal o de explotación (9).

En la Administración pública es universal la existencia de Jefaturas de personal. En España constituye una de las funciones típicas de los Subsecretarios.

Pero esta encontrada diversidad; por un lado el principio unitario de Fayol o sistema jerárquico puro y, de otro, el esquema de Taylor, que reparte en varias facetas la autoridad, según criterios funcionales, crearon cierta perplejidad entre los cultivadores del mencionado aspecto de la ciencia de la Administración.

Hoy, se ha llegado a una especie de término medio conocido con el nombre de doctrina de la "línea y plana mayor" utilizando con preferencia las palabras inglesas correspondientes. Para muchos representa la solución al problema, aunque como cualquier modelo es adecuado para determinados casos; no para todos. No obstante, este suele recomendarse con mayor frecuencia por la actual bibliografía (10). El esque-

(9) MANN (K. O.): *Line and staff in personal administration*. "Personnel Journal". 1961, n.º 11, págs. 460-2.

(10) GARCÍA DE ENTERRÍA, Eduardo: *La Administración Española*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1961, págs. 41 y siguientes. MARTÍNEZ USEROS,

ma mencionado también está tomado de la Administración militar, en lo que ya es antigua la institución de los Estados Mayores. Precisamente algunos tratadistas, incluso norteamericanos, estudiaron la organización del Estado Mayor del Ejército alemán, por ser más interesante dentro del campo de la ciencia militar.

En resumen; se mantiene el principio de la línea jerárquica propugnado por Fayol, pero al lado del Jefe, que retiene la unidad de mando, existe un órgano auxiliar que le asesora y, en cierto modo, amplía su capacidad de acción, control y vigilancia. Es la plana mayor, "staff" (11). Este término puede traducirse al idioma español, también como "Estado Mayor"; es el conjunto de personas que acompañan, asesoran y suplen la labor del Jefe o encargado de una Administración.

Además de las anteriores consideraciones, sobre los diversos modelos de estructuras administrativas, existen otras cuestiones en cierto modo subordinadas, pero que no carecen de interés. Una de ellas es la denominada "ámbito de control". Se planteó con carácter general, no solamente para la Administración pública, sino para cualquier clase de administración, cual es el número de subordinados inmediatos que pueden ser adecuadamente supervisados por un Jefe.

Ya se comprende que tratándose de operarios manuales puede ser controlado un mayor número, con relativa facilidad. Pero en grados intermedios (supongamos el caso de los Jefes de Negociado subordinados a un Jefe de Sección) se mantuvo, inicialmente, una tesis muy restrictiva. Se entendía que mejoraba la estructura de la Administración al disminuir la esfera o ámbito de control, de tal modo, que el Jefe tuviera menos funcionarios en el escalón inmediato inferior, a los que supervisar.

Es corriente en el Ejército la organización terciaria, por la que cada Jefe tiene tres, o a lo sumo cuatro, subordinados inmediatos; el Coronel tiene a sus órdenes tres Comandantes de Batallón; el Comandante tres o cuatro Capitanes. Esto es, un reducido ámbito de control.

Sin embargo, recientemente, se admite que esta esfera puede extenderse más en las Administraciones Civiles, no siendo exagerado que un Jefe tenga hasta diez o doce subordinados inmediatos. Y si dispone de un "Staff" asesor, entonces puede ampliar su ámbito de control, puesto que la Plana Mayor al ayudar al Jefe, le permite, entre otras cosas, el

Enrique: *Cuestiones de Organización*, en "Estudios en homenaje a Jordana de Pozas". Tomo I, Madrid, 1961, págs. 219 y siguientes.

11. MOONEY, James D. y REILLY, Alan C.: *The Principles of Organization*. Nueva York, 1939. Segunda edición, 1947. Versión española de F. Rubio Llorente. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958.

dirigir un mayor número de unidades subordinadas. Por lo que se refiere a este mismo problema en la Administración pública, han hecho algunas observaciones los ya citados investigadores norteamericanos. Al principio tropezaron con algunas dificultades, pues al llamar pública a una Administración no se le da un simple calificativo, sino que se expresa una entidad bastante distinta de lo que suele ser la Administración privada (12).

Encontraron, con cierta sorpresa, que la propia Administración pública norteamericana no se atenía a los avances de su ciencia. Por ejemplo, se pudo constatar, que el Presidente de los Estados Unidos, tenía un ámbito de control completamente exagerado, puesto que dependían de él no menos de setenta distintos órganos administrativos que no reconocían ninguna autoridad intermedia; lo que, ampliaba de una manera extraordinaria el ámbito de control de esta autoridad. Esto fue, una de las cosas que les movió a considerar que, la existencia de un "Staff" adecuado, permite a la autoridad administrativa ampliar su ámbito de control.

Otro aspecto de la Administración pública (éste ya más estudiado entre los europeos) es el del problema de descentralización o desconcentración. La descentralización típica, era la que relegaba la resolución de determinados problemas a órganos de administración de tipo local, provincial o regional.

Al lado de ésta, mas reciente, es la desconcentración en los llamados organismos autónomos. Es la que pudiéramos llamar desconcentración institucional, en que no se distribuyen desde el punto de vista territorial, las competencias, sino desde el punto de vista funcional o sea, que al organismo autónomo, se le asigna un fin. En razón de éste, los medios adecuados para su cumplimiento; y, entonces, el organismo, gestiona la consecución del fin o la prestación del servicio en que el fin consista, extendiéndose a todo el ámbito nacional si es preciso, o sea, sin esta compartimentación territorial, que es típica de la Administración pública de tipo usual.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA ADMINISTRACION

Aparte de los problemas de estructura, la nueva ciencia de la Administración estudia el funcionamiento o actividad administrativa.

En este punto hay menos elaboración doctrinal. Mas que nada se

(12) GARCÍA DE ENTERRÍA, *Eduardo*. Obra citada, págs. 13 y siguiente.

está en una fase experimental que los especialistas norteamericanos llevan adelante con un gran lujo de medios, y que algunas veces se les tacha de excesivo acopio de datos, de elaboración de diagramas, etc.

Esta fase se basa en lo que nos recordaría algún concepto de la ciencia jurídica norteamericana, que es: "El estudio del caso". Claro, no es el estudio del caso jurídico, es el estudio del caso administrativo. Por esta razón, no se basa en decisiones de Tribunales o jurisprudencia, sino en el estudio directo de la realidad de entes administrativos, bien públicos o bien privados (principalmente privados, por esta dirección industrial de la ciencia en Norteamérica) con gran minuciosidad, de tal manera que se calcula que un estudio de esta clase tiene un costo equivalente a medio millón de pesetas o más, pero a pesar de ello, se estima que solamente en la empresa que ha sido estudiada, las ventajas que se derivan de implantar las recomendaciones que dan los expertos, amortizan dentro de un año el gasto hecho en el estudio. Esto ya es una afirmación de tipo, mas bien, mercantilista, pero que se admite, por regla general, entre los que se dedican a esta doctrina: Aparte, del interés científico que pueda tener.

Un aspecto, que conviene destacar aquí, es el de la creciente mecanización de las labores administrativas.

Hay dos etapas en la mecanización: una primera fase, que es el empleo de máquinas auxiliares. Como es la conocida máquina de escribir, las máquinas de sumar y de contabilidad, etc.; y hay otra en un escalón superior, que es la "automación" o "automatización". En virtud de la cual, no es que se excluya la intervención, de la persona física, en el proceso administrativo (puesto que tienen que preparar el trabajo de la máquina haciendo un estudio previo, la programación) pero, sin embargo, cuando ya se pone en marcha el proceso de las máquinas, éstas, realizan por sí solas todo el trabajo (sobre todo el de carácter repetitivo). Cuando se trata de acopiar gran número de datos; o de distribuirlos de diverso modo se puede realizar por medio de máquinas adecuadas. Principalmente, son: Los equipos de tarjetas perforadas. Y, en los casos más complicados, los llamados "Cerebros electrónicos"; pero éstos, principalmente, tienen utilidad para trabajos de investigaciones científicas o de otro tipo, que no puramente administrativos. Con el equipo de tarjetas perforadas (que se mueve eléctricamente) es suficiente para la mayor parte de los trabajos administrativos.

Por ejemplo, aquí en España, está mecanizado, con equipos de tarjetas perforadas, la confección de documentos cobratorios de Hacienda. Los de la Delegación Provincial de Madrid, se efectúan con un equipo

de la I. B. M. (International Bussiness Machines) de tarjetas perforadas. Con otro sistema distinto, que es una ampliación de las antiguas máquinas de direcciones, se efectúan trabajos de esta misma índole en otras Delegaciones de Hacienda. Se usan tarjetas metálicas sobre las que se van grabando los diversos caracteres (bien en letras, bien en números) y por artificios mecánicos pueden obtener tanto la lista de contribuyentes como los recibos que cada uno debe satisfacer, e incluso otros datos o documentos de comprobación, que tiene utilidad para la técnica hacendística (13).

LAS RELACIONES ENTRE LA ADMINISTRACION PUBLICA, Y EL PROCESO DE SOCIALIZACION

Pasamos ya a la última parte de este estudio que es el que hubiera sido, si yo hubiese tenido conocimientos adecuados para ello, el que hubiera convenido desarrollar más extensamente. Que son las relaciones, entre la Administración pública y el proceso de socialización. O, en general, la Sociedad.

En primer término, es un lugar común, el hacer notar el creciente intervencionismo de la Administración, en los diversos aspectos de la vida social. Este desarrollo de la acción pública en la Sociedad, se puede justificar por diversos medios o razonamientos y que no es el caso, ahora, de insistir en ellos. Sino de hacer constar este hecho: que en cualquier país, en los últimos años, independientemente de los credos políticos imperantes, se ha podido observar un incremento de la intervención de la Administración pública en la vida social y en los diversos aspectos de la misma.

Aquí, surgen dos problemas: De un lado, la tutela de los derechos individuales. Puesto que mientras mayor sea la intervención de la Administración, más es el temor de que, de una manera inconsiderada, entre en la esfera de las libertades de los ciudadanos y las desconozca.

Este es el problema típico de la consideración propia del Derecho administrativo. Precisamente aquí, es donde más se hecha de ver la necesidad de una consideración jurídica de los problemas de la Ad-

(13) CONTRERAS MADRAZO, Manuel: *Los equipos de fichas perforadas como instrumento de la administración*, en "Documentación Administrativa". Marzo, 1962. CASTANEDA CHORNET, José: *Las máquinas calculadoras electrónicas*. Discurso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1959.

ministración pública, para hacer posible la tutela, la defensa de los derechos de los individuos.

Esta defensa, no debe de ser de tipo exclusivamente formal, sino que debe de entrar, también, en la consideración del contenido de las normas. En España, efectivamente, se hace así; pero, he podido observar en algunos aspectos de la bibliografía extranjera, que se ocupan más del aspecto puramente formal de la tutela de los derechos, que del contenido de éstos.

Como ha dicho, en varias ocasiones, el Sr. Legaz Lacambra (14) no cabe duda de que el Derecho administrativo, históricamente, nació, precisamente, para defender la personalidad individual. En tal sentido, que, casi podría decirse que el verdadero Derecho político, en este tiempo, ha sido el Derecho administrativo, en cuanto que el Derecho político, fundamentalmente, está constituido por declaraciones programáticas y unas tramas de organización y luego, la efectividad jurídica de estas declaraciones programáticas, ha correspondido, históricamente, precisamente al Derecho administrativo. O sea, que, merced al Derecho administrativo, es como, real y auténticamente, el Estado, ha podido constituirse como un Estado de Derecho.

Sin embargo, también es un hecho, que desde el primer momento, los administrativistas, es decir, los que se ocuparon por el fenómeno de la Administración previeron el fenómeno de la totalización o de la socialización. Lo mismo Tocqueville, como también entre los españoles Pastor Díaz o el citado Colmeiro, que es un auténtico administrativista. Sin embargo, también tiene pasajes en los cuales describe, por así decirlo, de una manera anticipada, como la Administración, se desenvuelve con una precisión puramente totalitaria.

Parece, por tanto, que la socialización, el hecho creciente de la socialización, es algo que de suyo está implicando, necesariamente, el desarrollo de la Administración, y ésta se desenvuelve en un proceso que sirve, precisamente, para reforzar todas las tendencias de socialización. Entonces la Administración se excede, en el sentido de que rompe con aquello a lo que obedeció su configuración jurídica; el Derecho administrativo, nació, precisamente, para la tutela de los derechos individuales y convertir en auténticas libertades y derechos subjetivos, la esfera propia de la persona individual.

Este, es uno de los problemas que lleva consigo la Administración,

(14) LEGAZ LACAMBRA, LUIS: *Filosofía del Derecho* (2.^a edición). Madrid-Barcelona, 1961, págs. 627 y siguientes.

pero no cabe duda de que hoy estamos ante el hecho de que la Administración, se extiende cada vez más y que su plasmación jurídica, en gran parte, está en una cierta oposición con el sentido que inicialmente tuvo. No tanto porque vaya de una manera formal en contra de aquello a que históricamente obedeció el nacimiento del Derecho administrativo, pero sí con cuanto que su sentido parece que marcha, completamente en otra dirección.

Pues, en la actualidad el predominio de las formas jurídicas en relación con la realidad social, es un predominio del Derecho ordenativo de las normas de subordinación, propias, precisamente, del Derecho administrativo. Pero unas normas o una estructura jurídica a base de subordinación, es una ordenación jurídica cuyo sentido no es precisamente el de respetar, o el de garantizar, o el de asegurar una libertad individual, sin perjuicio tal vez de que permanezca una esfera de esta libertad jurídicamente protegida. Pero este predominio de las formas jurídicas de subordinación, de las formas del derecho de subordinación, a cargo, precisamente, del dominio excesivo de la Administración, en todos los órdenes; precisamente ésto, está, cada vez más, en oposición, en contradicción, con lo que significaba históricamente el Derecho administrativo, que fundamentalmente, era la afirmación de la libertad individual, es decir, la garantía jurídica de la libertad (15).

Pero, sin embargo, hay el otro aspecto (que no puede olvidarse en esta cuestión) y es: el de hacer compatible esta tutela de los derechos individuales, con la eficacia de la acción administrativa. Puesto que, lo que justifica a la Administración, es el servicio público que presta o la ejecución de las leyes que se le han encomendado. Y si por un excesivo respeto o una gran cautela hacia la posibilidad de molestar la esfera jurídica particular, se le ponen demasiadas cortapisas en su actuación, pudiera ser que esta eficacia quedase disminuida, y el servicio público sufriese, o la ejecución de las leyes se menoscabase.

De todas maneras, este es un problema en el que yo considero que se puede caer en un error, que es: el de considerar al ciudadano y a la Administración pública, como antagonista. Celoso uno de la defensa de su esfera de derechos y quizás personificando (de una manera, pudiéramos llamar un poco caricaturesca) a la Administración, como ansiosa de extender sus tentáculos e inmiscuirse en todos los aspectos de la vida del ciudadano.

(15) LEGAZ LACAMBRA, Luis: *Obra citada*. Págs. 462 y siguientes.

Ya que este esquema, de por sí, daría lugar a interpretaciones erróneas. Creo, que sería mejor (y se ha expresado autorizadamente esta opinión) considerar una inter-acción recíproca, una mutua ventaja en la acción de la Administración pública, en sus relaciones con los ciudadanos; y también, extender, entre los ciudadanos mismos, la idea de que deben de cooperar o colaborar con la función administrativa, puesto que ésta—en suma—persigue un interés común, un bien común, en el que están implicados los mismos ciudadanos.

Respecto al recelo de la invasión de la Administración en los derechos de los administrados. Entiendo que se trata de una limitación análoga a la que tenemos los propios individuos. Los contratos, por ejemplo, son una limitación de derecho por los derechos de los demás. Si la Administración se excede respecto de unas normas jurídicas a las cuales debe sujetarse, existe el sistema de recursos, con lo cual queda a salvo (entiendo que siempre; al menos teóricamente) el mismo Estado de derecho, como garantía de los administrados frente a la Administración.

El sistema de recursos, es una de las grandes conquistas del Derecho administrativo. Tiene dos ventajas; una, para el mismo administrado, que puede hacer valer sus derechos; y otra, para la propia Administración, puesto que le proporciona un medio de control que de otro modo quizás escaparía a su procedimiento para conocer las posibles faltas cometidas en el ejercicio de la acción administrativa. Puesto que si bien, independientemente del recurso, una Administración racionalizada debe tener montado un órgano de Inspección o control para asegurarse de la perfección de su actuación, sin embargo, por esta acción del particular, que hace valer por la vía del recurso sus posibles derechos. (E incluso, en los sistemas más avanzados sus intereses) llegan aún más detallados, al conocimiento de la Administración, aspectos de su propia actividad que quizás de otra manera quedasen desconocidos o menos valorados.

A continuación pasamos a estudiar algunos factores que, se ha dicho, influyen en el desarrollo de la Administración y condicionan sus relaciones con la Sociedad a la que sirve. Entre ellos cabe citar; la existencia o falta de límites externos al crecimiento de la actividad administrativa, el progresivo aumento de personal al servicio de la Administración y el influjo de las concepciones ideológicas en la vida administrativa.

DESARROLLO Y LIMITES DE LA ADMINISTRACION

La Administración pública se ha podido inspirar en doctrinas de Administración industrial... Pero ¿es ésto acertado? A juicio de muchos hay una diferencia sustancial que impide la aplicación, sin más, a la Administración pública, de estas doctrinas, y es, sencillamente, que en las empresas privadas, la buena administración de las mismas y la organización adecuada y racional de la producción, tiene presente, como causa fundamental, un hecho indiscutible, que es la existencia de un mercado competitivo; La empresa, tiene que enfrentarse con otras que le hacen la competencia. Por el contrario la Administración, realiza una función en la que no tiene concurrencia alguna. Y parece que la diferencia en la situación de hecho es lo suficientemente esencial como para romper esa continuidad entre una y otra. Ahora, que indudablemente hay una inspiración en las empresas, y quizá, por este espíritu empresarial, la Administración, tiene una tendencia al crecimiento... Pero una tendencia más peligrosa que en la empresa privada, puesto que conduce, no a un crecimiento ordenado, sino a una hipertrofia de la que somos testigos todos, no sólo en nuestro país sino más aún fuera de él.

Entonces ocurre pensar si no será que la Administración, excesivamente desarrollada, de una manera anormal, en estos últimos tiempos, se encuentran en la necesidad de justificar su excesivo volumen mediante el invento, digámoslo así, de nuevas atribuciones, y la extensión de su operación a campos que antes estaban vedados. Es decir, quizá si la Administración, se hubiese sabido... o hubiese podido (es cuestión puramente incidental) contener en unos límites de dimensiones más reducidos acaso no hubiese sentido la necesidad de justificar esa gran masa administrativa mediante la invasión de unos campos más o menos pertenecientes al orden privado.

Contra esta sospecha suele expresarse la diferencia entre la administración de las empresas particulares y la Administración pública, diciendo: que las primeras, por regla general, siguen una idea de lucro, mientras que la Administración pública, no se rige por este principio económico del obtener un beneficio, por lo que no precisa competidores.

Sin embargo, curiosamente, durante un curso de Organización y Métodos (16), al que concurrieron oficiales del Ejército (precisamente de

(16) El primer Curso para Diplomados de Organización y Métodos de la Administración se celebró en el Centro de Formación y Perfeccionamiento de Funcionarios, de Alcalá de Henares, del 22 de enero al 13 de abril de 1962. Una

Estado Mayor) se puso de relieve que también existe el carácter competitivo en las organizaciones militares, puesto que, en caso de conflicto armado, tienden a destruirse mutuamente los ejércitos. La victoria dependen, en gran parte, de la buena organización de las redes de comunicación entre sus órganos de mando y la efectividad de el cumplimiento de las decisiones de los mismos, etc. De modo que puede verse un aspecto de la Administración pública, en el cual se da un fenómeno de competencia que no es igual que entre las empresas privadas en el mercado, pero reviste mayor intensidad.

Toda Administración pública compite consigo misma desde el punto de vista de la sucesión histórica, pues puede mejorar o decaer. Puede ir a más o a menos, no solamente en el sentido de mayor o menor amplitud, sino en el de una mayor satisfacción de los ciudadanos con su administración, o una menor satisfacción con ella e incluso el caso de la repulsa de la Administración y el derrocamiento de ésta.

De modo que de alguna manera hay un control externo siempre para la actividad de la Administración pública. Aparte de los controles de tipo político que puedan existir de acuerdo con los diversos órganos constitucionales o sistemas en que puede estar estructurado: Control por medio del Parlamento; por medio del Referendum, etc....

Este fenómeno de incursión excesiva de la Administración en lo social quizá pudiera explicarse de una manera demasiado simplista, por la Ley de Parkinson, es decir, el aumento injustificado y paulatino de las funciones burocráticas y administrativas.

No puede afirmarse si Parkinson, tendría o no razón en cuanto a la pretensión de formular el fenómeno, con categoría de Ley y dándole, por consiguiente, una regularidad que no cumple de un modo absoluto.

Por otra parte hay que hacer notar que Parkinson, lo que había escrito era una serie de artículos humorísticos; por ejemplo uno de ellos se titula "La fórmula del cock-tail", que suponiendo generalizada la costumbre de dar cock-tails o reuniones de semejante índole, es cuando —dice—, se observa la importancia de los mandos administrativos de la localidad, por la posición que ocupan durante la celebración de esta clase de recepciones.

Pero se trata de una muestra del humorismo británico, basado en

noticia del mismo puede verse en la Memoria del Centro, correspondiente a dicho año, publicada por la Presidencia del Gobierno. Madrid, 1963.

(17) Han sido traducidos al castellano varios libros del profesor C. NORTHCOTE PARKINSON, bajo los títulos de *La Ley de Parkinson*, *Cuidado con los impuestos* y *Al Patrimonio por el Matrimonio*.

observaciones psicológicas muy agudas. Donde falla la Ley de Parkinson, es en su aparente formulación matemática, pues efectivamente, en muchas ocasiones, no se comprueba en la práctica un desarrollo de la Administración de acuerdo con esta llamada Ley.

Pero sus afirmaciones, revisten interés respecto a las motivaciones que inducen—en opinión de Parkinson—al crecimiento de la Administración, sobre todo en lo que se refiere al personal. Entre otras, da la siguiente explicación: un Jefe intermedio observa que aumenta el trabajo. Esta opinión, puede ser meramente subjetiva, por haber pasado de la edad de plenitud y al mismo trabajo representar, para él, una mayor carga. Probablemente, el sujeto en cuestión, no se contentará con pedir un adjunto, al objeto de repartir el trabajo. Más bien gestionará un ascenso de categoría y la tarea que él realizaba repartirla entre dos o tres unidades que deba controlar. De esta manera se aumenta en la organización el cargo a que es ascendido y los que resulten en las unidades subordinadas al mismo.

Otro dato psicológico interesante es que, a veces, el Jefe distribuye las tareas de modo que ningún subordinado tenga completo conocimiento de los asuntos para evitar que fácilmente puedan sustituirle.

A estas razones pueden unirse otras de carácter estructural, pues al crecer el número de unidades administrativas surge el problema de las comunicaciones entre ellas y, probablemente, hay que crear órganos específicos que las controlen y coordinen sus actividades, con lo que éstos problemas técnicos dan lugar, también, a un aumento del personal administrativo.

Sin embargo, como ya se indicó anteriormente, puede disminuirse el número total de personas empleadas en trabajos administrativos mediante la automatización de las tareas que realizan.

ASPECTOS SOCIALES DE LA ADMINISTRACION PUBLICA

Teniendo en cuenta el ámbito social en que acontece el fenómeno del crecimiento de la Administración, esta serie de observaciones han de completarse con la consideración sociológica del problema (18).

(18) LÓPEZ RODÓ, Laureano: *La Administración Pública y las transformaciones socio-económicas*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1963. Véase también, SELZNICK, Philip: *El Mando en la Administración*. Madrid, 1962, para las implicaciones sociales de la gestión administrativa. En igual sentido, ARGYRIS, Chris: *Personality and Organization*. Nueva York, 1957.

La extensión de la Administración aparece como una de las dimensiones en el proceso de racionalización que caracteriza la nueva organización de las relaciones sociales en Occidente y en casi todos los países en los que predomina un tipo de organización burguesa de la vida y, por consiguiente, se ha extendido el modelo de organización racional no solamente a la empresa privada, sino también al Estado, como puso de relieve Max Weber al estudiar la organización burocrática estatal. El proceso de racionalización, lleva consigo la extensión de la burocracia y de las normas administrativas, pero, el aumento de la competencia administrativa tiende a hacer efectivos en grandes estratos sociales ciertos mínimos derechos o posibilidades subjetivas de que anteriormente estaban privados prácticamente.

Por medio de la actuación administrativa se trata de realizar la socialización, desde arriba, convirtiendo en normativa una serie de posibilidades del poder social o económico que antes eran dejadas al arbitrio de los particulares.

No obstante, conviene precisar que la idea de la Administración como correctora de algunos vicios que se atribuyen a la organización social puede, en parte ser utópica.

Esta tendencia apareció ya en la época del Despotismo Ilustrado, que quiso utilizar la Administración pública como medio de reforma o mejora social, y tras el paréntesis representado por el liberalismo político, vuelve a intentarse cada vez con mayor intensidad. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que cada país posee una Administración pública de acuerdo con sus condiciones históricas, sociales y económicas, por lo que es difícil destacar esta organización del resto de la sociedad en que se encuentra, para modificar su propio sustrato. Por ello, la propia Administración puede estar necesitada de reforma, sobre cuyo aspecto existe una abundante bibliografía (19) y no escasean las normas legales, en distintos países, para conseguirla.

El problema del aumento de poderes de la Administración hay que verlo en función de una determinada situación del proceso social y uno de los factores del mismo que son las ideologías dominantes. Porque el Derecho administrativo, nació en una época de sociedad burguesa cuya ideología liberal utilizaba unos elementos de verdad objetiva pero, sociológicamente, cumplía esa misión ideológica, en el sentido de querer

(19) BONNEFOUS, Edouard: *La reforma administrativa*. Versión española en la Colección de Estudios Administrativos. Sobre los obstáculos para las reformas sociales ver, THOMAS, Hugh: *El sistema establecido*. Barcelona, 1962.

legitimar determinadas situaciones de hecho, por lo que exigía una abstención de poderes por parte de la Administración y del Estado. Sin embargo—como dice Legaz Lacambra—, ya hubo pensadores, creyentes en los valores más altos y nobles vigentes en la sociedad burguesa, y que veían como inexorable el cambio en el proceso social, previniendo este fenómeno de la totalización o socialización en el cual los poderes de la Administración iban a crecer de una manera desmesurada.

Hoy las ideologías han cambiado. De forma que la propia necesidad objetiva de planificación parece impuesta por la realidad social, pues es en la sociedad misma donde nace la exigencia de que el Estado organice, racionalice y dirija la vida social.

En definitiva, se trata de una exigencia de seguridad social, con un contenido material concreto, que viene a superar la antigua idea de una libertad puramente formal. Se tiende a extender a todas las clases sociales el goce de ciertos derechos que antes, en la práctica, estaban reservados por el liberalismo económico, a las clases superiores. En el extremo de esta dirección se encuentra la utopía marxista, pero en la vía media puede señalarse todo el movimiento social cristiano, que respeta el valor de la persona y de sus libertades, pero las conjuga con el proceso de socialización en el cual la nueva Administración tiene, sin duda, una misión que cumplir (20).

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN

(20) SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: *El mundo moderno y los católicos sociales*. "Revista de Estudios Políticos". Enero-Febrero de 1963, núm. 127, págs. 81 y ss.

SOCIALIZACION E IDEOLOGIA (1)

La cuestión es la socialización. Vamos a entender por socialización, "prima facie", ese vasto proceso que está en curso en la historia, a través del cual el hombre trata de liberarse de las contradicciones específicas y generales, que a lo largo del tiempo se han producido en la sociedad, y también de las limitaciones naturales que, en la medida que la cultura y la ciencia aplicada hacen posible, son susceptibles de eliminación.

Si la socialización es un proceso inicialmente económico y socio-político, la vastedad de su alcance no está dada únicamente en esas tres dimensiones, y en la actualidad es ya, como pretensión, un movimiento total y complejo, a través del cual el hombre trata de racionalizar su futuro colectivo e histórico, pero al mismo tiempo personal, suprimiendo las contradicciones del presente.

No es por tanto la socialización, en este sentido general en que nos servimos del término, ni un movimiento concluso, ni un proceso definido apriorísticamente en sus peculiaridades específicas. Es antes que nada una tendencia general de la historia, que en determinados sectores ha sido considerablemente precisada,—el económico—, pero que en otros se anuncia o aun está por comenzar—el estrictamente cultural, pedagógico e informativo—.

Dentro de un movimiento de tal envergadura las contradicciones internas son considerables, también los cismas, las desviaciones y las actitudes dogmáticas. A todos estos momentos del proceso no podemos referirnos aquí, ahora vamos a ocuparnos de una situación que afecta en varias partes del mundo a este proceso. La recepción ideológica de este movimiento—que por sus pretensiones es total, es decir intenta abarcar, para liberarlos, a todos los hombres, en cualquiera de sus dimensiones, y a todos los pueblos, porque estima que la relación armónica

(1) El presente trabajo fue expuesto como ponencia y discutido en el Seminario de Filosofía del Derecho del Instituto de Estudios Jurídicos, que dirige el Cat. Dr. D. Luis Legaz Lacambra, durante el curso 1962-63.

hombre-hombre y pueblo-pueblo, es un momento insustituible del proceso—, decía, la recepción ideológica, encubridora de este proceso por parte de fuerzas que en el seno de la colectividad mundial, considerada como un todo, y específicamente en determinadas naciones y momentos, de un modo más acusado, tratan de oponerse por medio de la violencia que supone el encubrimiento, la mixtificación y la deformación sistemática y propagandística de la sustancia misma del proceso. Es decir, la liberación del hombre y la racionalización de la vida, en suma la dignificación real del hombre y la instauración de una concepción humanista y fáctica de la vida social, no ideal y abstracta.

Intereses de clase, hábitos intelectuales, mitos poderosamente vinculados a la cultura de Occidente, pereza mental, desidia, miedo al futuro, cobardía, pesimismo antropológico e irracionalismo y fundamentalmente, repito, intereses, hacen que el progreso de este fenómeno histórico sea lento y que en ocasiones ya se hable de su agostamiento.

La función del intelectual, del hombre atento al curso de las ideas, en la medida en que estas resumen, simbolizan y sirven para enfrentarse con los hechos, es preocuparse por la marcha de la historia, del hombre y del mundo.

Una teoría de la práctica, o por decirlo con el término acuñado por Gramsci, una filosofía della prassi", ha de atender al movimiento de estos hechos, a su interpretación adecuada y a su inserción en la complejidad del mundo, conociendo sus interrelaciones y describiéndolas, en la medida en que tienen el interés para nosotros, de ser factores determinantes de nuestras vidas personales.

Se trata entonces, de dar cuenta, desde esta actitud atenta a la práctica, a los hechos sociales, de un fenómeno de encubrimiento. En la medida en que nosotros podemos ser cómplices de esta superchería de magnitud histórica, hemos de elegir los medios, por lo menos, como intelectuales, de denunciarla, criticarla y analizarla. Esa es nuestra pretensión aquí y la faena que vamos a intentar acometer.

Procedamos en primer lugar a delimitar la noción de ideología que nos va a servir de útil de trabajo.

IDEOLOGIA

En tres sentidos, según Ferrater (2) puede hablarse de ideología:

1. Es la disciplina filosófica que clasifica las ideas y las analiza. Es

(2) FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, 4.^a ed., 1958, art. Ideología.

esta una formulación de la ideología vinculada a la corriente de los ideólogos. Sumariamente podrían agruparse estos en tres generaciones. La primera generación sería la de Lakanal, Saint-Lambert, y en cierto modo Condorcet. La segunda comprendería a Cabanis y Destutt de Tracy. Y en la tercera estaría Degerando. De Tracy es quien precisa dicha concepción de ideología. Sería ésta una ciencia de las ideas como representaciones, con lo cual, la ideología se convertía en la disciplina filosófica más general y de otra parte constituía una zona especial de la ciencia de las ideas.

Fue Napoleón, cuando los ideólogos se le enfrentaron quien así les denominó en tono despectivo, oponiendo a su enmascaramiento ideológico de la realidad con las ideas, el propio "realismo político" del que él presumía.

2. Un segundo sentido de ideología es el que aquí nos importa y supone la acepción del término en su sentido sociológico-filosófico.

3. El tercer sentido, siguiendo a Ferrater, sería el de Quine, cuando se pregunta por las ideas, como expresión de una determinada Ontología. Las ideas resultantes son la ideología de dicha Ontología.

Hasta trece significados del término ideología se han llegado a distinguir (3), pero no es el caso de continuar aquí una enumeración, más erudita que significativa para nuestro propósito. Procedamos a la descripción de esta segunda acepción sociológico-filosófica, de que trata Ferrater.

"Ideología significa aquí, un modo de manifestar a través de ideas, la constitución interna de la sociedad y, por tanto, una manera de conocimiento, o a un tiempo, un modo de ocultación. En efecto, la ideología, al mismo tiempo que manifiesta la estructura interna de la sociedad, tiende a enmascararla".

O como dice Weidle (4), "En realidad, son expresión de los intereses vitales de un grupo o de una clase social", siguiendo en esto la formulación marxista del concepto. En definitiva son una justificación de los propios intereses y actitudes. En la actualidad, la distinción entre ideología y ciencia será mostrada (5), por la diferencia entre: a) con-

(3) ARÓN, Raymond, y otros: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX. La ideología base esencial de la acción*. Trad. esp. Inst. Est. Políticos. Madrid, 1962, pág. 261.

(4) WEIDLE, Wladimir, y otros: *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX. Sobre el concepto de ideología*. Trad. esp. Inst. Est. Políticos. Madrid, 1962, pág. 10.

(5) Volvemos de nuevo a FERRATER. Cfr. art. Ideología.

tenido ideológico; b) significación de una proposición cognoscitiva.

Pero para la comprensión cumplida del desarrollo de una teoría de la ideología y su conversión en una Sociología del Conocimiento, o del Saber hay que seguir la formulación clásica que Mannheim ha dado a la cuestión, en *Ideología y Utopía* (6).

Distingue Mannheim entre:

a) Ideología parcial, o concepción particular de la ideología, y relaciona este término con una visión psicológica de la ideología, subjetiva y que se muestra al nivel del interés y

b) La concepción total, que será estructural y colectiva.

La primera sería una visión responsabilista, establecida a partir de la mala o buena conciencia y en función de la voluntad de cada uno. Estaría relacionada con una visión de la verdad como falsedad o certeza, como obscurecimiento interesado de esta.

La segunda, por el contrario mostraría cómo la fuente de la verdad es un factor social, estructural, independiente en el fondo de cada cual y que liga a todos.

Los "ídola" de Bacon son el precedente más cuidadosamente formulado de la cuestión antes de su planteamiento actual.

El desarrollo de la filosofía de la conciencia es el primer paso en serio hacia el nacimiento de la concepción total de la ideología. La filosofía de la conciencia, pone en lugar de un mundo confuso, una organización de la conciencia cuya unidad está en la del sujeto percipiente. El sujeto no refleja el mundo externo, sino que despliega su capacidad de organización para comprenderlo. La unidad ontológica objetiva de lo real, da paso a la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la Ilustración, o sea, "la conciencia en sí". La actitud mental del sujeto, determina entonces la forma en que el mundo aparece. Aquí está ya en embrión la concepción total de la ideología, sin sus implicaciones histórico-sociológicas. Cuando la conciencia se ve en su perspectiva histórica la noción de ideología total se completa. Es lo que sucede con Hegel y la escuela histórica. Es el *Volksgeist* "espíritu del pueblo", quien integrándose en el "espíritu del mundo" nos revelará la forma más madura y acabada de esta concepción.

El momento final de la evolución del concepto de ideología total, se produce a raíz de los acontecimientos del proceso histórico-social. Sucede esto cuando la noción de clase, sustituye a la de pueblo, como

(6) MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*. Trad. esp. Aguilar. Madrid, 1958. Cap. II, págs. 112-172.

sostén de una conciencia que se despliega históricamente. Cuando la clase toma conciencia de su papel en la marcha del proceso histórico se convierte en operativa conscientemente, y su voluntad de transformación comienza a determinar el curso de la Historia. Nace así el concepto *conciencia de clase*, que tan agudamente ha desarrollado Lukács en su "Historia y Conciencia de clase", y a partir de él el de ideología de clase.

La unidad de la conciencia se muestra ahora como algo real, como un todo integrador que se inserta en el movimiento total de la Historia como factor activo, eficaz, operativo. Es entonces cuando se funde la concepción total y particular de ideología y todas las posibilidades de su contenido se comienzan a percibir. La falsificación inconsciente no es ya tenida como relevante, lo significativo es que el adversario está anclado en un mundo de conceptos dependiente de su posición social, que le incapacitan para disponer de una cabal intelección de la realidad. Desde su "habitus" social ese antagonista está radicalmente mutilado en su visión y desde luego no podrá salir de ella, sin provocar un movimiento de cambio en su "status" social. Será esta la toma de conciencia, tanto de un individuo, como de una clase social, y consiguientemente el origen de las transformaciones que en el plano socio-histórico esto comporta.

Así se manifiesta cómo es el conocimiento de que nuestra perspectiva puede ser deformada, lo que hace que la concepción total de ideología tenga una importancia singular para comprender nuestra vida social.

Aún hará Mannheim una precisión conceptual más, distinguiendo entre:

- a) Formulación especial de ideología y
- b) Forma general.

En la primera, las ideas se estudian como particulares y aisladas de la totalidad del espíritu. Pero en la segunda aparecen vinculadas a la totalidad, y dentro de la totalidad de la sociedad nuestro propio punto de vista sobre los demás, será sometido igualmente a crítica como una posición más.

A partir de aquí es desde donde se establecerá la crítica marxista a la noción de ideología general, que Mannheim sostiene, al intentar pasar de una concepción no valorativa de la ideología a una valorativa, al mostrar cómo los juicios ontológicos en la concepción no valorativa de la ideología son decisivamente operantes dentro de ella y, por último, al intentar construir, desde una teoría de la ideología una sociología

del conocimiento, buscando la comprensión de la realidad a través del análisis ideológico y utópico.

Esta crítica la montará Lukács en su "Destrucción de la Razón" (7), revelando cómo el relacionismo de Mannheim, es nada más que un tipo de relativismo liberal, que muestra cómo la perspectiva de toda comprensión es válida en el proceso histórico, pero abstrayéndola en último análisis de dicho proceso y situando al sociólogo relacionista en una situación peculiar e infundada de privilegio, que a la larga resulta insostenible, al analizar las bases reales sobre las que dicha privilegiada situación se funda.

La sociología del saber de Mannheim, escéptica y relativista se aproxima a una posición existencial, nos dice Lukács, y se origina en el materialismo histórico, pero su falta de fuerza radica en la debilidad de su comprensión del proceso histórico real, de las contradicciones de clase, y de las perspectivas económicas de la lucha. En suma, pecará de intelectualismo, de cosmovisión idealista.

Es el formalismo lo que pierde al análisis del sociólogo alemán, su pretensión intelectual de asumir todas las perspectivas, de no valorarlas de modo histórico real y hacerlo sólo de forma general y abstracta.

El sociólogo ideal de Mannheim "ocupa un lugar intermedio, pero no un lugar intermedio de clase", dice Lukács, lo cual dentro de los supuestos de Mannheim es falso y superficial. Sin embargo, la crítica de Lukács a Mannheim se vuelve también contra el materialismo histórico.

El marxismo, desde la misma exigencia crítica tendrá que tomar tierra y sus puntos de partida valorativos serán rigurosamente criticables desde posiciones que con igual pretensión de objetividad estén fuera de él.

En el terreno de la práctica, de la realidad social, las ideologías han de ser consideradas no en cuanto a lo que subjetivamente sus creadores esperaron de ellas al ponerlas en circulación, sino en lo que objetivamente, en el plano estructural y no en el psicológico, ha sucedido con ellas. Es decir, las ideologías como producto social han de ser estimadas por sus *efectos sociales*, y no por las esperanzas o deseos de sus promotores.

En cuanto al problema de la crítica de una ideología es oportuno aquí lo que al respecto dice Frederic François (8): "Une idéologie ne

(7) LUKÁCS, Georg: *El asalto a la razón*. Fondo de Cultura Económica. México, trad. esp., 1959, págs. 511-518.

(8) FRANÇOIS, Frédéric: *Philosophie analytique, linguistique, et idéologie*. Arguments, n.º 27-28, 1962, págs. 111-117.

peut être critiquée que dans une perspective historique de dialogue avec d'autres idéologies, non par référence à un langage parfait”.

Aparece aquí el problema de los juicios de valor. Pero como dice Goldmann, en las ciencias humanas la situación es diferente a aquella con la que se enfrentan los físicos, químicos y fisiólogos. “Porque si el conocimiento adecuado de los hechos no funda lógicamente la validez de los juicios de valor, es cierto, por el contrario, que favorece o desmerece psicológicamente esta validez en la conciencia de los hombres”. Y continúa Goldmann (9): “En vez de la unanimidad, implícita o explícita de los juicios de valor acerca de la investigación y el conocimiento adecuado que se encuentra en la base de las ciencias físico-químicas, en las ciencias humanas hallamos diferencias radicales de actitud, anteriores al comienzo del trabajo de investigación, y que, con frecuencia, quedan implícitas e inconscientes. Por eso la objetividad no es aquí un simple problema individual”. A lo que añade Weber, “que si la ciencia no puede lógicamente ni infirmar, ni confirmar ningún juicio de valor, tampoco es posible que elimine estos juicios del trabajo de investigación cuando se trate de ciencias humanas”. Entraríamos así en la problemática general de las diferencias específicas entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias histórico-sociales. Goldmann señala sobre este extremo que la diferencia no es solamente de objeto, sino en especial de perspectiva, puesto que las ciencias naturales buscan leyes generales y las históricas “aspiran a un estudio objetivo, *explicativo y comprensivo* de los individuos físicos y de las individualidades históricas y sociales. Pero, *una individualidad histórica es una realidad no dada, sino construida a partir del dato*. Ninguna ciencia interpreta jamás la realidad de una manera exhaustiva. *Construye* su objeto mediante una elección que conserva lo esencial y elimina lo accesorio. Para las ciencias físico-químicas lo esencial es lo que se repite y puede incorporarse en un sistema de leyes generales. Para las ciencias humanas, la individualidad histórica se construye mediante la elección de lo que es esencial *para nosotros*, es decir, para nuestro juicio de valor”. Con lo cual se evidencia como en toda realidad humana colectiva y también en toda realidad humana individual hay un momento valorativo insustituible hasta la fecha y con el que hay que contar, pero que toda ciencia social ha de tratar de describir y de determinar en su perspectiva histórica.

(9) GOLDMANN, Lucien: *Las ciencias humanas y la filosofía*. Trad. esp. Edit. Galatea. Buenos Aires, 1958, págs. 25 a 28.

Delimitado así el concepto de ideología vamos a pasar al segundo punto de nuestro análisis que tratará sobre el poder.

Consideraremos el poder desde una doble perspectiva que será en primer lugar ideológica y en segundo funcional.

CONCEPCION IDEOLOGICA DEL PODER

Una concepción ideológica del poder nos muestra a éste como ilimitado, trascendente, aparece como un fin en sí mismo que rebasándolo todo y por supuesto al hombre, se vincula a fuerzas cuyo control es imposible. Dicha concepción se manifiesta en primer lugar, como irreal puesto que no queda referida a los datos empíricos que la realidad social suministra; en segundo, como irracional; tercero, encubridora de puros intereses de clase, o de cualquier demencia que se apodere de un grupo con fuerza y medios para tomar el poder; cuarto, asocial, clasista, atomizadora y disgregadora en la raíz de sus planteamientos; quinto, inhumana, contraria a cualquier modo inteligible de comprensión de la realidad "hombre en sociedad", y asimismo "hombre considerado como individuo o persona". Hay en su base una visión antropológica pesimista, que ve al hombre como caído y sin capacidad por sí mismo para erguirse frente a sus propios problemas, y contrapone al hombre en general, a todo hombre, a la masa, el ser de privilegio, selecto poseedor de un carisma, capaz de intuir irracionalmente lo que los demás no ven. Sexto, contraria a la práctica social, porque sitúa los fines o el reino de los valores, a un nivel trascendental e ideal que sólo existe en la formulación lingüística, simbólica o programática—pero sin valor semántico propio—, que trata de justificar dicha concepción, pero no en el terreno empírico de lo observable, y controlable.

Los valores de que se nutre dicha concepción son extraños a la sociedad y al individuo, resultan transubjetivos, transpersonales, supra-sociales, es decir, superlativos a toda consideración empírico-racional, y se pueden vincular a entidades abstractas producto de la simplificación científica como son:

A) La raza, el espacio vital, la liberación de las minorías raciales, la supremacía de unos determinados valores culturales y la supervivencia de estos en un cierto ámbito social, haciendo abstracción de la cultura como proceso general y no exclusivo de una colectividad singular. La conservación de supuestas conquistas espirituales, o una defensa racial de la cultura (el peligro amarillo, el Africa negra en ebullición, el racismo anti-blanco, etc.), o también a

B) La realización de una voluntad imperialista vacía, no ya de sentido lógico en el plano teórico, sino de cualquier posibilidad práctica de ejecución en el terreno de los hechos históricos. (Es el caso del imperio italiano durante el fascismo).

Este tipo de afirmaciones ideológicas son frecuentes, y desde luego sin sentido. La cultura occidental está en peligro, una cultura asiática, extraña, la amenaza, hay que defender la civilización occidental..., etc., etc., y demás tópicos que no son sino ideologías encubridoras de procesos subterráneos y que al socaire de ellas, hacen que se produzca una concentración desmesurada del poder, que justifica cualquier cosa. Como la alianza, en defensa de los valores humanos (¿de qué hombre, se pregunta uno, serán esos valores irreconocibles?) con monarquías medievales (Saud), o dictadores de especie incalificables (Trujillo).

CONCEPCION FUNCIONAL DEL PODER

Frente a la ideología del poder, vamos a describir aquí lo que supone una concepción funcional del poder, racional, empírica, en que el poder desempeña un lugar en el proceso colectivo y real de la socialización, pero que en modo alguno se muestra como algo irracional, carismático y proveniente de fuerzas inhumanas, que por su definición inhumanizadora oprimen al hombre, lo someten, y lo convierten de individuo que marcha dentro de una especie y una sociedad hacia la manifestación y disfrute completo de sus fuerzas y sus capacidades biofisiológicas, psicológicas y culturales, en un sujeto cuyo destino es plégarse de modo terminante e inexorable a esas fuerzas inhumanas, que en una concepción irracional e ideológica del poder, lo ligan, para no ser más que objeto del que esa fuerza ciega se sirve, en vista de fines que son radicalmente extraños al hombre, a cualquier hombre y a la totalidad de los hombres.

1. La concepción funcional del poder habría que describirla, como real y empírica.

2. El poder desempeña una función social, se justifica por su utilidad, esta se manifiesta y se comprueba en la gestión de los asuntos público-sociales y económicos que la administración ejecuta dentro del proceso de racionalización total de la vida en comunidad.

3. Racional. El poder está racionalizado por su uso, es útil en la medida en que la razón, no de Estado, sino social lo exige, y son las condiciones reales las que determinan su existencia.

4. Práctico y necesario. Es la necesidad social la que impone la

existencia del poder, fuera de ella y de la practicidad de este para la resolución de las cuestiones que esa necesidad plantea, el poder pierde su legitimación auténtica, se separa de su raíz (que insisto es la necesidad social) y se convierte en un instrumento ideológico al servicio de la coacción, de los intereses de clase, o de la irracionalidad que carente de sentido cruza la sociedad y la historia sin rumbo, gratuitamente, y oprime al hombre en nombre de cualquier cosa, o de la "nada" más completa y existencialmente irracional.

Como dice Heller (10), "dado que no puede existir una comunidad jurídica absolutamente homogénea [nosotros diríamos dado que aún no ha existido y no está experimentado suficientemente que no pueda existir, puesto que las técnicas de racionalización de la vida colectiva han sido aún insuficientes], ni en la sociedad dividida en clases ni tampoco en una sociedad económicamente solidaria—porque ello supondría la liquidación de todas las diferencias (no sólo de las económicas) entre los individuos—, la convivencia humana, precisa siempre de un poder del Estado que establezca el derecho positivo y que lo ejecute contra los que a él se opongan". Disintiendo de algunos extremos concretos, hay que coincidir con Heller cuando precisa la cuestión de que, en la medida en que hay conflicto, o puede surgir el conflicto, el Estado se presenta como una necesidad.

5. Controlado. La decisión colectiva es el presupuesto de la socialización al nivel de la superestructura. Desde ella se constituye el necesario aparato de poder para que la gestión pública no sea entorpecida por interferencias sociales o individuales que carezcan de sentido dentro del proceso general de socialización.

Pero dicho aparato de poder que tiene su origen en la decisión colectiva, tiene sus límites en esa misma decisión. Es la decisión colectiva, empírica, racionalizada, moviéndose dentro de un proceso general de planificación de la vida colectiva, quien señala sus fines y aporta los medios para ejecutar el proceso.

El control del poder se convierte así, de un problema ideal y simbólico, en una cuestión práctica y técnica, verificable. La constitución planificadora de la sociedad debe determinar los órganos precisos, específicos, que controlen la marcha del poder, que en sí mismo no es naturalmente nada, ni desde el punto de vista sustantivo, ni desde el trascendental, sino que queda encarnado de hecho en unos hombres, un

(10) HELLER, Hermann: *Teoría del Estado*. Trad. esp. Fondo de Cultura Económica. México, 4.^a ed., 1961, pág. 262.

partido, unos órganos gestores institucionalizados. Sólo así, la decisión colectiva será realmente.

A) Decisión, en cuanto cuenta con un poder que determina y organiza.

B) Colectiva, en la medida que los vehículos técnicos previstos incorporan realmente la totalidad de la sociedad al proceso en que ésta decide por sí misma su destino, lo racionaliza, se lo incorpora a sí misma y ejecuta de un modo completo y humano los supuestos reales y teóricos (pero realizables, razonables, posibles) sobre los que asienta su convivencia.

C) Controlada y razonable, como hemos ido exponiendo.

D) Institucional y jurídica. El poder surgido en función de necesidades colectivas reales, es organizado jurídicamente como Estado, dentro del cual la soberanía desempeña también una función medial: "La consideración de la técnica jurídica como técnica estatal de poder, nos lleva, desde el Estado como unidad existencial de poder, al Estado como unidad de ordenación. En cuanto tal, se le atribuye la soberanía. Consiste ésta en la capacidad, tanto jurídica como real, de decidir de manera definitiva y eficaz, en todo conflicto que altere la unidad de la cooperación social-territorial", nos dice Heller (11). Este papel arbitral y decisorio en los conflictos no puede, sin embargo, hipostasiarse, absolutizarse, porque la perspectiva de su funcionalidad, de su coherencia con el medio, es central dentro de esta concepción del poder.

Este poder del estado será realmente democrático en la medida en que: "La démocratie ne peut signifier que la participation effective de tous au pouvoir, c'est-à-dire le pouvoir de tous sur les décisions organisatrices. Elle est la vérité de l'Etat dans la mesure où ce dernier détermine un domaine universel où est reconnue comme *élémentaire*, c'est-à-dire comme constituant essentiel, la décision de chacun, qu'elle soit le produit de l'opinion, de l'intérêt, de la réflexion ou du rêve", sostiene François Châtelet (12). Según lo cual el poder y "la soberanía del Estado no es más que la consecuencia necesaria de su función social" (13).

Para llevar a cabo el proceso de racionalización de las relaciones sociales, que persigue la socialización, se requiere previamente una concentración del poder que posibilite la planificación. Dicha concentración ha de estar prefigurada también de un modo racional, ha de medir

(11) HELLER, Hermann: *Ibid.*, pág. 262.

(12) CHATELET, François: *De la Politique Populaire à la Politique Pure Pratique*. Arguments, n.º 27-28. París, 1962, pág. 21.

(13) HELLER, Hermann: *Ibid.*, pág. 265.

técnica y científicamente los medios y los planes, ha de señalarse los objetivos específicos y los planteamientos generales de acuerdo con los cuales la socialización pasará del plano ideal, al terreno de la práctica, de la utopía deseada, a la acción realizable.

Pero no todo proceso de concentración del poder lleva indefectiblemente a la socialización, ni mucho menos. El proceso de concentración irracional del poder conduce a la dictadura y al ideologismo. A la defensa clasista de posiciones conquistadas y a la deshumanización y estancamiento del proceso social. En definitiva, a cualquier tipo de opresión. Porque la socialización sólo es concebible y realizable como un proceso práctico total, en donde las fuerzas productivas, y la toma de conciencia de estas fuerzas (es decir de los individuos que las componen), se articulen de un modo real y constante. La pretensión de socializar únicamente determinados aspectos de la vida social (algún servicio público, cierto sector económico, etc.), es ideológica y encubridora. Pretende a través de mecanismos sutiles, de concesiones parciales y defensas profundas aplazar lo que con un designio histórico consciente se pretende ejecutar para implantar una concepción racional y real de las posibilidades humanas. Por esto toda actitud de conquista o de dogma, es retardataria y finalmente concluye en el fracaso.

Pero los dogmas no se presentan como tales, sino que su envoltura ideológica los manifiesta como otra cosa distinta de su propia realidad. En el caso del conflicto total en que nos encontramos la cuestión se agudiza. Cuando dos fuerzas en lucha, como es la situación en nuestro tiempo, se oponen de manera cerrada y total y tratan de sobrevivir la una a costa de la otra, el nivel de pugnacidad y la dimensión del combate se extienden a cualquier aspecto de la existencia y la cultura.

El conflicto burguesía-feudalismo se reproduce, se ha dicho, pero a una profundidad radical; no hay valores comunes y si los hay son deliberadamente ignorados, se resalta lo contradictorio, lo que en definitiva puede incrementar la tensión y acumulándose, hacer saltar el sistema establecido y de una vez por todas resolver el conflicto.

Un planteamiento general a escala de la contienda de clases, supone para ser radical, y aquí los hechos obligan a serlo, a una concepción total en el campo de la ideología. Los supuestos de lo que pudo ser fraude y ahora se convierte en nuda contradicción alcanzan el plano lingüístico, semántico, y la primera fase de la ideología es su puesta y su manifestación en el lenguaje, en el sistema simbólico de comunicación. El encubrimiento es así sustancialmente metódico y la propaganda por todos los medios técnicos intenta, al nivel inicial del lenguaje

un drenaje de las posiciones del adversario, una mistificación de sus creencias y ofrecer, en definitiva, una imagen equívoca, contradictoria entre los principios que el adversario enuncia como motivos rectores de su actividad y sus acciones en el terreno de la práctica. Al hacer confuso el mundo antagónico, al no estudiarlo ni verificar sus logros reales, se comienza por envolver la propia actividad en el mismo campo de confusión en que se quiere colocar al contrario. Y si lo adverso es radicalmente falso, ineficaz, torpe, o maquiavélico (pues hasta lo moral es alcanzado en esta pugna), lo propio es racional, adecuado, práctico, benéfico. Pero así el engaño sobre lo propio se cumple. La ideologización de la realidad alcanza a toda ella, el deseo de no ponerse en claro sobre lo contrario, estimula y conduce inequívocamente a no conocer lo propio y así el movimiento de la ideología cumple un ciclo de desarrollo cuya nota más saliente ya quedó enunciada: *Es el encubrimiento a cualquier nivel de la actividad social y humana.*

Es, por ejemplo, el caso de Estados Unidos. Hoy están ya en la mejor disposición para no saber lo que tienen que hacer en América del Sur. La raíz de la contradicción, la explotación de los trabajadores hispano-americanos por parte de las compañías capitalistas norteamericanas ha sido encubierta por su propia propaganda. Y así se hablaba en la reciente conferencia de Costa Rica (14), del peligro del imperialismo ruso, de la explotación de Cuba por un nuevo imperialismo, de la subversión organizada, etc. Pero como Wright Mills ha puesto de relieve en su "Listen Yankee (The Revolution in Cuba)", no es el comunismo quien mueva la cuestión sud-americana, son las contradicciones estructurales, objetivas, profundas y, por tanto, independientes de la voluntad y el buen deseo de cualquier línea reformista, como puede ser la Alianza para el Progreso, que trate de eliminarlas, sin modificar el nervio de conflicto. Es el desempleo, la sub-alimentación, las oligarquías americanas (de los propios países) y en definitiva el gran capitalismo de los "trusts", que como en Cuba la "United Fruit Company", en Guatemala o en Panamá con la cuestión del Canal, controlan la vida del país, quienes falsifican la soberanía y convierten en baldío, al no modificar las contradicciones reales de la estructura económica, cualquier esfuerzo que se mueva al nivel ideológico del reformismo.

(14) Estas líneas fueron escritas en marzo de 1963.

ALIENACION Y SOCIALIZACION

El control del poder racionalizado, ha de ser detentado realmente por la población—la sociedad— que se pretende socializar, y que se está a sí misma socializando a través de su propia toma de conciencia. La alienación en las ideologías del poder irracional surge cuando éste no tiene un sentido de utilidad y finalidad fuera de sí mismo, de su propia perpetuación “ad infinitum”. *Un hombre alienado, o un pueblo alienado es aquel que no dispone de su destino*, que de un modo real no controla la parcela del contorno social en que vive—en el caso del individuo—, o histórico—en el caso de la sociedad—, en el cual se producen sus opciones, sus posibilidades y en el que las elige. Un hombre alienado, o un pueblo alienado, no son libres porque no pueden conquistar aquello, que, a través de la “praxis”—es decir, de la actividad racionalizada con que modifican y se sitúan en el mundo—, se han propuesto.

Las ideologías del poder, que pretenden imponer incoherentemente una socialización, proceden de un modo irracional, arbitrario. En función de unos valores exclusivos, de clase, tratan de socializar un determinado sector de la sociedad excluyendo a los restantes. El grupo que a través de la ideología pretende beneficiarse de una socialización parcial perpetuando una situación contradictoria, pierde la perspectiva del proceso socializador, por el interés de clase al cual se adhiere, y alienando al hombre al que utilizan y del que se sirven, se alienan a sí mismos, porque pretenden tomar de otro, lo que sólo cada uno puede dar voluntariamente para servirse, e insertarse en el mundo, es decir, su fuerza de trabajo. Al condenar a un hombre y someterle, se someten a sí mismos a un proceso de irracionalización de la vida social, en el cual ésta queda encadenada, encadenando a todos.

El sentido de la socialización, sentido pragmático, sentido medial, es la ruptura de esas ideologías de poder que encerradas en sus propias contradicciones no pueden salir ya de sí mismas. Es, por tanto, un movimiento total de la sociedad, de los individuos incluidos en ella, en el cual éstos toman conciencia de las contradicciones del sistema que los relaciona, y voluntariamente deciden modificarla. Pero esto, incluso la salida de la contradicción, no puede ser impuesto a nadie. No puede sostenerse una ideología de poder, que en nombre de supuestos principios decide liberar, a quien no quiere, o no puede aún liberarse. El proceso, por el contrario, tampoco es espontáneo, automático; la toma de

conciencia (15) es un movimiento progresivo, que afecta tanto a las estructuras como a la psicología de los individuos, y en la relación entre ambas provocan un movimiento real que engendra todo el complejo proceso de la socialización.

Sin embargo, la fricción con las viejas estructuras y contra el antiguo estado de conciencia que sustenta la ideología de poder que se resiste por inercia natural a ser estirpado, puede engendrar una situación en la sociedad, que desemboque en la violencia. El control de esta en los términos exclusivamente necesarios, para únicamente combatir ese estado de violencia latente de la ideología de poder que oprime a los hombres y que ahora, en virtud del inicial proceso de socialización y del desvelamiento de las contradicciones existentes, se ha puesto en claro, es un imperativo necesario a las condiciones de la misma socialización. Esta pretende la desaparición de la alienación, y perpetuando, o incrementando la violencia se contradeciría a sí misma, a los términos de su propio proceso y a su finalidad última, que es la exclusión de todo tipo de violencia y dominio de unos hombres sobre otros. Por tanto, la racionalidad en ese momento evolutivo, donde las contradicciones alcanzan un punto de máxima tensión, que se puede llegar a manifestar en la violencia física, es un postulado insustituible.

Al ser un movimiento total que afecta a la estructura completa de la sociedad, la socialización es excluyente de todo otro compromiso, como puede ser el de una socialización parcial, de determinados sectores de la vida colectiva, que se estiman como más susceptibles de ser fácilmente socializados, y cuya socialización no entraña un compromiso radical con la dimensión total de una auténtica socialización. Esto haría infecundo el proceso, prolongaría las contradicciones anteriores, y resolvería parcial y retóricamente los problemas planteados. Es decir no los resolvería. Haría que subsistiese la ideología del poder, como una falsa socialización. Y este fenómeno hoy es ostensible en determinadas sociedades.

La socialización es un movimiento total, porque es un modo de

(15) El problema de la conciencia de clase ha sido formulado de un modo clásico por LUKÁCS, Georg, en *Historia y conciencia de clase*. El libro ha sido traducido al francés, en 1960, por Kostas Axelos: *Histoire et conscience de classe*, y editado por Les Éditions de Minuit, Collec. Arguments. La primera edición, alemana, es de 1923, Berlin, Der Malik-Verlag *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über Marxistische Dialektik*. El libro suscitó violentos combates por parte del comunismo ortodoxo y de la social-democracia y la mayor parte de los ejemplares fueron destruidos.

entender y realizar la comprensión del hombre en una dimensión, tanto teórica como práctica. Es un humanismo, vinculado a una asunción real de lo que es y puede llegar a ser el hombre, que pretende colocar a éste en el vértice del proceso social. Es decir, que las estructuras estén al servicio del hombre, al cuidado del hombre, protegiendo y garantizando su existencia, racionalizando sus tendencias, compatibilizando realmente los intereses de todos, y esto sólo es posible cuando los intereses de grupo han desaparecido, y cuando las ideologías del poder han sido aniquiladas. Para que este aniquilamiento sea real el proceso de socialización ha de ser un proceso cultural de ajuste social y su significado se ha de establecer en el terreno de las estructuras, pero para ser eficaz, para alcanzar su objetivo de posibilitar una concepción racional y fáctica del hombre en sociedad, ha de llegar también al campo de la subjetividad y de la conciencia. La socialización no es una coerción, no es un proceso de violencia en modo alguno, sino que se inserta en la vida y en la sociedad con un sentido de instrucción, de pedagogía colectiva, sin tratar de hipostasiar ninguno de los resultados eficaces que la cultura ya ha alcanzado. Socialización y suplantación son, por tanto, términos cuya relación es nula. La socialización es un proceso histórico, que se da en la historia y asume la historia, que la integra y la prolonga, pero ahora con un designio racional de apropiación de esta historia para el hombre, puesto que ésta es su destino voluntario.

LA SOCIALIZACION DESDE EL PUNTO DE VISTA MICRO-SOCIAL Y MACRO-SOCIAL

Aún quedan por considerar cuestiones de enorme importancia dentro del fenómeno de la socialización. La elaboración de la decisión colectiva, a que nos referíamos, nos sitúa inmediatamente ante este nuevo problema: La decisión colectiva ¿puede darse a nivel macro-social, o por el contrario exige una elaboración que debe originarse en los pequeños grupos?

Las corrientes micro-sociales, tienen una vieja trayectoria dentro del movimiento socialista. Ha habido siempre cierto rousseaunianismo en estas actitudes y el socialismo utópico de Fourier se ha vinculado a esta línea de construcción. Como señalan Lapassade y Morin en su trabajo "La question micro-social" (16), "Fourier estime que la première

(16) LAPASSADE, Georges, y MORIN, Edgar: *La question "micro-social"*. Arguments, n.º 25-26, 1962, págs. 2 a 4.

tâche est *d'expérimenter* dans les sociétés de production la possibilité d'une gestion socialiste de la société. Pour les fouriéristes, on ne peut "connaître" et préparer le socialisme qu'en l'expérimentant. Et la seule expérimentation contrôlable ne saurait excéder les dimensions du groupe de "l'association agricole" ou de l'entreprise industrielle. [...] Au vingtième siècle, à l'intérieur du mouvement révolutionnaire s'est développée la tendance aux *Conseils* (Soviets de 1905 et 1917 en Russie, conseils en Allemagne et en Italie après la première guerre mondiale, conseils en Aragón et en Catalogne pendant la guerre d'Espagne). Après la deuxième guerre mondiale, la "déstalinisation" a fait ressurgir cette tendance en Pologne, en Hongrie. L'expérience yougoslave veut placer les conseils communaux et d'"entreprise" au fondement d'une société socialiste non bureaucratique".

Aparece así la cuestión del papel de la sociometría, psicociología, micro-sociología y sociología analítica, en la construcción de la socialización. El mismo Sartre hace, en su "Critique de la Raison dialectique" (17), una investigación de dialéctica de grupos. Pero el problema es precisamente el de la relación interna dentro de la línea política directora y en el plano teórico, que ha de proyectarse de inmediato sobre la práctica social, entre la visión micro-social y la macro-social. Ambas son complementarias. El abandono de una, conduce al esquematismo, a la visión totalizadora, "política" en el sentido clásico, es decir, insuficiente. El abandono de la segunda, lleva a una visión atomizada, despolitizante, analítica, rousseauiana y en definitiva reformista. Es el caso de Israel con los kibouts y los moshabs, experiencia más romántica y personalista que política. Porque si al nivel de los pequeños grupos (agrícolas, industriales) tiene un relativo éxito, ya no tan grande como en la época de Herzl y los pioneros, o como después de la segunda guerra mundial tras las violencias nazis, en la actualidad la afluencia de gente es mucho menor y la duración de su estancia en estas comunidades es cada vez más escasa. Pero en el plano de la infra-estructura económica la situación es más o menos parecida a la de cualquier país occidental, ningún cambio sustancial se produce y hay una economía competitiva de mercado, de tipo clásico aunque con algunas diferencias. Es decir, que si al nivel micro-social la experiencia tiene interés, pese a lo ya dicho sobre su personalismo, y también teniendo en cuenta la específica situación militar de riesgo continuo en las Fronteras que aconse-

(17) SASTRE, Jean Paul: *Critique de la Raison dialectique*. N. R. F. Gallimard. París, 1960. Trad. esp. (en dos vols.). Manuel Lamana. Losada. Buenos Aires, 1963.

ja la creación de dichas comunidades por razones de índole táctico-militar, en su dimensión macro-social los fenómenos relevantes, desde nuestro punto de vista de la socialización, son escasísimos. No hay un movimiento político, general y colectivo que de verdad afronte la socialización en toda su dimensión.

El trabajo de la construcción de la socialización es de tal envergadura, tan ingente, que sólo enfocando los problemas pormenorizadamente, empíricamente, se pueden alcanzar los fines últimos de liberación, de modificación de la situación de alienación. No es el problema únicamente de estructuras. Caeríamos entonces en un nominalismo idealista. Dentro de las estructuras, ligados por ellas, esa es su función, viven los hombres. Al transformar las estructuras se intenta transformar a los hombres, a sus conciencias. Desalienarlas, incorporarlas a una nueva concepción radical, de lo que el hombre es. Pero en el plano de la conciencia, que es preformada por la estructura y que a su vez incide sobre ésta, hay una zona conflictiva, delicada y real en la que la psico-sociología, el psico-sociólogo y el pedagogo tienen un papel insustituible. Explicar el mundo por una dialéctica abstracta, es aplicar el catón a unos conflictos de enorme complejidad. En esa zona conflictual es donde se encuentran actitudes emocionales y afectivas en las que las frustraciones de clase frecuentemente se confunden y entremezclan con las frustraciones personales y viceversa. Hay que delimitarlas, distinguirlas.

Al respecto es ilustrativo un artículo de Koestler respondiendo a la pregunta "¿Qué le queda al patriotismo?" que se le formuló, en el número del 10 de febrero de 1963, en "The Observer" (18). Después de explicar las vicisitudes de su llegada a Inglaterra, huyendo desde Francia de la invasión nazi, entra en ciertas consideraciones sobre la mentalidad de los obreros ingleses con que le tocó en suerte compartir la lucha en las trincheras y dice: "La política apenas entraba en su actitud; en lugar del fiero odio de clases que ha abrasado el continente en revoluciones y guerras civiles, existía una especie de fatalismo pesado y lleno de resentimiento". Y más adelante añade: "El rápido aumento de salarios, las mejores condiciones de las viviendas, escuelas y servicios sanitarios durante los años de postguerra, el advenimiento de la televisión y la lavadora, todo ello ha prestado a los estratos superiores de la clase trabajadora los signos externos de la vida de la clase media.

(18) El artículo fue traducido al castellano y publicado por la revista "España Económica", que se edita en Madrid, en su número del 16 de febrero de 1963.

Pero el desgarramiento interior no da señal alguna de curación; por el contrario, se ha profundizado y endurecido en una fría guerra de clases. La frontera entre las dos civilizaciones británicas—casi diría “dos naciones”—no está herméticamente cerrado; los jóvenes excepcionalmente dotados consiguen cruzar la frontera. Pero para el grueso de la población esa frontera persiste”. Después de algunas precisiones sobre la historia social de Gran Bretaña desde el final de la segunda guerra mundial hasta la fecha, y de como a la inversa de los países continentales, es en la actualidad cuando el comunismo tiene cierta influencia en la vida sindical del país y cada vez más creciente, mientras que en el Continente fue inmediatamente después de la guerra cuando las izquierdas tuvieron una clarísima opción revolucionaria, Koestler pasa a considerar la cuestión del sentimiento de haber sido traicionados, por parte de sus organizaciones representativas, que se ha apoderado de los trabajadores ingleses: “La dialéctica marxista resulta tan incomprendible para la clase trabajadora como para el resto del electorado británico. Los huelgistas no oficiales no son comunistas, sino instrumentos inconscientes. El aumento del nivel de vida ha dado a los obreros una mayor conciencia del hecho de que sigue viviendo en la cara oscura de la Luna, de que no “pertenecen” a la sociedad dirigida por “Ellos” y cuyos valores repudian. Los obreros no son antipatrióticos, sino apatrióticos. Se sienten traicionados no solamente por el “Establecimiento”, sino también por el Partido Laborista y por los dirigentes de sus propios sindicatos”. Y aun añade: “En esta, la más antigua de todas las democracias, las relaciones de clase se han hecho cada vez más amargas, la política sindical menos democrática que en la Francia de De Gaulle o la Alemania de Adenauer (19). El motivo subyacente no es ni el comunismo, ni el socialismo, ni ningún egoísmo ilustrado; es un humor de desencanto y testarudez. Es posible remontar sus orígenes al período que siguió “a la avalancha socialista” de 1945, cuando el Partido Laborista tuvo la oportunidad única de derribar la barrera psicológica de clases y la dejó escapar”. En esto Koestler es evidente que simplifica, porque las barreras de clase no son psicológicas y sería imposible tratar de sostener esto de un modo coherente. Por el contrario las separaciones de clase son fundamentalmente estructurales, sobre estas diferencias, económicas y de situación social, patentes al nivel de la estructura de la sociedad se pueden dar consecutivamente correlatos psicológicos que se fundarán en aquella. Es la situación de do-

(19) Esto fue escrito en febrero de 1963.

minio, de poder de una clase sobre otra y en definitiva de explotación, lo que traza las fronteras entre dominantes y dominados, entre poseedores y desposeídos. Querer reducir esto a una barrera simplemente psicológica es pretender disolver la cuestión escamoteándola. En definitiva olvidar una lección de la historia y de la sociología que se está explicando desde hace más de 100 años y que hoy se desarrolla ante nuestros ojos.

Koestler pone de relieve como las frustraciones profundas, de clase, y la carencia de una actividad coherente frente a ellas y ante las barreras sociales que la sociedad le impone, como es la toma de conciencia, lleva al proletariado inglés a ese punto de desencanto e inoperancia en que se encuentra: "La clase trabajadora ha llegado a ser un enclave inmensamente poderoso, y no competitivo en nuestra competitiva sociedad".

Como veíamos, esas frustraciones profundas a las que los sujetos ya no ven solución ni salida, que dependen de la estructura en que viven, de los mitos que soportan, de los valores desgastados de que se nutren y de su propia voluntad y desidia que les hace proseguir inertes sin capacidad para la auto-reflexión, la crítica y en definitiva la toma de conciencia, no se eliminan por el soplo mágico de una palabra, sea la que sea: Revolución o Reforma, Desarrollo o Higiene Mental, Caridad o Justicia.

Reintegrar a un hombre y a un mundo a una vida humana, que aún está por saberse cómo va a ser, es un trabajo paciente y metódico que exige el esfuerzo decidido, y consciente de todos los trabajadores. En ese trabajo es tan nociva la ideología de clase que trata de mistificar la socialización y encubrir sus objetivos profundos, como el esquematismo dogmático que cree en los grandes nombres y se complace en las construcciones generales que explican la historia y el hombre por la dialéctica nominalista de las grandes acontecimientos.

Frente a las ideologías generadoras de encubrimiento, cuya misión es desviar y mistificar el proceso de socialización, en las que el fin que se persigue, consciente o inconscientemente es perpetuar unos conflictos y una situación general de alienación, hay que mostrar cómo *el instrumento esencial de todo proceso de desalienación es la verdad*. Pero este proceso ideológico no sólo se da en el mundo occidental, sino que en la medida, en que las metas socializadoras son encubiertas por un sistema de lenguaje, o una simbología mistificadora mediante las cuales se presentan como conclusos procesos y resultados a los que de ningún modo se ha accedido, también se procede ideológicamente

en el mundo socialista. La época stalinista no era, desde este punto de vista, si no un movimiento en que las contradicciones se agudizaban en el seno de una sociedad en camino hacia el socialismo, por el empleo sistemático de la mentira y el engaño organizado.

Frente a esto, decíamos, hay que reivindicar la función de la verdad en el movimiento de la socialización. Pero la verdad no se presenta por sí misma, ni es el despliegue de unos supuestos inmanentes a la naturaleza humana. Es un resultado y un hecho que se ofrece a lo largo del proceso histórico. En definitiva es una conquista constantemente conseguida y perdida. En el momento actual de nuestra consideración sobre la socialización no se puede decir de un modo general cual sea su verdad en abstracto, su valor y su alcance. Si es la liberación y la desalienación, si es el progreso, hay también que decir honradamente, que no "es ya" esta meta o aquella, sino que es un camino en el que la construcción, la técnica del construir es lo más urgente.

La decisión colectiva es una de las "técnicas de construcción de la socialización" que más importancia ofrece. Retomamos así el problema del poder pero en una dimensión diferente. Ahora se trata de la gestión colectiva, de la negación del poder como instrumento de alienación, del fin de la fragmentación de la sociedad en dos campos: los que mandan y los que obedecen. Al cambiar las estructuras, dice Filloux en "Décision Collective et Socialisme (20) hay que plantearse la cuestión de los modelos: "L'établissement du socialisme (...) n'est pas seulement une question de *structures*, mais aussi une question de *modèles*. En effet, les *modèles* (normes, habitudes, types de rapports interpersonnels) sont ce qui permet concrètement aux structures de fonctionner. Si les modèles ne sont pas congruents aux structures, des dysfonctionnements se produisent qui mettent la structure en péril, voire lui interdisent de se constituer. Inversement, c'est par la constitution de modèles nouveaux, congruents aux nouvelles structures que l'on veut constituer, que l'on a le plus de chances de promouvoir ces nouvelles structures. C'est pourquoi il est impossible d'essayer de résoudre le problème: comment structurer un groupe capable de s'auto-déterminer, si on ne résoud pas en même temps le problème: quels seront les modèles de conduite individuelle et collective qui existeront dans ce groupe?"

Filloux da respuesta a esta pregunta señalando como la psicología es un instrumento necesario para la construcción del socialismo pues-

(20) FILLOUX, Jean-Claude: *Decision Collective et Socialisme*. Arguments, números 25-26. París, 1962, págs. 5 y 6.

to que se coloca al nivel de los modelos, y separa los modelos de comportamiento aptos para hacer funcionar una estructura.

Pero este grupo que ha de auto-determinarse, esta sociedad, necesita de nuevos valores, nuevos hábitos, nuevas pautas de conducta, sino ¿cómo desalienarse? Se toma conciencia de la crisis de unos valores, de la inutilidad de unas instituciones pero el avance exige nuevos movimientos de la conciencia que sustituyan a los viejos reflejos, que ante una situación y un estímulo dado funcionaban mecánicamente.

Responsabilizar a un hombre ante un grupo, matizar su intimidad al punto de que esa intimidad esté en el grupo, es un proyecto que habrá de cumplirse. Sólo se fraterniza, por emplear un vocablo viejo que todavía tiene un significado considerable, cuando se responsabiliza uno ante los demás, y se convive en la auto-reflexión, co-reflexionando, dialogando y comunicando el éxito y el temor, la seguridad y el riesgo; y cuando las emociones se nutren de una sustancia común que significa lo que ya le une a uno con los demás y a ellos con uno mismo. Pero mientras los intereses sean contrapuestos, mientras los éxitos sean personales y haya que defender las vivencias porque son exclusivamente de uno mismo y el mundo no es el lugar en el que los hombres se comunican, porque hay comunicaciones más sublimes o valores más trascendentales que la propia relación hombre-hombre, esto será imposible.

Hay una verdad que se abre difícilmente paso, y es que existe más humanidad, más afirmación de lo humano en un intercambio, en una vinculación, que en una victoria sobre otro, o en una conquista frente a cualquiera. Pero esta ley de la selva, cuidadosamente protegida en el capitalismo, es aún un hecho incuestionable, un hábito mental que se produce en las estructuras puesto que éstas están montadas en función de tales actitudes, y que se sigue dando en toda relación profesional, convivencial, paterno-filial, o amorosa. Se conquista un puesto, y la libertad, la independencia o el amor. Y se conquista porque la raíz de la actitud es el miedo, la inseguridad, la prisa ante el fin, en definitiva la alienación. Desalienarse es des-enajenarse, dejar de convertirse en objeto para los demás y para sí mismo, volver a uno mismo ante los demás. Un retorno que quizá exige una historia. Toda la historia del hombre. Y en definitiva seguramente no es un retorno, sino simplemente un viaje de ida, una marcha hacia el fin, no una vuelta al principio. Es decir, no se trata de recuperar una naturaleza que hubo y se perdió, un estado de gracia que se ha malogrado, sino de construir con la razón, con el trabajo, un hombre que aún no se ha presentado.

Este proceso tan complejo, que va tan lejos, que no se percibe bien

hacia donde marcha en definitiva, pasa hoy, en el momento actual de la socialización, por la construcción de unas estructuras micro-sociológicas donde se patentice la gestión colectiva, la co-dirección, la integración del hombre en el grupo, la decisión en grupo y hacia arriba. La psico-sociología y la pedagogía social son aquí el arma, el instrumento que han de posibilitar este movimiento en el seno de una sociedad total, en que al mismo tiempo las estructuras se transforman con las relaciones de producción y las relaciones de poder.

En el momento en que un viento reformista, de abandono oportunista en el peor sentido sopla por Europa, hay que repetir que **los fines últimos de la socialización suponen la liberación del hombre a través de diferentes objetivos concretos, y que esta liberación, que ha de ser por la fuerza de los hechos y de las situaciones de poder, progresiva y en progresión constantemente dificultada, tiene, sin embargo, una dimensión total y profunda a la que no se puede renunciar, sin negar una concepción y un intento de posibilitación de la vida humana como libertad factual en sus propias situaciones específicas.**

En la base de todo el proceso, insisto, está la transformación de las relaciones económicas; de poder, como decisión progresivamente colectiva; y de cultura e información. Unas estructuras se apoyan en las otras y reobran sobre ellas constantemente. La pedagogía, la cultura, es la expresión más acusada, más humana de esa intensificación del carácter medial y transformador del trabajo en la constitución de una sociedad y un mundo, en el que el hombre, todo hombre y cualquier hombre tenga un lugar insustituible en su presente.

Y es en este camino donde la batalla se presenta más cerrada, más correosa por la profundidad de sus implicaciones a lo largo de la historia, en la conciencia y en la vida humana. Es la lucha por la implantación de una concepción racional donde el mito y el dogmatismo, cualquiera que sea su especie, que atenaza las decisiones e impide su racionalidad y su libertad, sea aniquilado. En dirección a ese quehacer, es donde hemos de encontrarnos.

FERNANDO-ARIEL DEL VAL

Madrid. Marzo de 1963

LAS DECLARACIONES DE DERECHOS HUMANOS Y LA ENCICLICA "PACEM IN TERRIS"

SUMARIO.—I. La doctrina acerca de los derechos humanos fundamentales.—
II. Los derechos fundamentales de la persona humana en la "Pacem in Terris": 1. Fundamento y realización de los derechos humanos en la "Pacem in Terris" y las Declaraciones contemporáneas.—2. Crítica comparativa de los derechos declarados en la "Pacem in Terris" en relación con las Declaraciones contemporáneas: A) Sistemática de los derechos declarados. B) Derechos para la vida. C) Derecho a la apropiación de bienes. D) Derechos familiares. E) Derechos respecto a la educación. F) Derechos respecto al trabajo. G) Derechos de la sociabilidad. H) Derechos de la democracia política. I) Derechos fundamentales de los pueblos.

I. *La doctrina acerca de los derechos humanos fundamentales.*

El reconocimiento de una esfera de libertad inviolable en el hombre es una constante del pensamiento humanista cuyos orígenes más remotos no importan tanto como el hecho mismo de su constancia y universalidad. Ya sea en los Libros revelados, en el teatro griego o en la filosofía estoica, la intimidad humana frente a todo poder temporal se presenta como una fortaleza irreducible. Su fundamento es, en ocasiones, la misma persona, centro de su propia dignidad frente a la razón de Estado; en otras, quien defiende los derechos naturalmente humanos es una trascendencia, "las normas escritas en lo alto". En todo caso el hombre *sabe* que no está solo frente al poder del grupo o de otro hombre. Le asiste el *derecho* de su dignidad humana cuando no una ley superior a la de todo reino.

A través de los siglos transcurridos suelen acordarse los hombres de ese derecho que le es inherente a cada uno, precisamente en aquellas situaciones históricas en que el conflicto se adueña de sus vidas y los enfrenta radicalmente entre sí. El conflicto aviva la conciencia, si es que no la crea. A su vez la conciencia aviva el conflicto hasta destruirlo. Junto a la doctrina de los pensadores y, en cierto modo, antes que ella, provocándola, se encuentra la lucha de *la gente* por lo que cree que es justo, por lo que estima que es *suum*. En el conflicto de intereses no está la raíz de la conciencia de los derechos humanos pero en el conflicto se pone de manifiesto el fundamento y también la *forma* de tales derechos. El hombre medieval de nuestros *fueros* o de la *Carta Magna*, desde su perspectiva cristiana pero en cuanto *situado* en su grupo (estamental o municipal, por ejemplo), argumenta, según la filosofía imperante, en

favor—y en armas, por supuesto—de unos derechos concretos que considera como *fundamentales*. Esta actitud primaria puede ser analizada a posteriori para extraer de ella una división artificial entre fundamentación absoluta del derecho reclamado como humano y forma *histórica* concreta del derecho que se reclama. La verdad es que el conocimiento de los valores absolutos se hace desde una conciencia histórica y como fruto de una situación social determinada.

La dicho permite comprender el corte sustancial que a la historia de los derechos humanos le produce un fenómeno estrictamente moderno como es la *declaración de derechos fundamentales*. Aunque resulta imposible negar el nexo histórico entre las libertades y franquicias medievales y las modernas declaraciones de derechos, la eclosión de una peculiar conciencia colectiva que éstas últimas representan permite afirmar que algo nuevo y de importancia capital ocurre al término del siglo XVIII. En efecto, el acto de *declarar* que existen unos derechos humanos inviolables, el hecho de declarar cuáles son y el hacerlo mediante un instrumento escrito son fruto y a la vez supuesto de una doctrina singular (1).

El moderno Estado liberal es una compleja resultante de diversas revoluciones. En realidad toda organización política es eso. Pero en el caso que nos ocupa las transformaciones sobrevenidas con la primera revolución industrial afectan tan grandemente a la configuración del Estado, a sus técnicas y a sus presupuestos jurídicos y filosóficos, que bien podemos decir respecto a aquél que apunta a un nuevo y radical entendimiento de las relaciones entre los hombres y el poder político.

Cuando la Declaración de Derechos de Virginia de 1 de junio de 1776 afirma que “todos los hombres nacen igualmente libres e independientes”, o bien el artículo 1 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 cree que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos” estamos asistiendo a la expresión fundida de la doctrina de la Iglesia, de las teorías de Locke, de la obra de Rousseau y del derecho natural racionalista, ideas todas ellas dominantes en la filosofía política del siglo XVIII, pero además, y esto es lo importante a nuestro entender, comprobamos la *necesidad* histórica de declarar que el hombre, todo hombre, es *sustancialmente* libre (2). La filosofía latente es variada y a menudo contradictoria. De lo

(1) La historia de las ideas jurídicas y políticas que desde la antigüedad tienen relación evidente con las concepciones modernas de los derechos del hombre ha sido magníficamente descrita por LAUTERPACHT en su obra *International Law and Human Rights*, Londres, 1950, pp. 80-89. Vid. también Karl LOEWENSTEIN: *Political Power and Governmental Process*, Chicago, 1957, en especial las páginas dedicadas a la historia del constitucionalismo antiguo, y el número monográfico dedicado a los Derechos del Hombre de *Politique*, “Chrestomathie des droits de l’homme”, núms. 10-13, 1960, con trabajos de Mirkine-Guetzévitch, Calogero, Pompei y otros.

(2) Cf. JANET: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3.^a ed., 1887, p. V-LXXI; R. M. MACIVER: *Great Expressions of Human Rights*, Institute for Religious and Social Studies, Nueva York y Londres, 1950, Prefacio, pág. IX y sigs; Albert BAYET: *Histoire de la Declaration des Droits*

que no cabe duda es de la toma de conciencia *pública* de los derechos que en ella puedan fundamentarse. Esa publicidad no tiene otra finalidad más importante que la de exigir política y jurídicamente un respeto a la persona frente al poder constituido o que pueda constituirse. Hay, pues, un pragmatismo político que hará de toda declaración de derechos un instrumento limitativo del poder estatal a la cabecera de las constituciones liberales de los dos próximos siglos. Mas no sólo esto. La Declaración de Independencia americana, por ejemplo, es también, entre otras cosas, la defensa de un pueblo a disponer de sí mismo "cuando en el transcurso de los acontecimientos (...) resulta necesario a un pueblo tomar entre las potencias de la tierra el lugar separado e igual a que le dan derecho las leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza" (3). Los derechos humanos son derechos del hombre y de los pueblos. La insistencia sobre la dimensión abstracta de los sujetos de derechos de las declaraciones liberales no puede hacernos olvidar la realidad histórica, a saber: la lucha por una independencia nacional, la lucha por unos derechos políticos concretos. De ahí que las Declaraciones modernas idealicen en términos universales y absolutos lo que después la legislación positiva va a cercenar en favor de unos grupos sociales muy precisos y en favor incluso del propio poder estatal. Las Declaraciones modernas son también *pactos* sociales y, si se quiere ideológicos. Son acuerdos inestables entre grupos y fuerzas políticas que no pueden menos que *coexistir*. Lo que trascenderá de las Declaraciones americanas a la Declaración francesa, y de ésta a las constituciones europeas, será el espíritu positivo de conciencia humana en progreso más que las disposiciones formales (4).

Con todo, mientras los supuestos revolucionarios del liberalismo político tengan vigencia en el mundo occidental la *ideología* liberal configurará el contenido y la realización de los derechos humanos considerados como fundamentales. Ejemplo de ello lo tenemos en la doctrina de la "paz universal". Como nos recuerda Hamburger, la tendencia universalista inherente a la Declaración de 1789 determinaba también la doctrina de las relaciones internacionales (5). La paz era el resultado de la homogeneidad de los regimenes según el modelo democrático liberal exportado por Francia.

de l'Homme, 1939, pág. 167; Georges JELLINEK: *Les Déclarations des Droits de l'homme et du Citoyen*, ed. francesa, París, 1902, pág. 61 y sigs.; Carl FRIEDRICH: *Constitutional Government and Democracy*, ed. revisada, 1950, pág. 156 y sigs.; V. MARCAGGI: *Les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789*, 2.^a ed., París, 1912; Richard MACKEON: *Fondements philosophiques et conditions matérielles des Droits de l'Homme*, en *Autour de la nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, UNESCO, 1949, pág. 33.

(3) Declaración de Independencia, en DUVERGER: *Constitutions et Documents politiques*, P. U. F., París, 1957, pág. 245. Vid. Ernest HAMBURGER: *Droits de l'Homme et relations internationales*, en *Académie de Droit International, Recueil des cours*, t. 97, 1959, Leyde, 1960, pág. 308.

(4) Georges LEFEVRE: *La Révolution française*, París, 1951, pág. 155 y sigs.; VEDEL: *Les déclarations des Droits de l'Homme (1789-1949)* en *Etudes*, 1950, pág. 308 y sigs.

(5) HAMBURGER, op. cit., pág. 314.

La paz dependería de la aplicación al derecho internacional de los principios de orden interno y de la salvaguarda de los derechos del hombre, garantizados éstos por la introducción del sistema representativo y la separación de poderes en todos los Estados. Por otra parte se prevé una comunidad internacional basada en la igualdad de los hombres que coopere a la evolución progresiva del mundo. Como decía Condorcet, "la guerra se evitará por la determinación de los pueblos *más lúcidos* a utilizar el derecho de disponer de sí mismos, de su sangre y de sus riquezas" (6).

La expansión de la revolución liberal supone la expansión de las declaraciones de derechos humanos en los preámbulos de las constituciones de los Estados nacionales (7). Consiguientemente a las conquistas políticas de la burguesía ascendente se producen los primeros conflictos sociales del nuevo régimen, que cristalizará de algún modo la declaración de los llamados derechos *sociales* de la Constitución francesa de 4 de noviembre de 1848 (8). Tales derechos, ya apuntados durante la Convención, lograrán un cierto reconocimiento en las constituciones europeas de la primera postguerra del siglo XX. La progresiva realización de la democracia política con la ampliación del sufragio y el reformismo social del siglo XIX permiten al constitucionalismo liberal encajar las conquistas del movimiento obrero y el impacto de la revolución bolchevique. Las constituciones posteriores a 1918 intentan introducir en las declaraciones la reglamentación del trabajo (9). La conciencia de *solidaridad* altera básicamente el concepto liberal de los derechos humanos. En la difícil coyuntura histórica de 1918 a 1939 los países más próximos a la revolución comunista, y que en el futuro se orientarán según un destino contrapuesto (China, Méjico, Alemania y Yugoslavia), se darán unas constituciones en donde pretenden conjugarse los supuestos liberales de sus regimenes políticos con una avanzada asimilación de los derechos de la "persona obrera" (10). Por otro lado, las tensiones que a escala internacional acabarán conduciendo a la II Guerra mundial son reflejo de esa inestabilidad interna de los regímenes liberales sometidos a la presión ascendente de las clases trabajadoras. Fascismo o comunismo parece ser el dilema de una fase de desarrollo económico especialmente aguda. Como un último canto desesperado del viejo concepto doctrinario de los derechos del individuo aparece una solitaria

(6) CONDORCET: *Oeuvres*, París, 1847, t. VI, p. 265 y t. VIII, p. 9 y 30.

(7) AULARD y MIRKINE-GUETZÉVITCH: *Les Déclarations des Droits de l'Homme*, París, 1929.

(8) MIRKINE-GUETZÉVITCH: *Quelques problèmes de la mise en oeuvre de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, en A.D.I., Recueil des cours, 1953, A. W. Sijthoff, Leyde, 1955, t. 83, pág. 280.

(9) Pierre LAVIGNE: *Les Bases constitutionnelles du droit du travail*, París, 1948, y SVOLOS: *Le Travail dans les Constitutions contemporaines*, París, 1939.

(10) MIRKINE: *Nouvelles tendances du droit constitutionnel*, 2.^a ed., París, 1936, pág. 81 y sigs.

Declaración Internacional de los Derechos del Hombre adoptada por el Instituto de Derecho Internacional el 12 de octubre de 1929 (11).

Se ha dicho que la segunda guerra mundial fue una guerra de ideologías en donde uno de los bandos había luchado por el respeto a las libertades fundamentales y a los derechos del hombre. Una especie de cruzada por los derechos humanos, según René Cassin (12). Esta caracterización es claramente ideológica y no dice toda la verdad pero confirma la idea que mantenemos de que los conflictos colectivos de la humanidad aguzan la conciencia de la propia dignidad y de los propios derechos. Así las constituciones de postguerra, surgidas en muchos casos sobre las ruinas de los regímenes totalitarios, reanudarán la tradición liberal de los derechos individuales y libertades fundamentales, pero impondrán resueltamente los derechos sociales y económicos por los que luchara una gran parte de la Resistencia democrática (13).

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 abre la serie de declaraciones de derechos humanos contemporáneas. De alguna forma nos hallamos ante una situación histórica que repite la esperanza suscitada por la revolución liberal. Al igual que entonces existe una pretensión de universalidad, pero la ampliación del marco geográfico ha variado radicalmente. Ahora el universo político comienza a coincidir con el universo geográfico. Lo cual supone la coexistencia en la pretensión de unas Naciones Unidas de diversos pueblos con regímenes políticos diferentes cuando no contrapuestos. El expansionismo de la ideología liberal va a quedar frenado por la guerra fría entre dos concepciones opuestas del mito democrático.

Al igual que entonces también, se prevé como fundamento de la paz internacional el reconocimiento de los derechos del hombre (14). De ahí que el orden internacional se instituya para servir a fines humanos. La comunidad internacional representada por la O. N. U. ha reconocido que es de su competencia el favorecer y fomentar el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales (15). Se reproduce el sueño kantiano de la unión de la libertad y la paz, la interdependencia de las técnicas de la libertad (derecho constitucional) con las técnicas de la paz (derecho internacional) (16). Si la Declaración universal es formalmente un acto internacional, su contenido efectivo se basa, pues, en un *ius gentium* de los Derechos del Hombre. Pero aquí también se tro-

(11) *Resolutions*, Institut de Droit International (1873-1956), Bâle, 1957, pp. 36-37.

(12) *La Déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'Homme*, en A.D.I., Recueil des cours, 1951, t. 79, Sirey, París, pág. 241.

(13) Vid. MIRKINE: *Les Constitutions europeennes*, 2 vol., París, 1951, y OLLERO, Carlos: *El derecho constitucional de la postguerra*, Barcelona, 1949.

(14) HAMBURGER, op. cit., pág. 404.

(15) Artículos 1, 55, 56 y 76 c de la Carta, Resolución 377 de la Asamblea General, Proyectos de Pactos internacionales relativos a los derechos humanos, etc.

(16) Vid. MIRKINE: *Derecho constitucional internacional*, Madrid, 1936, y Paul de VISSCHER: *Les tendances internationales des Constitutions modernes*, París, 1952.

pieza con una novedad radical. Un *ius gentium* repensado esta vez para unos nuevos "bárbaros", ya sean éstos los pueblos totalitarios del Este o las colonias europeas en trance de independencia, no puede ya instrumentar unos derechos negativos, unas libertades fundamentales, constantemente violadas por la falta, precisamente, de intervención de los poderes públicos en la anarquía de las relaciones económicas internacionales. Un *ius gentium* positivo ha de crear libertades, ha de reconocer y promover a escala universal los derechos sociales, económicos u obreros, pero, superando ya una terminología caduca, refundiendo todos ellos en una pretensión más integradora: el derecho de todos los pueblos a su autodeterminación política, económica y cultural.

De ese modo se inicia con las Naciones Unidas una experiencia histórica capital: la creación de un orden social e internacional en donde los derechos humanos—enriquecidos por las revoluciones liberal, socialista y colonial—tengan su plena efectividad para todos los hombres de la tierra. El verdadero ideal característico de la Organización es el ideal de coexistencia y de cooperación internacional: se trata de reunir para obras de paz y de progreso a las diferentes partes de la humanidad (17).

Esta *praxis* de las Naciones Unidas condiciona la moderna doctrina de los derechos humanos en su expresión teórica que es la Declaración Universal. La Declaración reposa en un idealismo práctico que parte, a su vez, de la unidad de la *familia* humana (18), para asimilar la actual conciencia de la humanidad por encima de las ideologías en pugna (19). Ciertamente, la Declaración Universal es también una componenda terminológica que permite un acuerdo teórico e impide una realización práctica a escala planetaria. También es verdad que el predominio de la ideología liberal sobre cualquier otra se halla en la base de la Declaración, hasta el punto de restarle interés ante esas dos terceras partes de la humanidad que buscan una justificación más sólida para su lucha contra la miseria. Pero no cabe duda de que, pese a sus deficiencias, la Declaración Universal de 1948 proporciona los puntos mínimos de entendimiento ético, de moral *práctica* que hoy en día se necesitan para abordar la inaplazable tarea de realizar efectivamente en todo el mundo

(17) CHAUMONT, L'O. N. U., París, P. U. F., 1959, pág. 17.

(18) CASSIN, op. cit., pág. 360.

(19) "Es curioso constatar que la Declaración de 1948 no hace ninguna alusión a la noción de "derecho natural", sin duda a causa de su ambigüedad, ya que la "naturaleza" comporta bastante desigualdad, la ley del más fuerte, el sacrificio del individuo a la especie. Las nociones utilizadas, tales como las de "dignidad" y "valor" de la persona humana, aparecen en la Declaración como expresión de "la más alta aspiración del hombre", que es fruto de "la conciencia de la Humanidad". Sean los que sean los fundamentos metafísicos que se pretenda atribuir a esta "aspiración" y a esta "conciencia", son hechos estos que se manifiestan en el desarrollo de las civilizaciones y como tales no pueden ser ignorados por el legislador nacional o internacional; ahora bien, estos hechos aparecen cuando el hombre se da a sí mismo unos fines y se dirige a ellos", Charles CHAUMONT, op. cit., pág. 109.

y para todos los hombres aquellos derechos humanos que la conciencia histórica reconoce y reclama (20).

La Declaración de las Naciones Unidas ha influido, por otra parte, en las organizaciones políticas y económicas de marco regional y, asimismo ha inspirado a muchas constituciones contemporáneas (21). La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de mayo de 1948 es un prelude de ámbito regional de la Declaración Universal. El Convenio Europeo para la salvaguarda de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de 1950, con su Protocolo adicional de 1952, es una aplicación para los países del Consejo de Europa de un Pacto de singular importancia directamente entroncado en el espíritu, cuando no en la letra, de la Declaración Universal. Más recientemente se ha elaborado un Proyecto de Convenio Interamericano de Derechos del Hombre preparado por el Consejo interamericano de Juriconsultos en 1959 (22). Igualmente existe un movimiento para la elaboración de un Convenio africano de los Derechos Humanos (23). Por último hay que señalar la importancia trascendental de las Conferencias de pueblos afroasiáticos y neutralistas, en las cuales, y como se verá, la Declaración Universal está en el punto de partida de las declaraciones de derechos consiguientes.

Se ha presentado el Convenio Europeo para la Salvaguarda de los Derechos Humanos como una superación de la ineficacia práctica de la Declaración Universal. Se olvida con ello que el Convenio Europeo es algo más que una declaración, es un Pacto internacional de los que la O. N. U. promueve y desea, pero referido a un marco regional y a un contexto político fundamentalmente unitario, lo cual permite una *reglamentación* de las garantías de los derechos declarados. Como dice Roberts, "no debemos olvidar jamás que el proyecto de Convenio no constituye una lista de todos los derechos fundamentales. No se asemeja en esto a la Declaración Universal. Representa una garantía colectiva por el Consejo de Europa de las condiciones esenciales de la democracia en cada Estado. Debería, pues, limitarse sólo a un mínimo de

(20) Jacques MARITAIN recuerda que en una de las reuniones de una Comisión nacional de la UNESCO en la que se discutían los Derechos del hombre, alguien se admiró de que estuvieran de acuerdo en una lista de derechos los campeones de ideologías violentamente adversas. "Sí—respondieron éstos—estamos de acuerdo sobre estos derechos, pero a condición de que no se nos pregunte por qué. Con el porqué comienza la discusión." Vid. *Autour de la nouvelle Déclaration...*, op. cit., págs. 11-13.

(21) Vid. *The impact of the Universal Declaration of Human Rights*, Naciones Unidas, Nueva York, 1951, págs., 28 y sigs., y Nicolás ANTONOPOULOS: *L'influence de la Déclaration universelle des droits de l'homme sur les constitutions contemporaines*, en *Politique*, núm. 13, enero-marzo 1961, págs. 1-33.

(22) Cf. OEA/Ser. E/XI. 1, Doc. 8, 5 noviembre 1959, Union Panamericane, Washington, D. C.

(23) Resolución votada en enero de 1961 en el Congreso africano sobre la Primacía del Derecho, "Ley de Lagos".

derechos esenciales, cuya aceptación por un Estado garantiza que ese Estado sigue siendo democrático" (24).

Es decir, la realización efectiva de los derechos humanos se condiciona a unos supuestos ideológicos y políticos comunes. Los derechos reconocidos por los países del Consejo de Europa no pueden imaginarse fuera de la democracia liberal que los origina. Más aún, fuera de los países europeos unidos por una tradición común o, en último término, fuera de las naciones "civilizadas" no hay garantía de que los derechos democráticos estén asegurados.

La situación histórica del Convenio Europeo refuerza el contenido ideológico del mismo. La victoria sobre los regímenes fascistas y los comienzos de la guerra fría identifican los derechos humanos con el legado liberal de las nuevas fuerzas políticas. El Convenio Europeo se presenta, por tanto, como un manifiesto del liberalismo político, común denominador de sus firmantes, expresión jurídica de una forma de civilización que los estados europeos se aprestan a defender (25).

Es importante recordar que la Declaración europea rodea de un gran número de restricciones el ejercicio de los derechos declarados. Por un lado, tal actitud se debe, según Merle, a una táctica política para defenderse de las minorías revolucionarias (defensa del Estado y de la democracia liberal) (26). Por otro, no hay que olvidar el carácter de pacto entre Estados con sus peculiares ordenamientos positivos propio del Convenio, lo cual obliga a una reglamentación muy cuidadosa a efectos de posibles demandas ante la jurisdicción internacional. En todo caso, ya sea por interés político o por realismo en el deseo de garantizar los derechos humanos, las restricciones al ejercicio de los mismos tienen un fundamento claramente ideológico, como veremos, que hace de la Declaración europea, más que una afirmación absoluta de la conciencia histórica, una regulación práctica y convenida de derechos en un marco limitado en cuanto a extensión y a profundidad.

Sin embargo, la aportación positiva del Convenio Europeo a la doctrina de los derechos humanos es enorme. Por primera vez en la historia moderna se reconoce de hecho al individuo categoría de sujeto de derecho internacional. El Tribunal internacional de justicia creado por el Convenio es una instancia superior ultraestatal y pone las bases de una limitación eficaz de las razones de Estado atentatorias contra los derechos de la persona. Aunque las grandes limitaciones existentes no permitan de momento presentar el Convenio europeo como una sólida garantía de *todos* los derechos humanos (27) y como un reconocimiento

(24) ROBERTS, Conseil de l'Europe, Asssemblée Consultative, 2.^a sesión, Comptes rendus, t. III, Strasbourg, 1950, pág. 893.

(25) Marcel MERLE: *La Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales*, Revue de Droit Public, núm. 3, 1951, pág. 710.

(26) MERLE, op. cit., pág. 714; Julien FREUND: *La convention européenne des droits de l'homme et la politique*, París, Dalloz, 1961, pág. 70.

(27) Al comentar el proyecto de un segundo Protocolo, HEUMANN dice: "No se ve aparecer todavía los derechos económicos y sociales. El Convenio seguirá orientado en su II Protocolo hacia una concepción de liberalismo político más que a la instauración de un orden económico que asegure a los pueblos un mí-

supraideológico de éstos, la doctrina más reciente se nutrirá del principio capital de que los derechos del hombre no pueden asegurarse sin que los Estados abandonen el principio mismo de su soberanía (28). Quiere esto decir que las frecuentes alusiones a la "seguridad estatal" del Convenio europeo (29) y la condición de pacto voluntario entre Estados que le es propia no pueden impedir la quiebra del principio clásico de la soberanía ilimitada de la autoridad política nacional. El Estado-nación abre paso, por una parte a una ciudadanía mundial, y por otra, a una interdependencia efectiva entre Estados situados en una misma área, ya sea geográfica o problemática.

Un buen ejemplo de ello lo tenemos en el fenómeno decisivo de las Conferencias internacionales de países afroasiáticos y neutralistas. Frente al imperialismo de las grandes potencias, que pone en peligro la paz y el desarrollo armónico de los países pobres o jóvenes, éstos intentan unirse por encima de sus muchas diferencias para salvar lo que a sus ojos es derecho fundamental de los pueblos: la existencia pacífica, el desarrollo integral, la autodeterminación, política, económica y cultural. Esta unión, que se pretende intercontinental, en función de problemas comunes y de ideales universales de paz y progreso, comporta una nueva serie de Declaraciones de Derechos Humanos cuya novedad estriba en las formulaciones mucho más precisas y realistas que se hacen de los derechos clásicos y en la incorporación de los derechos fundamentales de los *pueblos* al catálogo tradicional de los derechos humanos.

Aparte del valor intrínseco de las Declaraciones de Derechos humanos de los hombres y de los pueblos contenidas en las resoluciones públicas de las Conferencias citadas, hay que destacar el hecho de que tales Declaraciones se producen siempre en cumplimiento de una adhesión a los principios de las Naciones Unidas y de la misma Declaración Universal.

El derecho a la autodeterminación de los pueblos no se halla expresamente reconocido en la Declaración de 1948 por razones obvias, dado el mantenimiento del régimen colonialista. Pero la Resolución adoptada por la Asamblea General de la O. N. U. el 16 de diciembre de 1952 insertaba un párrafo propuesto por los partidarios de la equiparación del derecho a la autodeterminación de los pueblos a cualquier otro derecho humano (30) que decía así: "Considerando que el derecho a los pueblos y de las naciones a disponer de sí mismos es una *condición previa*

nimo de recursos y de bienestar." *Les droits garantis par la Convention...*, en Coloquio de Estrasburgo de 14-15 nov. 1960, París, Dalloz, 1961, pág. 148. Sobre la Carta Social de Europa, apéndice sobre derechos obreros de los países del C.E., véase el atinado estudio de Miguel RODRÍGUEZ PIÑERO: *Antecedentes, génesis y significado de la Carta Social Europea*, en Rev. Pol. Soc., núm. 53, 1962, págs. 133-195.

(28) MERLE, op. cit., pág. 725.

(29) ROLLAND y HÉRAUD, Coloquio de Estrasburgo, op. cit., pág. 197.

(30) Frente a la afirmación del delegado francés JUVIGNY de que "el concepto de derechos humanos no puede ampliarse hasta comprender los derechos y deberes de las comunidades políticas y la reglamentación de sus mutuas relaciones en derecho internacional, ya que los derechos que no ponen en juego las

al disfrute de todos los derechos fundamentales del hombre..." (31). A mayor abundamiento, los dos proyectos sobre futuros Pactos al respecto comienzan con un Preámbulo en el que se afirma lo siguiente: "...Reconociendo que, conforme a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, el ideal de hombre libre, liberado del temor y de la miseria *no puede realizarse más que en el caso de que existan condiciones tales que permitan a cada uno gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales tanto como de sus derechos civiles y políticos...*". En el artículo primero se afirma el derecho para todos los pueblos y naciones a "determinar libremente su estatuto político, económico, social y cultural", lo cual supone el "derecho de soberanía permanente sobre sus riquezas y recursos naturales", puntualizándose que "los derechos que otros Estados puedan reivindicar no podrán justificar en ningún caso que un pueblo sea privado de sus propios medios de subsistencia" (32).

Como se ve, la más reciente tendencia de las Naciones Unidas se inclina por una clara quiebra del espíritu de la revolución francesa, por una coexistencia de regímenes políticos y sociales y, sobre todo, por la realización estructural de unos derechos fundamentales directamente surgidos de un derecho anterior y fundamental para aquél, que es el derecho a la autodeterminación de los pueblos en el sentido más amplio. Se trata de una confirmación de aquellas palabras de Ruysen, escritas en 1932: "Lo que se nos aparecía al principio como una aspiración mística de orden sobrenatural, después como una extensión racional de los derechos del hombre, se ha convertido en un principio esencial del derecho natural y del derecho de gentes y comienza a inscribirse en el derecho positivo" (33).

Mientras los Pactos dentro de la Organización de las Naciones Unidas esperan ser suscritos en el sentido expuesto, la fuerza histórica más importante de los últimos siglos, el "tercer mundo" de los grandes continentes y de los pueblos pacíficos, afirma ya pública y mundialmente su cumplimiento de la Declaración Universal de la Resolución de la Asamblea General y de las grandes aspiraciones de la mayoría de los pueblos. Las Conferencias de Bandung (1955), de pueblos afroasiáticos; de Accra (1958), de pueblos africanos, y de Belgrado (1961), de países neutralistas, marcan un hito transcendental para el desarrollo de la doctrina sobre los derechos humanos. A su gran influencia en la

relaciones entre el individuo y la autoridad pública no pueden ser considerados como derechos del hombre *a menos que se considere que todos los derechos son derechos del hombre*" (el subrayado es nuestro) se alzó la opinión de BARODY, delegado árabe, que precisaba el hecho de que "nadie puede gozar plenamente de sus derechos en calidad de miembro de una colectividad dada, si ésta no es libre de decidir de su gobierno, instituciones, modo de vida, etc., *Rapport du Conseil Economique et Social* (22 sept. 1951-1 agosto 1952), N.U., pág. 84, y U.N. doc A/C. 3/SR. 455, p. 7.

(31) Citado por MIRKINE, op. cit., *Quelques problemes...*, pág. 345.

(32) Rapport de la Commission des Droits de l'Homme sur la neuvième session. E/2447. 6 junio 1953, págs. 126-127.

(33) Th. RUYSEN: *Le droit des peuples a disposer d'eux-mêmes*, en "Revue de Metaphysique et de Morale", 1932, pág. 95.

misma dedicaremos algunas de las páginas que siguen. De momento bástenos decir que con las declaraciones de derechos humanos llevados a cabo en las citadas Conferencias se abre una era decisiva para los hombres. En efecto, viene a afirmarse sustancialmente en las más recientes Declaraciones la inseparabilidad del hombre de su *situación* nacional y social, y por ende también, económica. Se exige una realización efectiva de los derechos humanos, para lo cual se precisa una acción estructural por parte de los poderes públicos nacionales o internacionales, con lo cual desaparece el mito del Estado liberal ajeno a la promoción de condiciones infraestructurales. Se limita la soberanía de los Estados en favor, precisamente, de la soberanía efectiva de todos ellos; algo en sí mismo inseparable de una coexistencia pacífica que sea algo más que eso, es decir, que se ponga al servicio total de un desarrollo completo y armónico de todos los pueblos. En fin, se afirma una "conciencia mundial" de la singular coyuntura histórica que permite esperar de un próximo futuro un mayor dominio del hombre sobre la tierra y una más justa convivencia entre todos los hombres que la habiten.

En virtud de todo lo que hemos venido exponiendo es hora ya de resumir, siquiera sea brevemente, aquellas características que, a nuestro juicio, definen con trazos más sobresalientes la doctrina contemporánea sobre los derechos humanos. Nuestro resumen crítico se abrirá con una cita de Hamburger algo extensa, pero que sirve de introducción a los caracteres que después pasaremos a describir.

Dice Hamburger que "la misma definición de los derechos del hombre depende de la evolución de las sociedades humanas. Existen, ciertamente unos derechos fundamentales del Hombre—el derecho a la vida, a la libertad personal y a la libertad de conciencia se encuentran entre ellos—que, en cuanto objetivos deseables tienen un valor permanente, y cuya ausencia en un Estado le califica a éste de despótico y a la sociedad de bárbara. Al lado de estos derechos fundamentales, los elementos variables de los derechos del hombre son múltiples. Su concepto se modifica con las transformaciones económicas y sociales de las sociedades, con las aspiraciones de los pueblos y con la expansión del marco geográfico de los países en los que la idea de los derechos del hombre penetra. Esta evolución se refleja en el pensamiento de ciertos individuos y en las reivindicaciones de los grupos, ante todo; en sus luchas políticas por el reconocimiento de los nuevos principios, a continuación. Una vez victoriosos, esos movimientos conducen a modificaciones del orden jurídico" (34).

Sin entrar a discutir en esta ocasión que los derechos fundamentales con valor permanente, como el de la vida, por ejemplo, sean o no *permanentemente* reconocidos como tales, lo cual supondría distinguir entre "valor permanente" (no absoluto) y "conciencia" del mismo, la explicación de Hamburger nos suministra los elementos capitales de la doctrina actual sobre los derechos humanos.

En primer lugar se percibe con nitidez la relación profunda que exis-

(34) HAMBURGER, op. cit., págs. 300-301.

te entre derechos fundamentales del hombre y derechos humanos en general. Difícilmente puede hacerse hoy una distinción que no sea formal respecto a la fundamentalidad de algún derecho humano. Lo cual no quiere decir que no existan unas prioridades a la hora del ejercicio y una regulación jurídica del mismo creadora de derechos secundarios. Pero a su vez estos derechos, surgidos de las reivindicaciones de los grupos y de las luchas políticas, se constituyen en fundamentales cuando la conciencia de su universalidad supera la retórica "universalista" de la interesada ideología del grupo que reivindica aquellos derechos. La lucha por los derechos humanos es, por tanto, una lucha que se produce en el tiempo, es una lucha histórica, pero su fuerza decisiva estriba en la universalidad del derecho proclamado más que en su permanencia. Que un derecho sea fundamental porque *siempre* lo ha sido o porque *ha de serlo* por siempre, no resulta convincente. Un derecho llega a ser fundamental cuando se reclama para *todos los hombres en un momento dado*.

Por esta razón la historicidad de los derechos fundamentales es algo más que una circunstancia obvia en todo fenómeno que atañe al hombre. Hay un *desarrollo* histórico de los derechos humanos a medida que la conciencia del hombre los desvela y exige (35). Este desarrollo es asimismo geográfico, en razón de la universalidad que se postula. Sabido es que la extensión geográfica de los derechos es paralela a la extensión social e histórica.

Pues bien, el iusnaturalismo contemporáneo recoge esta lección de la historia humana y por boca de Maritain nos dice que "la ley natural es una ley no escrita. El conocimiento que de ella tiene el hombre ha crecido poco a poco con los progresos de la conciencia moral" (36). Lo cual supone que "el conocimiento que de esa ley tiene nuestra conciencia moral es, sin duda, imperfecto todavía, y es probable que se desarrolle y afirme en tanto dure la humanidad" (37).

El profesor Aranguren nos recuerda la afirmación tomista de que el mismo derecho natural ha de ser descubierto históricamente y de que depende, en definitiva, del proceso, constitutivamente histórico de la razón práctica (38). Como dice Erik Wolf, "el derecho natural, si es orden del ser (social) humano, no puede ser jamás "ahistórico": no es ni norma abstracta ni regla formal; no puede contemplarse más que dentro de cada "situación" dada y sólo puede decirse en cada rela-

(35) Para algunos los Derechos del Hombre serían un concepto evolutivo de la ética democrática. Así, JAURÉS: "La Declaración de los Derechos del Hombre cambia de sentido y de contenido a medida que se modifica la historia", en *Histoire socialiste de la Revolution française*, París, 1922, pág. 346. Para MIRKINE-GUETZÉVITCH el concepto de los derechos humanos es a la vez normativo e histórico y la comunidad internacional que los protege no es sólo una deontología, sino también una "historicidad", una forma de vida internacional que corresponde a la evolución humana, *Quelques problemes...*, op. cit., pág. 371.

(36) MARITAIN: *Los derechos del hombre*, Dédalo, Buenos Aires, 1961, pág. 103.

(37) Id., pág. 104.

(38) *Ética y Política*, Guadarrama, Madrid, 1963, pág. 38.

ción dada" (39). Entendido así el derecho natural, problemática e históricamente, la pluralidad de funciones que en la actualidad es dable asignarle consistiría en mantener abierto el derecho—y con él el reconocimiento y vigencia de los derechos humanos fundamentales— de tal modo que no quedara aprisionado por las cosmovisiones metajurídicas, ni por las sociedades cerradas a una pretensión de "derecho universal" (40).

Ambas cosas suponen una profundización tal en el fundamento de los derechos humanos "históricos" que las ideologías partidistas queden atravesadas por una exigencia superior, ya sea un *orden moral trascendente* o bien la misma "naturaleza de las cosas". Además se requiere implícitamente—supuesta la coyuntura actual de la Humanidad—una verdadera coexistencia de los pueblos, una coexistencia *verdaderamente* pacífica. Quiere decir esto que la paz como derecho fundamental supremo de todos los hombres sólo es fruto de una coexistencia activa, o sea, una convergencia práctica en el respeto, tutela y promoción de los derechos fundamentales de toda persona (41).

Sin entrar en el complejo asunto de saber si cabe una moral práctica desligada de toda ideología, el caso es que se apunta modernamente a una convergencia de ideologías teóricas en virtud de una moral práctica común. La coexistencia pacífica, desprovista de su peculiar carga ideológica, sería una acción común de todos los pueblos en favor de los derechos humanos (42). Conciencia histórica y acción universal coincidirían por tanto, en ese estadio moral positivo fruto de la "razón espontánea"

(39) WOLF: *El problema del derecho natural*, Ariel, Barcelona, 1960, pág. 216.

(40) ARANGUREN, op. cit., pág. 46. Preferimos en esta ocasión no recoger dos funciones más apuntadas por el autor y de gran trascendencia práctica: las que corresponden al derecho natural como derecho histórico y como derecho revolucionario. Pese a su importancia en la fundamentación de los derechos humanos, nos parece que se realizan precisamente en el seno mismo de las ideologías con el fin de impedir que cristalicen en sistemas cerrados, por lo que, en definitiva, no escapan, abnegadamente, del destino de aquéllas.

(41) J. A. CARRILLO ha puesto de manifiesto la amenaza que para un derecho universal supone la bipolaridad y tensión de hegemonía entre grupos ideológicos contrapuestos, pero destaca también el acuerdo de los sociólogos sobre la inoperancia de una ideología común en el aseguramiento de una comunidad mundial eficaz. *Guerra, paz y orden internacional en la "Pacem in Terris"*, en *Comentarios Civiles a la Encíclica "Pacem in Terris"*, Taurus, Madrid, 1963, págs. 81 y sigs. Sobre la moderna noción de coexistencia internacional, los problemas que plantea y el papel de las ideologías en ellos, se leerá con fruto en el mismo volumen el artículo de J. D. GONZÁLEZ CAMPOS: *La coexistencia internacional en la "Pacem in Terris"*, págs. 181 y sigs., en el que se incluye abundante bibliografía.

(42) "El estado presente de división intelectual entre los hombres no permite un acuerdo sobre una ideología común especulativa, ni tampoco principios comunes interpretativos. No obstante, cuanto, por el contrario, se refiere a una ideología básica práctica y los principios de acción implícitamente reconocidos hoy de una manera vital, sino formulada, por la conciencia de los pueblos libres, ocurre que constituyen grosso modo una suerte de residuo común, una especie de derecho común no escrito, al punto de una convergencia práctica de ideologías teóricas y tradicionales espirituales extremadamente distintas. Para comprender esto basta con distinguir adecuadamente entre las justificaciones racionales, inseparables del dinamismo espiritual de una doctrina filosófica o fe religiosa y las conclusio-

frente a la "naturaleza de las cosas o "desarrollo experimental del conocimiento" (43). Un tipo de "iusnaturalismo empírico" vendría a fundamentar la ambiciosa empresa.

La importancia práctica de tal iusnaturalismo reside, según Wolf, en la respuesta que puede dar a la necesidad de un orden jurídico y económico realmente supranacional (44). Entendida la "naturaleza" como "naturaleza de la cosa", aquélla sería el "orden" o la estructura necesaria de cada ente según su determinación o función. En el marco de la sociedad significaría coincidencia del orden histórico con esa necesidad objetiva. Derecho natural corresponde, pues, en este caso, a "justicia de las cosas" y se propone como objetivo la consecución de una tónica de los principios del derecho "adecuados a las cosas" o "adecuados a la vida" (45). Para Wolf este derecho natural empírico habría influido a lo largo de la historia tanto al ius gentium romano como al pensamiento tomista y estaría en la base de la obra de Bodino, Vico y Montesquieu. Actualmente, la obra de Max Gutzwiller, en relación con la de Eugen Huber y coincidiendo con el último Radbruch, ha puesto de relieve "ciertas condiciones irrenunciables humanas" (del hombre entendidos según la situación histórica). La naturalidad de esos principios determinaría su universal humanidad ("existencialidad"). El derecho natural, en el sentido de derecho dimanante de la "naturaleza de las cosas", se funde, así como los derechos del hombre, en reglas fundamentales irrenunciables que la "condición humana" exige de todo orden jurídico positivo (46).

Werner Maihofer ha desarrollado igualmente la doctrina de la naturaleza de las cosas hasta hacer de ella una ontología del "pensamiento iusnaturalista concreto". Para Maihofer la naturaleza de las cosas es conflictiva, mientras que la misión del hombre es su autoconciencia his-

nes prácticas que, justificando separadamente cada una de ellas, son, con todo, análogas en cuanto a los principios de acción." MARITAIN, Jacques: *El hombre y el Estado*, ed. cast., 1952, pág. 95.

(43) "¿Hay algún motivo para sorprenderse al ver que los sistemas teóricos antagónicos coinciden en las conclusiones prácticas? La historia de la filosofía moral generalmente presenta el mismo panorama. Este hecho demuestra que los sistemas de filosofía moral son el producto de la reflexión intelectual sobre elementos éticos que los preceden y controlan y que revelan un tipo muy complicado de geología de la conciencia, en la cual la labor natural de la razón espontánea, precientífica y prefilosófica está constantemente condicionada por las adquisiciones, las servidumbres, la estructura y la evolución del grupo social (...). Como resultado, esos diversos sistemas, aun discutiendo sobre el "por qué", prescriben en sus conclusiones prácticas reglas de conducta que parecen en conjunto ser las mismas para un período y cultura cualesquiera. Por tanto, desde un punto de vista sociológico, el factor más importante en el progreso moral de la Humanidad es el desarrollo experimental del conocimiento que se registra al margen de los sistemas y sobre otra base lógica, facilitada a veces por los sistemas cuando adquieren conciencia de sí, y obstaculizada en otros momentos por ellos cuando oscurecen las percepciones de la razón espontánea o ponen en peligro una adquisición de experiencia moral auténtica al ensamblarla con determinados errores teóricos o alguna filosofía falsa. MARITAIN, op. cit., p. 97.

(44) Erik WOLF, op. cit., pág. 117.

(45) Id., pág. 115.

(46) Id., págs. 124-125, con bibliografía sobre Huber, Radbruch y Gutzwiller.

tórica. Así se constituye una dialéctica de la existencia concreta que permite definir el derecho natural como derecho existencial, o sea, el derecho que tiene el hombre a una existencia digna de hombre y vitalmente valiosa (47).

Mas ¿no estamos ya tocando la necesidad de que los Estados dejen de ser la suprema instancia decisoria sobre el destino de la existencia humana? ¿Cómo defender al hombre concreto de la soberanía (pura retórica que impide la justa intervención contra sus abusos internos)? La idea de una autoridad mundial encargada de proteger y ejecutar un derecho universal, un verdadero *derecho de gentes*, no es nueva. La praxis personalista de las Declaraciones de derechos humanos contemporáneas ha puesto de manifiesto la necesidad de un orden jurídico supranacional que, considerando al hombre sujeto de derechos en cuanto miembro de la familia humana, proteja a ese mismo hombre de las razones de Estado, del "orden público", de la "seguridad nacional" y demás retóricas ideológicas al servicio de intereses muy precisos. El derecho interno no puede separarse ya del internacional. Una nueva "monarquía" democratizadora, que rehuya el peligro de volverse absoluta, debe acabar hoy con los nacionalismos feudales, con los gobernantes atrincherados en el Estado nacional (48).

Pero sería utópico imaginar un derecho de gentes universalmente emplazado sobre las ruinas de los Estados nacionales de la noche a la mañana. El sentido evolutivo de los fenómenos sociales es claramente percibido por el historicismo contemporáneo, que ha visto como, sin ciertas condiciones de hecho, sin una transformación de las estructuras económicas y sociales, difícilmente la superestructura estatal y jurídica llegará a alterarse de un modo decisivo. Por otro lado, las Declaraciones contemporáneas sobre los derechos del hombre han afirmado suficiente-

(47) Werner MAIHOFFER: *El derecho natural como derecho existencial*, en Anuario de Filosofía del Derecho, t. IX, Madrid, 1962, págs. 9 a 34. Maihofer se refiere a la tradición de un derecho natural condicionado (Pufendorf, Stamler, Kaufmann, Engisch, Fechner, etc.) y adopta una concepción existencial de la esencia del hombre como base de un derecho natural "histórico", "sociológico" o "concreto": el derecho esencial existencial de MÜLLER, Max (vid. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2.^a ed., 1958, pág. 100 y sigs.). Maihofer explica así su concepto de derecho natural existencial: "El derecho natural concebido como derecho existencial, es decir, como derecho a una existencia conforme con la misión del hombre, representa para nosotros el concepto constitutivo de una exigencia que se plantea cotidianamente a los juristas: la de ir aproximando cada vez más las relaciones entre los hombres al arquetipo de un orden digno del hombre que podamos concebir como aquel orden en que reina la mayor libertad posible junto con la mayor seguridad posible. Este es un orden que permite una vida valiosa y que, tanto en el Este como en el Oeste, bien que con distintos medios y por distintos caminos, se concibe como un orden que satisfaga en la mayor medida posible las necesidades del hombre y permita el mayor desarrollo de sus capacidades", op. cit., pág. 34.

(48) Vid. VATTEL: *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle*, t. I, nouvelle edition, Librairie de Guillaumin et Cie, París, 1863, pág. 74 y sigs., y páginas 590-601; Georges SCELLE: *Précis de Droit des gens*, I, Recueil Sirey, París, 1932, pág. VII y 31-39; VERDROSS: *Règles générales du Droit international de la paix*, Recueil des Cours, vol. XXX, 1929; James BROWN SCOTT: *El progreso del derecho de gentes*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936, págs. 274-277.

mente, como sabemos, la exigencia de realización efectiva de tales derechos. Si los derechos naturales de un hombre determinado no se fundan, en última instancia, en un *concepto general de hombre*, sino en su naturaleza concreta y única (49), la existencia completa del hombre cobra el máximo valor y se constituye en el fundamento del derecho natural. Una simple declaración en el preámbulo de las constituciones, que no tenga efectividad jurídica, que no vincule a los poderes y que no garantice eficazmente la protección de los derechos del hombre concreto, merece la calificación, cuando menos, de inoperante. Pero esto será así, por muchas exigencias de ordenación positiva de garantías eficaces que se tengan, si no existe una organización económica y política que asegure la materia misma de los derechos que se desea garantizar. Una primera garantía es, por supuesto, la existencia de una legislación que permita al Estado social de nuestros días actuar sobre las estructuras y desarrollar por sí mismo los derechos fundamentales de la persona (50).

Tenemos, pues, por último, como rasgos significativos de la doctrina más reciente, la exigencia de una acción estructural de los poderes públicos a escala nacional e internacional con vistas a promover las condiciones de hecho que permitan el pleno desarrollo del contenido material de los derechos humanos y la positividad jurídica garantizadora—vinculante para los poderes—que asegure los derechos alcanzados y permita su pleno ejercicio dentro de los límites de un bien común dinámico.

El derecho de gentes, o ley común de la civilización, como lo llama Maritain, supone ciertas condiciones de hecho. Y en bella frase del filósofo personalista, “La libertad para las naciones de vivir exentas del yugo de la necesidad o de la miseria (“freedom from want”) y la libertad para ellas de vivir exentas de temor o terror (“freedom from fear”) (...) corresponden a deseos del derecho de gentes que exigen ser realizados por la ley positiva y por una organización económica y política del mundo civilizado” (51).

(49) J. DAVID: *Wandelbares Naturrecht? Orientierung*, 1956, pág. 173.

(50) Sobre los problemas que plantea el efectivo reconocimiento y garantía eficaz de los derechos de la persona, así como su promoción por parte del “Estado social de Derecho” o “Estado de justicia”, véase el importante trabajo de Sebastián MARTÍN-RETORTILLO: *Ordenación político-constitucional de las comunidades nacionales*, en *Comentarios civiles a la Encíclica “Pacem in Terris”*, op. cit., págs. 243-272. El profesor de Valladolid incluye una bibliografía muy seleccionada sobre el moderno reconocimiento de los derechos de la persona en los ordenamientos constitucionales, las funciones positivas del Estado y las garantías jurídicas del ciudadano frente a los poderes públicos.

(51) Jacques MARITAIN: *Los derechos del hombre*, op. cit., pág. 117. También de Maritain son estas palabras que resumen el pensamiento contemporáneo, realista y profundo, sobre los derechos humanos: “La dignidad de la persona humana: esta frase no quiere decir nada si no significa por la ley natural que la persona tiene el derecho a ser respetada y, sujeto de derecho, posee derechos”, op. cit., pág. 107.

II. *Los derechos fundamentales de la persona humana en la "Pacem in Terris"*.

La última carta encíclica de Juan XXIII, testamento de un hombre de buena voluntad para todos los hombres que la compartieran, es un documento esencialmente religioso y, por tanto, abocado a los problemas de este mundo desde una perspectiva trascendente. Al referirse la encíclica a los derechos fundamentales de la persona humana desde esa perspectiva, queda planteada la presunción de que los criterios de juicio, la obligatoriedad resultante, tienen como punto de partida una trascendencia ultra-ideológica, una universalidad ultranacional y superestatal. La "neutralidad" de la encíclica es una resultante de su dimensión religiosa, pero lo que permite que la "Pacem in Terris" sea verdaderamente religiosa, no ideológica—pese a las inevitables influencias—es también la neutralidad del papa Juan como hombre político, su carencia de unos "intereses" que pudieran articularse políticamente.

Este neutralismo político e ideológico permite comprender que, en un plano meramente "temporal", la encíclica es "más libre" que cualquier declaración de derechos humanos. Sus condicionamientos son, en ese sentido, menores.

Con todo, la libertad espiritual de la "Pacem in Terris", su fuerza moral, están al servicio de una comprensión de la coyuntura histórica que permite el cumplimiento de dos funciones: en primer lugar, efectuar, mediante el catálogo de derechos humanos fundamentales contenido en la carta, una *declaración más* entre las declaraciones contemporáneas, y en momento especialmente oportuno (recuérdese la tensión ruso-americana con motivo de Cuba), y en segundo lugar, la adopción de los planteamientos y soluciones fundamentales de las formas modernas de la vida social y política. Ambas funciones, por otra parte, constituyen una puesta al día del pensamiento pontificio durante los últimos cien años (52).

Pero la novedad de la encíclica no es sólo la amplitud y codificación que introduce en un texto de ese tipo en relación con el enunciado de los derechos de la persona humana, sino el carácter *central* de tal declaración, "que recuerda el énfasis con que se han proclamado otras declaraciones históricas", en atinada afirmación del profesor Sánchez Agesta (53).

En efecto, la "Pacem in Terris" presenta un sistema coherente de doctrina respecto a la paz mundial que, como en los tratados clásicos y en las declaraciones de derechos históricas, reposa en una idea capital:

(52) Carlos SORIA, O. P.: *Derechos y deberes de la persona humana*, en *Comentarios a la "Pacem in Terris"*, B. A. C., Madrid, 1963, págs. 169 y sigs. El autor hace un recorrido histórico sobre la tradición cristiana de los derechos humanos que se concreta contemporáneamente en los Discursos y Radiomensajes de Pío XII (1 junio 1941, Navidad 1942 y 1944, 17 febrero 1950 y 5 agosto 1950 fundamentalmente).

(53) *La "Pacem in Terris" en la doctrina política de la Iglesia*, en *Comentarios a la "Pacem in Terris"*, op. cit., pág. 81.

el reconocimiento, respeto, tutela y promoción de los derechos de la persona humana.

La introducción del factor *tiempo* en el sistema doctrinal de la encíclica permite a la doctrina expuesta una flexibilidad que la adapta a la móvil dinámica de la vida social, a la historia misma con lo cual la presencia de la eternidad en el tiempo no se produce en superposición artificial y forzada. La raíz profunda de la que extrae su savia la obligatoriedad de los derechos declarados es la trascendencia religiosa, pero esa raíz se oculta bajo la naturaleza de las cosas, esa naturaleza de las cosas a la que se refiere la encíclica en apertura universal.

Si el factor tiempo permite una "historicidad" de lo fundamental también abre paso a un dinamismo progresivo que vivifica los derechos declarados desde su propia entraña. La letra muerta de las declaraciones formales se supera con un *contenido* de los derechos incesantemente enriquecido, constantemente fomentado, infatigablemente realizado. De ahí el sentido realista y *concreto* de la declaración papal, su vibración "existencial", su inmediata exigibilidad.

El "signo de los tiempos"—leitmotiv de la encíclica—cumple otra significación: la de recoger la *experiencia* histórica. Muchos de los derechos declarados aparecen como propios de la naturaleza humana porque así han ido apareciendo a la conciencia progresiva de los hombres y de los pueblos. Los derechos provienen de la ley divina en última instancia, pero los hombres van descubriendo trabajosa e históricamente esa ley divina, a través, en muchos casos, de la propia conciencia, en donde Dios la ha labrado (54).

Una de las más claras realizaciones del tiempo en la conciencia humana es la noción de la solidaridad mundial, la aproximación cada día mayor, por las necesidades humanas, de todos los hombres del mundo. Esta solidaridad exige una regulación, exige un fomento racional y justo: está pidiendo un derecho de gentes, en verdad universal, basado en la única fuente limpia: la intrínseca dignidad de la persona (55).

No creo que sea necesario insistir sobre la similitud de estos planteamientos con los de la doctrina contemporánea de los derechos humanos. Los puntos de partida son claramente los mismos, pues la trascendencia religiosa de la encíclica no altera, como hemos visto, la dimensión estrictamente natural—abierta a la comprensión de todo hombre—del orden moral propuesto por Juan XXIII. Al contrario, la perfecciona respetándola.

Ahora bien, la pretensión de nuestro trabajo no es otra que destacar, por un cotejo crítico de las declaraciones de derechos humanos

(54) Vid. S. MARTÍN-RETORTILLO, op. cit., pág. 251; Robert ROUQUETTE: *Situation historique de l'encyclique "Pacem in Terris"*, Etudes, núm. 317, 1963, págs. 405-410; *Storicità dell'enciclica. Tramonto dell'integrismo*, Il Nuovo Osservatore, 4, 1963, núm. 14, págs. 460-463, y Nino CASCINO: *Contenuto Storico del bene comune*, Orientamenti Sociali, 19, 1963, págs. 494-496.

(55) Vid. los trabajos ya citados de J. A. CARRILLO y J. D. GONZÁLEZ CAMPOS: *Il Papa della coesistenza*, en Il Punto, 8, 1963, págs. 2-3, y Cyrill KORVIN-KRASINKI: *Des Anspruch der Armen Völker auf den Überfluss der Reichen*, en Die neue Ordnung, 17, 1963, págs. 161-176.

contemporáneas—incluida la que se contiene en la *Pacem in Terris*—, esa similitud que, hipotéticamente, aventuramos. Hemos visto en la primera parte de este estudio cómo la doctrina se nutría de las formulaciones efectuadas en los textos declarativos y cómo éstos surgían a impulso de los acontecimientos históricos y condicionados por ellos. Asimismo, la encíclica del Papa Juan no sólo actualiza doctrina perenne, sino que la recrea según el signo de los tiempos y a través de un texto que hay que comparar e interpretar.

Escapa a nuestra fuerzas una exégesis de la encíclica en cuanto ésta se refiera a los derechos fundamentales del hombre. Simplemente, pondremos de manifiesto *secundum litteram*, en primer lugar, la recepción que la encíclica hace de la doctrina actual sobre los derechos humanos, y en segundo, la profundización que, a menudo, lleva a cabo en la misma hasta ampliarla sustancialmente. Ambos aspectos, de una gran importancia positiva, no se contradicen entre sí, en virtud de lo que decíamos más arriba sobre la función complementaria del fundamento religioso de la encíclica: los derechos humanos fundamentales, tal como los reconoce hoy la conciencia histórica universal, son asumidos por el pensamiento papal y *trascendidos*, no sólo por la intención, sino también por una formulación más completa, más diáfana y más coactiva de los derechos humanos. En este sentido, la Declaración de Derechos de la Persona humana contenida en la "Pacem in Terris" representa, objetivamente, una aportación inapreciable a la causa de los hombres y de los pueblos que desean ser libres.

1. *Fundamentos y realización de los derechos humanos en la "Pacem in Terris" y las Declaraciones contemporáneas* (56).

Nos recuerda la encíclica expresamente (PT, 83-84, 137) que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en sesión plenaria hace un solemne reconocimiento de la *dignidad intrínseca* (inherent) de *todos* los

(56) Nuestro trabajo comparativo versará sobre la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de 10 de diciembre de 1948; la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, de 2 de mayo de 1948; el Convenio Europeo para la Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales, de 4 de noviembre de 1950, y su Protocolo Adicional, de 20 de marzo de 1952; la Carta-Encíclica "Pacem in Terris", de S. S. Juan XXIII, de 11 de abril de 1963. Para el primer texto hemos utilizado el oficial de las Naciones Unidas (U. N. Doc. A/811, Dec. 16, 1948) en *The American Journal of International Law*, vol. 43, núm. 3, July 1949, págs. 127-132; para el segundo, Resolución XXX, Final Act, Ninth International Conference of American States, Bogotá, en la misma revista, págs. 133-139; para el tercero, el *Annuaire* de la Comisión Europea de los Derechos del Hombre (1955-1956-1957), Nijhoff, La Haye, 1959, págs. 3-41; y para la Encíclica, el *Acta Apostolicae Sedis*, de 20 de abril de 1963, An. y vol. LV (Ser. III, v. V), núm. 5, págs. 257-304, la edición comentada en castellano de Ediciones Nova Terra (Barcelona, 1963) sobre el texto oficioso castellano de Tipografía Políglota Vaticana y el texto italiano, y la versión presentada por el profesor Ruiz-Giménez en Epesa, Madrid, 1963. Las referencias se harán sobre los textos indicados, con las iniciales correspondientes (DU = Declaración Universal; DA = Declaración Americana; CE = Convenio Europeo; PA =

miembros de la familia humana y de los *idénticos e inalienables derechos* de éstos (DU, 127, Preámbulo). Se afirma claramente la dignidad y el valor de la persona humana (dignity and worth of the human person) (Id.): así se afirma que *todos* los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, están dotados de *razón y conciencia* y tienen que comportarse unos con otros fraternalmente. (DU, 128, 1).

La finalidad de la Declaración desborda el simple enunciado de unos derechos. Estos se declaran en función de una serie de pretensiones prácticas: liberar a los hombres de la miseria y el temor, lograr que todos puedan expresarse y creer libremente, promover el *progreso social*, mejores *niveles de vida*, mayor libertad, el respeto, reconocimiento y observancia universal *efectiva* de los derechos humanos y libertades fundamentales. Se prevé que un modo capital de que tal observancia sea efectiva consiste en la protección de los derechos humanos por el *imperio de la ley* (rule of law), es decir, la tutela jurídica nacida de una ordenación positiva *realmente aplicada*. (DU, 127, Preámbulo). Hay, pues, una pretensión jurídica positiva para el establecimiento eficaz de los derechos y su protección misma. Por último, se reconoce la importancia que tiene para la *completa* realización de los derechos una concepción *común* de éstos y de las libertades fundamentales (Id.).

En la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, preludio regional de la Declaración Universal, se habla asimismo de derechos *esenciales del hombre* (essential rights of man) (DA, 133) basados en los atributos de su *personalidad humana*. Se afirma como máximo ideal el de que "el *desarrollo espiritual* es el fin supremo de la existencia humana (DA, 134, Preámbulo) y se afirma también que "los derechos y los deberes se hallan relacionados entre sí en cada actividad social y política del hombre. *Mientras los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esta libertad*". (DA, 133, Preámbulo).

El artículo primero del Estatuto del Consejo de Europa incluye entre las finalidades del Consejo el "mantenimiento y *completa realización* de los derechos humanos y las libertades fundamentales" (A, 3, 1) y el artículo tercero afirma que "todo miembro del Consejo de Europa debe aceptar los principios del imperio de la ley y el *disfrute* por parte de toda persona dependiente de su jurisdicción de los derechos humanos y libertades fundamentales" (A, 3, 3). Asimismo, y en seguimiento de estos principios y de los de la Declaración Universal, el Convenio Europeo para la Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales de 4 de noviembre de 1950 mantiene en su artículo primero (A, 7, 1) que "las Altas Partes Contratantes reconocen a toda persona de su jurisdicción los derechos y libertades definidos en el Título I del presente Convenio".

= Protocolo Adicional, y PT = Pacem in Terris) seguidas de la numeración de página y del artículo o párrafo que corresponda. En el caso de la Encíclica las referencias se harán sobre la versión de Ed. Nova Terra, si no se hace constar expresamente que se trata de la versión de Epesa mediante la inicial E después de la numeración.

La universalidad de los derechos humanos queda reafirmada en la Declaración Universal en virtud de un catálogo ilimitado de discriminaciones que no pueden ser base de distinción alguna. El art. 2 (DU, 128, 2) mantiene que "toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional, origen social, posición económica, nacimiento o cualquier otra". El principio de analogía se reproduce en la Declaración Americana (DA, 134, II) y en el Convenio europeo (A, 15, 14). Pero la Declaración Universal hace una mención especial al estatuto de los "hombres colonizados". Toda persona tiene unos derechos fundamentales sin distinción fundada en "la condición política, jurídica e internacional de país independiente o de territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier limitación de soberanía, de cuya condición dependa la persona" (DU, 128, 2). El Convenio europeo, por el contrario, no se refiere más que a la "pertenencia a una minoría nacional" como causa inaceptable de indiscriminación, sin hacer mención expresa a las regiones coloniales (57).

Los derechos y libertades universales del hombre tienen, empero una contrapartida en los deberes humanos que, al mismo tiempo constituyen los *límites* de tales derechos. Desde unos supuestos metafísicos de estirpe kantiana y con el peso de la tradición jurídica anglosajona, las libertades humanas se configuran en la Declaración universal como ilimitadas, sin otros límites que los derechos de los *demás*. Con todo, la Declaración no mantiene un individualismo a ultranza. Afirma por el contrario que toda persona tiene deberes para con la *comunidad*, que es precisamente la única que le permite a la persona el libre y completo desarrollo de su personalidad. (DU, 132, 29). Estos deberes son límites también a los propios derechos sólo en cuanto a su *ejercicio* y sólo en cuanto tales limitaciones estén fijadas por la ley (positivismo) con el fin de asegurar el reconocimiento y respeto de los derechos y libertades de otros, en relación a las justas exigencias de la moralidad, orden público y bienestar general de una sociedad *democrática*. En ningún caso pueden ejercerse en contra de los ideales y principios de la O. N. U. ni para suprimir los derechos y libertades proclamados. (DU, 132, 29-30) (DA, 137, XXVIII). Quedan claros, pues, los factores ideológicos que intervienen en la limitación del ejercicio de los derechos fundamentales.

El Convenio europeo sigue la misma inspiración: "No puede haber ingerencia de una autoridad pública en el ejercicio de (este) derecho, salvo que esté prevista por la ley y que constituya una medida que, *en una sociedad democrática*, sea necesaria a la seguridad nacional, seguridad pública, bienestar económico del país, defensa del orden, prevención de infracciones penales, protección de la salud o la moral, protección de los derechos y libertades de otro" (A, 13, 8) (58).

(57) Como se verá luego, el estatuto colonial de la CE es peculiar en relación con la seguridad jurídica de todos los seres humanos de los territorios coloniales.

(58) En el art. 9 encontramos de nuevo casi los mismos conceptos limitativos. En el art. 10 se incluye la "integridad territorial", la "protección de la reputación

El artículo 17 del Convenio es el típico precepto defensor de la democracia liberal al mantener que “ninguna de las disposiciones puede interpretarse de modo que permita a un Estado, grupo o individuo el derecho a realizar actividades o actos que *tiendan* a la destrucción de los derechos y libertades reconocidos en el Convenio o a restricciones más amplias de aquéllos que las previstas en él” (A, 17, 17).

Además de estas limitaciones *limitadas* de carácter general, existen otras limitaciones circunstanciales, que les están permitidas a las partes contratantes según el carácter y espíritu del Convenio (59). Según el art. 15 (A, 15, 15), “en caso de guerra o de *otro* peligro público que amenace la vida de la nación, cada Alta Parte Contratante puede adoptar medidas que deroguen las obligaciones previstas por el presente Convenio, en la estricta medida en que lo exija la *situación* y siempre que no contradigan las demás obligaciones de derecho internacional”. Si en las obligaciones previstas se incluyen naturalmente las limitaciones sustanciales al ejercicio de los derechos fundamentales, hay que entender que el art. 15 contempla la posibilidad de una derogación de las “limitaciones a los límites”, o sea, una suspensión condicionada y temporal del ejercicio de los derechos fundamentales (60).

Respecto a los llamados por nosotros “límites coloniales”, el art. 63 (A, 33-35, 63) recuerda que todo Estado contratante *puede* (luego no es obligatorio hacerlo) aplicar los derechos y libertades declarados en el Convenio a todos *o a algunos* de los territorios en los que “asegura las relaciones internacionales”. En éstos las disposiciones se aplicarán *según las necesidades locales*. Asimismo todo Estado *puede* aceptar para todos o para *alguno* de sus territorios el cumplimiento del art. 25 del Convenio que como es sabido, prevé el derecho a presentar demanda individual por violación de los derechos humanos contra el propio Estado ante los órganos de salvaguarda del Convenio.

Finalmente, mediante el sistema de “*reservas*”, todos los Estados del Convenio pueden dejar de adherirse a aquellas disposiciones de salvaguarda que se hallen en contradicción con su legislación interior (A, 35, 64).

Comprobamos, pues, cómo los factores ideológicos y las necesidades políticas, aunadas en la sacralización del mito democrático, entendido

ajena” y la “garantía de la independencia del poder judicial”. Lo mismo en el art. 11 (A, 13-15). Los arts. 18 y 60 (A, 17 y 33, respectivamente) ponen, a su vez, límites a los límites, reconduciendo estos últimos a los fines del Convenio y a las leyes que rijan para cualquier parte contratante.

(59) Recordemos que la declaración de derechos del CE está, ante todo, al servicio de un pacto regional de regulación de aquéllos, con todas las exigencias que esto supone.

(60) Corrobora este aserto la excepción que a tal suspensión se hace en favor del derecho a la vida (art. 2)—salvo para los daños causados por actos bélicos *lícitos*—, del derecho a no ser torturado ni tratado inhumanamente (art. 3), del derecho a no ser tenido en esclavitud ni servidumbre (art. 4, 1.º) y del derecho a beneficiarse del principio “*nullum crimen, nulla poena, sine lege*” salvo en la realización de actos considerados criminales en el momento de su realización según los principios generales del derecho reconocidos por las naciones *civilizadas* (art. 7).

éste como la resultante natural de una armoniosa articulación del ejercicio de los derechos, crean una limitación básica al sentido real y universal de esos derechos, con lo cual se hiera de muerte la pretensión de una "concepción común" de los mismos, dada la pluralidad política e ideológica del mundo actual. Por otra parte, las limitaciones en defensa de la democracia liberal o de sus sinónimos "orden público", "seguridad pública", etc., son excesivas referencias a veladas formas de "razón de Estado", contra las cuales se erigen precisamente los sagrados derechos de la persona. Para los casos de excepción se articulan las garantías de los derechos fundamentales en la sociedad liberal, no para momentos de orden y seguridad. Las limitaciones que hemos citado se explican, ciertamente, por el carácter pactado y *político* del Convenio, pero se fundan en el *positivismo* implícito de la Declaración universal.

En contradicción con ese positivismo la misma Declaración afirma que "toda persona tiene derecho a un *orden social e internacional* en el que los derechos y libertades humanas fundamentales puedan hacerse *plenamente efectivos*" (DU, 132, 28). Frente a este derecho, que incluye unas estructuras sociales a escala mundial aptas para tal efectividad y unas organizaciones internacionales con autoridad y poder para tutelar eficazmente la persona, el Convenio europeo presenta una realización positiva de ámbito regional, sometida inevitablemente a la contradicción interna de su regionalidad. Como hemos recordado, el art. 25 del Convenio consagra la personalidad internacional de la persona y su derecho a una instancia superior de justicia extraestatal. La sumisión, por otra parte, de los Estados contratantes a los órganos de salvaguarda, es otra aportación positiva de incalculables efectos en su día. Hoy por hoy, la inestable base social y política de los llamados pueblos libres no permite un auténtico y profundo reconocimiento y, por tanto, una exigencia efectiva, de todos los derechos fundamentales de la persona para todos los hombres. En este punto, la "Pacem in Terris" es mucho más libre que nadie para recordarlo.

En toda convivencia humana bien organizada y fecunda—nos dice la encíclica—hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es persona, es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre, y que, por tanto, de esa misma naturaleza nacen directamente y al mismo tiempo derechos y deberes, que, al ser *universales e inviolables*, son también *absolutamente* inalienables (PT, 37, 7).

Estos derechos que surgen de la naturaleza humana directamente son *derechos naturales* y, en ese sentido, *fundamentales* (61). Estos derechos naturales fundamentales provienen asimismo de otras dimensiones de la naturaleza inteligente y libre del hombre: su *dignidad* y *sociabilidad*. Ambas son intrínsecas. Así la encíclica nos habla de "la misma dignidad de la persona humana (PT, 66, 25, E) y de "la *intrínseca* sociabilidad de los seres humanos (PT, 65, 22, E). De la dignidad y sociabilidad inherentes a la naturaleza humana brotan también los deberes ya que "en la humana convivencia a un determinado derecho natural

(61) "Derecho *fundamental* de la persona humana es..." (PT, 66, 26, E).

corresponde la *obligación* en los demás de reconocérselo y respetárselo” (PT, 43, 35) porque “todo derecho fundamental deriva su fuerza moral de la *ley natural*, que es quien lo confiere e impone a los demás el correlativo deber” (PT, 42, 23).

La posición de la encíclica es, de algún modo, opuesta, a las declaraciones modernas. Los deberes son, en principio, cosa de los demás respecto a uno. No sólo eso, sino que el *primer* deber que tiene el hombre es... reclamar *su derecho*. Este énfasis peculiar no rompe la debida correlación entre derechos y deberes del individuo, simplemente expresa una preocupación por la *apatía* en la reclamación de los propios derechos que demuestra una falta de conciencia o de dignidad (62).

Pero resulta que el segundo deber en importancia es el de “aportar generosamente colaboración en la *creación de ambientes* en los que los derechos y deberes tengan un *contenido cada vez más rico* (PT, 43, 26) ya que “no basta reconocer y respetar en el hombre el derecho a las cosas necesarias para la vida si no se procura, en lo posible, que todas esas cosas las tenga con suficiencia” (PT, 43, 27). Esto nos indica que el deber es siempre algo positivo que, básicamente, ha de consistir en un hacer comunitario para que se desarrolle el contenido de los derechos y de los deberes. Lo importante de éstos es el contenido, pues cada vez —en el transcurso histórico— puede y debe ser más rico, siempre que se creen situaciones que fomenten su mantenimiento y desarrollo. En ese sentido hay que recordar la definición que de Bien Común da la encíclica, repitiendo la fórmula de *Mater et Magistra*: si el bien común “consiste y tiende a concretarse en el conjunto de aquellas *condiciones sociales* que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo integral de su propia persona” (PT, 78, 57, E), también es cierto que “en la *época moderna* se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y deberes de la persona humana”. Ahora bien, “la prosecución del bien común constituye la *razón misma* de los poderes públicos, los cuales están obligados a *actuarlo*, reconociendo y respetando sus elementos esenciales y según los postulados de las respectivas *situaciones históricas*” (PT, 77, 53, E). De ahí que “los deberes *principales* de los poderes públicos consistirán *sobre todo* en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y *promover* aquellos derechos (...). Tutelar el *intangibile* campo de los derechos de la persona humana y hacer fácil el cumplimiento de sus obligaciones tal es el deber *esencial* de los poderes públicos (PT, 79, 59, E).

Este deber esencial de promover los derechos humanos supone, pues: la creación de ambientes y estructuras sociales promotoras y, por tanto, el logro de la eficacia de los derechos, su cumplimiento efectivo. Esto último supone que tampoco basta con unas condiciones sociales *previas* sino se da una tutela jurídica de los derechos adquiridos. Así

(62) “Cuando en un hombre aflora la conciencia de los derechos propios, es *imprescindible* que aflore también la conciencia de sus *propias* obligaciones: de manera que aquel que tiene algún derecho tiene asimismo, como *expresión de su dignidad*, la *obligación* de reclamarlo” (PT, 72-73, 43, E). Los subrayados son siempre nuestros, si no se expresa lo contrario.

lo reconoce la encíclica cuando dice que "es además exigencia del bien común el que los poderes públicos contribuyan *positivamente* a la creación de un ambiente humano en el que a todos los miembros del cuerpo social se les haga *posible* y se les facilite el *efectivo ejercicio* de los derechos mencionados" (PT, 66, 26, E). La confirmación que *a contrario sensu* aporta la experiencia histórica es que "dondequiera que falta una apropiada acción de los poderes públicos los desequilibrios económicos, sociales y culturales de los seres humanos tienden, sobre todo en nuestra época a *acentuarse* más bien que a reducirse, y se llega *por lo mismo* a hacer que "derechos y deberes del hombre" no sean más que *vocablos desprovistos de toda eficacia*" (PT, 80, 62, E).

Los poderes públicos deben promover, pues, el ejercicio de los derechos tanto en el plano de las estructuras como en el de la tutela jurídica. Recordemos que "es también derecho fundamental de la persona humana la defensa *jurídica* de sus propios derechos", y con frase de Pío XII reproducida en la encíclica, "del orden jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica, y con esto, a una esfera concreta de derechos defendida de todo ataque arbitrario" (PT, 66, 26, E).

Ahora bien, esta tutela jurídica debe soslayar el peligro de que "por mirar sólo a proteger derechos de los ciudadanos se pongan en la *absurda* posición de impedirles el *pleno* ejercicio de esos mismos derechos" (PT, 81, 64, E). Esto hay que entenderlo en relación con la intervención estatal en la sociedad, que debe respetar la libre iniciativa personal en todo aquello que, a su vez, no merme los derechos fundamentales de los demás hombres, pero también ha de entenderse, a nuestro juicio, referido al tipo de defensa del régimen político o "*defensa del Estado*". Con la excusa de las justas limitaciones que a todo derecho hay que poner en favor del "bien común" (considerado éste como algo estático y que hay que conservar) no pueden limitarse sustancialmente los derechos fundamentales. El hecho de regularlos supone el reconocimiento de su existencia y mal puede regularse, *limitándolos sustancialmente*, aquellos derechos cuyo ejercicio, sobre todo, supone su *ser* mismo.

Para la encíclica la forma básica de garantía y protección jurídica del ejercicio de los derechos de los ciudadanos reside en ese elemento que corresponde "a las exigencias más íntimas de la misma naturaleza del hombre, consistente en una *organización jurídico-política* de las comunidades humanas que se funde en una conveniente división de los poderes, en correspondencia con las tres funciones específicas de la autoridad pública, en las que la esfera de competencia de los poderes públicos se define en términos *jurídicos* y en términos jurídicos también están reglamentadas las relaciones entre los simples ciudadanos y los funcionarios públicos" (PT, 82, 67, E).

Pero se quedaría la encíclica en un constitucionalismo semántico si no exigiera una tutela jurídica eficaz de los derechos, tanto en las relaciones mutuas de los ciudadanos como frente al Estado. Por el contrario, la *Pacem in Terris* insiste en el aspecto clásico de la constitución y de la declaración de derechos humanos a su cabeza: el de limitar el

poder estatal. La experiencia histórica permite descubrir la “tendencia a redactar una *Carta de los Derechos fundamentales del hombre*, que suele formar parte de las constituciones”. Asimismo se comprueba la tendencia a *limitar* la esfera de actuación de los poderes públicos mediante los textos constitucionales. Se comprueba también la exigencia a que las constituciones atribuyan a la eficaz tutela y *progreso continuo* de los derechos y deberes de los ciudadanos. Todo ello señal indudable de que los seres humanos, al tomar conciencia de su propia dignidad, en la época moderna, esta conciencia les exige que los derechos inalienables e inviolables sean *reafirmados* en las ordenaciones jurídicas *positivas* y que los poderes públicos ejerzan sus funciones específicas con procedimientos establecidos por *normas* constitucionales (PT, 85-86, 74, 75, 76, 77 y 78, E).

Vemos, por tanto, que el fundamento de los derechos humanos, según la encíclica, lleva a su realización efectiva, lo cual supone unos deberes fundamentales de *reclamación* y de desarrollo de su contenido por la comunidad encabezada por el Estado, a través de la creación de unas estructuras sociales y de una tutela jurídica que ha de realizarse mediante una organización jurídico-política y una ordenación jurídica positiva. Queda por precisar, en aras de esa efectividad que la encíclica reclama, el ámbito en el cual podrá aquella producirse. Como dice la encíclica: “el orden moral, así como exige a la autoridad pública que promueva el bien común en la sociedad civil, así también requiere que dicha autoridad *pueda realmente procurarlo*” (PT, 104, 134, E). De nuevo la experiencia enseña que *hoy* el bien común—dinámico y abierto—es un bien *universal* que requiere una autoridad pública mundial, cuyo poder, forma e instrumentos sean amplios y universales. (PT, 104, 133, 134, 135, E.).

Pero al no poder juzgar del bien común de cada nación sin tener en cuenta la persona humana, lo mismo ocurre con las conveniencias generales de todas las naciones, “por lo cual, la autoridad pública universal debe cuidar *principalmente* de que los derechos de la persona humana se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven indemnes y *realmente se desarrollen*” (PT, 82, 132).

En ese sentido, la acogida positiva que la encíclica hace de la Declaración universal se explica más profundamente. La Declaración de la ONU es un primer paso hacia la organización jurídico-política de la comunidad mundial porque reconoce la dignidad de la persona humana en todos los hombres y porque afirma los derechos que todos tienen a buscar libremente la verdad, a observar las normas morales, a ejercer los deberes de la justicia, a *erigir una vida digna del hombre* y otros derechos que están vinculados a estos (PT, 83, 137). Pero este primer paso consiste en un reconocimiento y nada más, por otra parte justificada por la historia; sin embargo, ha de llegar el tiempo en que la Organización de las Naciones Unidas *pueda garantizar eficazmente* los derechos del hombre que—se insiste una vez más—son universales, inviolables e inalienables. (PT, 138, 84).

En la *Pacem in Terris* no es la ley positiva la encargada de definir

los derechos fundamentales, sino la encargada de custodiarlos y de promoverlos, una vez las exigencias de la justicia de las cosas se hayan cumplido mediante la creación efectiva de un ambiente humano. Por otro lado, las limitaciones a los derechos fundamentales no coinciden ni con los derechos de los otros ni con los conceptos ideológicos que encubren puras razones de Estado: los límites de los derechos son el bien común y el orden moral, es decir, las condiciones dinámicas de crear y enriquecer los derechos de *todos* y la ley natural gravada por Dios en la conciencia humana y descubierta por el hombre con el transcurso del tiempo. La universalidad que se postula exige una comunidad internacional con una autoridad supraestatal y la efectividad que se reclama, una acción de la autoridad que quiebre el "dejar hacer" y la simple regulación arbitral de los intereses contrapuestos.

Por encima de regiones, intereses políticos nacionales o continentales, ideologías, etc., los derechos humanos han de tener una efectiva realidad para todos los hombres. Sólo una praxis basada en la existencia del hombre concreto y en su dignidad de origen natural y divino puede recoger los pasos decisivos de las Declaraciones contemporáneas y seguir avanzando hasta aproximar a nuestro tiempo la utopía.

2. *Crítica comparativa de los derechos declarados en la "Pacem in Terris" en relación con las declaraciones contemporáneas.*

Sistemática de los derechos declarados.

Las clasificaciones tradicionales de los derechos humanos pecan todas ellas de artificiales. Si bien es cierto que algún criterio convencional hay que seguir en toda clasificación, no lo es menos que, en general, las clasificaciones propuestas están condicionadas por ideologías subyacentes. Así, por ejemplo, la división capital entre derechos del individuo y derechos de los Estados-nación responde a una visión claramente individualista que no tiene en cuenta lo que es comprobable empíricamente: que las naciones son comunidades de hombres y que los derechos que puedan tener aquéllas provienen de éstos y no de una sustancia colectiva asumida por el Estado. Asimismo ocurre con la distinción entre derechos del hombre individuales y sociales, como si respondieran a dos esferas distintas; posición ésta que ya no corresponde a la integración del individuo en la sociedad, a la socialización de la vida personal. Otras clasificaciones, en fin, no tienen más pretensión que agrupar los derechos por *familias*, y todas ellas resultan legítimas siempre que mantengan una coherencia lógica interna.

Partiendo de tales supuestos nos permitiremos una clasificación de los derechos reconocidos en la encíclica que, por una parte, no quiebre la radical unidad personal del sujeto de derechos y que, por otra, responda al criterio de existencialidad y socialidad (63) que, a nuestro

(63) Decimos "socialidad" y no "sociabilidad" siguiendo la distinción del profesor RUIZ-GIMÉNEZ entre la dimensión ontológica de la persona y la conquista

juicio, emplea la encíclica respecto a la ordenación de los derechos humanos.

Como punto de partida genérico aceptamos la clasificación que hace Lachance de los derechos humanos según tres categorías fundamentales (64):

Derechos humanos individuales que tiene toda persona como simple miembro de una asociación cualquiera.

Derechos humanos individuales y también exclusivos o "propios", vinculados a la *función* especial que pueda ejercerse dentro de la asociación.

Derechos humanos *sobre* los numerosos bienes que efectúa la asociación: unidad, paz, "lote" de valores materiales y espirituales, etc. El individuo no adquiere estos derechos como propios ni en cuanto individuo, sino *como parte y en cuanto parte*, es decir, *colectivamente*. Se trata de bienes comunes que son detentados solidariamente con los otros miembros del grupo, pero no por eso dejan tampoco de ser *personales*.

Estas tres categorías de derechos corresponden a un mismo sujeto y se producen al unísono. Toda persona es al mismo tiempo sujeto de estos tres tipos de derechos. Ahora bien, el desarrollo existencial de la personalidad humana, desde sus estructuras biológicas hasta su culminación religiosa, supone una prelación en el rango de los derechos nacida de una *urgencia* vital (entendida la vida como algo integral) y de una *proximidad* social.

Conjugando ambos criterios, el de urgencia vital y el de proximidad social, nos parece que se puede trazar una imagen algo aproximada del valor que cada derecho tiene en el conjunto de la personalidad humana. Unos valores posibilitan otros; sin la aparición de unos, los otros pierden base y se hunden en la pura retórica: todos ellos forman un todo armónico y no precisamente para componer un cuadro estético, sino para construir una vida verdaderamente humana a todo hombre.

El catálogo de derechos humanos fundamentales que la encíclica incluye en su primera parte no agota el número de aquellos derechos que, considerados como fundamentales por el papa Juan, se citan, aquí y allá, en la encíclica. En algunos casos se plantea la peliaguda cuestión de saber qué derechos son fundamentales y cuáles no son otra cosa que bienes de suyo no exigibles pero útiles secundariamente en la realización de los primarios.

La distinción entre derechos naturales primarios o secundarios creemos que se halla implícita en la doctrina clásica que sustenta a la encíclica, por lo que, en realidad, el problema se plantea a la hora de distinguir entre los derechos (ya sean naturales o de gentes) "universales, inviolables e inalienables" y los deberes que todo hombre, la sociedad y

moral y política que supone el segundo término de la distinción. Vid. *Raíz y sentido de la relación política*, en *Comentarios a la "Pacem in Terris"*, B. A. C., Madrid, 1963, pág. 261.

(64) LACHANCE: *Le Droit et les droits de l'homme*, París, P. U. F., 1959, págs. 228-229.

los poderes públicos tienen—según la concreción inmediata de la encíclica—en función de esos derechos. Dicho en otras palabras: ¿tiene el hombre derecho natural a todo lo que la encíclica recomienda que se haga para que los derechos fundamentales tengan una efectiva realización?

En nuestro trabajo hemos ido distinguiendo cuidadosamente, aunque con riesgo de errar, por supuesto, entre un tipo y otro de derechos, aunque hemos de advertir que en muchos casos lo que parece como derecho "secundario" es ni más ni menos que la tipificación de unos derechos "primarios" que *hoy* las *gentes* consideran como *realización* de los perennes derechos de la persona. Por otro lado, los únicos límites que se encuentran a los derechos declarados explícita o implícitamente en el texto son el orden moral y el bien común, como sabemos. Sabemos también que tales límites más que eso son otra cosa: son principios autogeneradores de nuevos desarrollos de los derechos, o sea, que más que limitar impelen ilimitadamente en profundidad, con lo cual va implícita una autolimitación positiva y comunitaria.

Por último hemos de decir que hemos adaptado el orden de referencias a las declaraciones contemporáneas de derechos humanos en virtud de nuestro orden de exposición.

Derechos para la vida.

La Declaración Universal afirma que "toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona" (DU, 128, 3). En idénticos términos se expresa el artículo I de la Declaración Americana (DA, 134, I). La *Convention* europea reconoce el mismo derecho al mantener que "el derecho de toda persona a la vida es protegido por la ley" (A, 7, 2), con lo que se concreta la regulación de este derecho fundamental (65).

Pero el concepto de *vida* se halla ampliado admirablemente en la Declaración universal cuando dice que "toda persona tiene derecho a un *nivel de vida* adecuado para asegurar a ella y a su familia la salud y el bienestar, en especial todo lo referente a alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica, servicios sociales necesarios, seguridad en caso de paro, enfermedad, invalidez, vejez, viudedad u otros casos imprevistos" (DU, 131, 25) y (DA, 135, XI); confirmado todo ello por el Art. 22 de la D. U. y el art. XVI de la D. A. que insisten en que "toda persona tiene derecho a la seguridad social y a la satisfacción de los

(65) Son especialmente interesantes las limitaciones que a la protección legal a la vida hace el art. 2 del CE. En su apartado 2 b) se dice que "la privación de la vida no se considerará que infringe el presente artículo cuando resulte del uso de la fuerza en condiciones absolutamente necesarias... para efectuar una detención legal o para impedir la evasión de una persona legalmente detenida"; en el 2 c), "para reprimir, conforme a la ley, un motín o *insurrección*" (A, 7, 2). A nuestro juicio, el positivismo legalista y los supuestos políticos condicionan excesivamente las limitaciones al derecho "inviolable e inalienable" a la vida.

derechos económicos, sociales y culturales *indispensables* a su dignidad y al libre *desarrollo* de su personalidad”.

En la encíclica la afirmación del derecho a la vida es rotunda y, en los términos empleados, más amplia. Así el catálogo de derechos fundamentales se encabeza con “el derecho que todo ser humano tiene a la *existencia*” (PT, 37, 9). Entendemos que el derecho a la vida proclamado por la D. U. está implícito en el de la existencia, pero la encíclica parece querer abarcar con tal palabra una mayor riqueza de situaciones. Derecho a la existencia es derecho a llegar a ser vivo; derecho, pues, del *nasciturus* o “esperanza de vida” y también derecho a conservar la vida por encima de toda razón colectiva.

Pero la encíclica a continuación afirma que es también derecho humano la “integridad física”. El término es más amplio que el empleado por las declaraciones de derechos cuando se refieren éstas a la *tortura*, pues si afirman que “nadie será sometido a torturas o a penas y tratos crueles, inhumanos y degradantes” (DU, 128, 5; DA, 137, XXV-XXVI y CE, A, 7, 3) olvidan una dimensión positiva de la integridad física: la que surge del derecho a que no se omitan todas las protecciones necesarias que la integridad física de los hombres ha de menester. Piénsese, por ejemplo, en las condiciones de la vida industrial y de las grandes urbes.

También la encíclica se hace eco de la dimensión integral de la vida humana cuando afirma que “todo ser humano tiene derecho (...) a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a alimentación, vestido, habitación, descanso, atención médica, servicios sociales necesarios, como seguro de enfermedad, invalidez, viudedad, vejez, paro y en cualquier otra eventualidad de pérdida de medios de subsistencia por circunstancias ajenas a su voluntad” (PT, 38, 9). Pero en este caso se concreta más la imprevisibilidad de la desgracia humana que debe ser atendida, ya que—tras repetir casi literalmente los términos en que se expresa la DU—añade la eventualidad de “pérdida de medios de subsistencia involuntariamente”. Desde un punto de vista cristiano se dice implícitamente que no es beneficencia, sino justicia el atender a todo damnificado involuntario. Lo cual permite pensar en que el favor cristiano se ha de reservar para los culpables de su propia desgracia. Se refuerza, por tanto, el derecho natural a ser atendido en el daño imprevisto y, al mismo tiempo queda reforzada la exigencia caritativa respecto al pródigo o al inconsciente.

La encíclica, empero, amplía todavía más los *servicios esenciales* exigibles de derecho natural como medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, y que muy posiblemente responden a la exigencia genérica contenida en la DU cuando nos habla de la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales.

Así son derechos exigibles y fundamentales los surgidos de la obligación que tienen los poderes públicos de desarrollar los servicios esenciales de la comunidad: “es *indispensable* que los poderes públicos pongan esmerado empeño para que al desarrollo económico corresponda igual progreso social, y que en proporción a la eficiencia de los siste-

mas productivos (66), se desarrollen los servicios *esenciales* como la red de carreteras, los transportes, las relaciones comerciales, la traída de aguas, la vivienda, la asistencia sanitaria, la instrucción, la creación de condiciones idóneas para la vida religiosa (67), y, por fin, los medios de expansión recreativa" (PT, 57, 59). Ciertamente no se podía hacer una enumeración más completa de los distintos servicios *inmediatamente necesarios* para una vida humana. Sin pretender agotar el posible catálogo, la encíclica muestra su preocupación por concretar lo que hoy forma parte ya del patrimonio inevitable de una sociedad humana y por relacionarlo con la vida de la persona de hoy.

Los conceptos vertidos por la DU sobre la libertad y seguridad de la persona los entendemos en función complementaria al derecho a la vida, son unos derechos *para* la vida, consustanciales a ella, en el sentido de que una característica sustancial de la vida humana es su libertad y su seguridad, conseguidas *realmente* desde un nivel de vida y una conservación física que permitan el desarrollo de la personalidad.

La personalidad, a su vez, requiere unos derechos a su propia defensa: los *derechos de la personalidad*, desde sus aspectos de intimidad social (vida privada, vida familiar, domicilio como hogar, correspondencia, etc.), hasta la proyección social de la propia dignidad (honra, reputación). Por último, la seguridad jurídica de la persona permite unas garantías de *procedimiento* en la administración de justicia que asegure la propia conservación y la buena reputación social.

El art. 12 de la Declaración universal (DU, 129, 12) y los arts. V, IX y X de la americana (DA, 134-135) mantienen que "nadie será objeto de ingerencias arbitrarias en su vida privada, familia, domicilio y correspondencia". Lo mismo afirma el art. 8 de la *Convention* (A, 13, 8) con las salvedades de rigor. Pues bien, entendemos que la encíclica asume todos estos derechos cuando afirma que "todo ser humano tiene el derecho natural al debido respeto de su persona" (PT, 38, 10). No cabe duda de que esta afirmación es mucho más vaga y abarca un número ilimitado de derechos, hasta el punto de ser más una afirmación central genérica que la formulación de un derecho concreto, pero no por ello pierden su categoría de fundamentales todos los derechos a la personalidad humana que hemos descrito. La encíclica habla a continuación de la "buena reputación" como derecho natural, utilizando casi las mismas palabras que la DU cuando sostiene que "nadie será objeto de ataques contra su honra y reputación" (DU, 129, 12).

El mismo art. 12 de la DU en su último párrafo afirma el derecho de toda persona a la protección legal contra cualquiera de las interfe-

(66) He aquí un caso en que la encíclica demuestra su intención de precisar los límites de los derechos fundamentales. Los límites son siempre de *posibilidad*, lo cual no obsta para que se luche por volver posible lo que hoy no lo es.

(67) Recordamos que una de las explicaciones que se dieron para justificar la suspensión de la experiencia sacerdotal obrera fue la imposibilidad de llevar una vida religiosa en las actuales condiciones del mundo obrero. La creación de condiciones aptas para ello supone, pues, en primer término, una radical transformación de las condiciones de trabajo y de vida de un gran número de hombres.

rencias o ataques a la personalidad. Esto nos permite entrar en otro derecho fundamental: el reconocimiento de la *personalidad jurídica* a todo ser humano.

La D. U. mantiene que “todo ser humano tiene derecho en todas partes al reconocimiento de su personalidad jurídica (DU, 128, 6) y (DA, 136, XVII). Una consecuencia inmediata de ello es que “nadie puede estar sometido a esclavitud o servidumbre” (DU, 128, 4), (CE, A, 7, 4) en cuanto la situación de esclavo y la de siervo impide la existencia y plenitud, respectivamente, jurídica, civil y política. En la encíclica no se hace una mención expresa al derecho a la personalidad jurídica y no se mencionan la esclavitud y la servidumbre, pero las rotundas palabras sobre la conciencia que los seres humanos van adquiriendo de su propia dignidad en la época moderna recuerdan que “se exige también que los derechos de la persona—derechos inalienables e inviolables—sean *reafirmados* en las ordenaciones jurídicas *positivas*” (PT, 62, 74).

La plenitud de derechos que confiere la personalidad jurídica implica la igualdad ante la ley de todos los hombres de una comunidad, sino se quiere caer en la acepción de personas.

La igualdad ante la ley y el derecho a igual protección de la misma se halla reconocida en la DU (128, 7) y en la DA (134, II). En virtud de esa igualdad y como especificación de la seguridad jurídica debida a toda persona las Declaraciones postulan el derecho a la *libertad física*. Así “nadie podrá ser detenido, preso o exiliado *arbitrariamente* (DU, 129, 9) y DA, 137, XXV) y “nadie puede ser privado de libertad, salvo...” (CE, A, 9, 5).

Es interesante comparar el concepto de “exilio arbitrario” manejado por la DU con las excepciones que prevé el C. E. al derecho a la libertad física y con la idea de “prófugo político” de la Encíclica. Esta, que no contempla pormenorizados los derechos a la libertad física (incluidos como quedan en la seguridad jurídica y en la plena personalidad civil protegida por las normas positivas), hace, en cambio, una referencia especial al caso de los exiliados políticos.

Si para la DU sólo se consideran injustificados los exilios *arbitrarios* y para el CE es permisible la detención del emigrante no autorizado a entrar en un territorio nacional o la de una persona sujeta a proceso de expulsión o extradición *cualquiera* (CE, A, 9, 5), la encíclica considera el exilio en dos distintos planos de arbitrariedad: por una parte, no todo exilio ha de ser forzosamente arbitrario (con lo cual se coincide con la calificación de la D. U.), pero sí lo es el exilio político. La razón estriba en que el origen del exilio político radica en la inexistencia de un margen razonable de libertad en ciertos países (68); y, por otra, el

(68) (...) “consideramos con profunda aflicción los casos de prófugos políticos; fenómeno que ha tomado amplias proporciones y que lleva consigo muchos y acerbos dolores. Esto ciertamente manifiesta que los gobernantes de algunas naciones restringen demasiado los límites de una justa libertad, dentro de los cuales es posible a los ciudadanos vivir una vida digna de hombres...” (PT, 71, 98-99). El profesor AGUILAR NAVARRO considera que la ausencia de libertades puede ser una de las causas que fuerzan al hombre a exilarse; la injusticia social

exiliado político es considerado a efectos de los derechos fundamentales como un *emigrante por causa legítima*, por lo que todo lo dicho respecto a la libertad de movimiento y de residencia dentro y fuera de la propia comunidad política es aplicable al caso de exilio contemplado por la *Pacem in Terris* (69).

Hay que recordar que en la DU no se halla reconocido el derecho a la *emigración*, sino sólo la libertad de movimiento y residencia dentro de cada Estado (DU, 129, 13 y 14) y (DA, 135, VIII), y en lo que respecta al derecho a *solicitar asilo en otro país* y al disfrute del mismo, tan sólo en caso de *persecución* que no se base en acción judicial por delitos comunes o por actos contrarios a los fines y principios de las N. U. (Id; DA, 137, XXVII). El CE no contempla tampoco el derecho a la emigración ni al asilo político. Se deja a la ley decidir quién puede entrar o no en el territorio de los Estados. Tan sólo el Proyecto de un Segundo Protocolo prevé el que nadie pueda ser exilado de su propio país. Ahora bien, aunque en el citado Proyecto se habla de "libertad de movimiento y de residencia en aquellos Estados en los que se haya entrado *legalmente*" y que "un extranjero *legalmente* instalado en un Estado sólo podrá ser expulsado por poner en peligro la seguridad nacional, orden público y moralidad" (70), se ve claro que sigue siendo fundamental la legalidad de la situación (legalidad que puede no existir o estar regulada con hartas limitaciones) y que mantiene en última instancia un criterio de oportunidad bajo las conocidas fórmulas conservadoras del interés público.

La encíclica, en cambio, afirma la "libertad de movimiento y de residencia dentro de la comunidad política de la que se es ciudadano", "el derecho a emigrar a otras comunidades políticas y a establecerse en ellas por causa de intereses *legítimos*" (PT, 41-42, 20). Al reconocérsele al exiliado político una justificación suficiente, pues de suyo no tendría por qué serlo si en su país hubiera el margen de libertad necesaria, se le asimila al caso, como hemos dicho, del emigrante justificado con todos sus derechos, que son fundamentales de la persona humana, entre los que se cuenta "el que pueda cada uno emigrar a la nación donde espere poder atender mejor a sí y a los suyos. Por lo cual es deber de las autoridades públicas el admitir a los extranjeros que vengan y, dentro de los límites del bien común, entendido correctamente, *favorecer* los intentos de quienes pretenden incorporarse a ella como nuevos miembros" (PT, 71-72, 101).

Por tanto, según la encíclica todo exilio político parece como arbi-

y la pobreza, otra causa que hay que conjugar con la primera. *Las comunidades políticas como sujetos jurídicos*, en *Comentarios a la "Pacem in Terris"*, B. A. C., op. cit., pág. 295.

(69) Por ello, no estará de más recordar aquí a todos que los prófugos poseen la dignidad propia de personas y que se les han de reconocer los derechos consiguientes, que no han perdido sólo porque hayan quedado privados de su nacionalidad (PT, 71-100).

(70) Gordon L. WEIL: *The European Convention on Human Rights*, Appendix IV, Draft for a second protocol to the convention for the protection of human rights and fundamental freedoms, Sythoff, Leyden, 1963, págs. 245 a 247.

trario, toda persona, perseguida o no, puede pedir asilo en otro país por causas legítimas. Esto quiere decir, que en caso de persecución se puede pedir y se debe lograr el asilo correspondiente sin limitación alguna, ya que—excluida la persecución por delito común, que no sería causa justificada—en cualquier otro caso no existe en la encíclica especificación de límites como en las Declaraciones coetáneas. De ese modo queda superado el ideologismo de las N. U. y el legalismo del Convenio Europeo, no exento de razones políticas, puesto que también los enemigos políticos de un régimen, también los enemigos políticos de los principios y fines de la ONU, mientras no hayan cometido crímenes de derecho común, tienen derecho a ser admitidos por los Estados y a no ser, por lo mismo, expulsados de ellos sin una auténtica causa justa.

Esta parece ser la doctrina que se desprende de las afirmaciones de la encíclica. Evidentemente no tienen en cuenta en absoluto las “razones de Estado”, las explicaciones ideológicas. Creemos que, precisamente por eso, la *Pacem in Terris* toca fondo en la protección de la libertad física del hombre.

Los artículos 8, 10 y 11 de la Declaración universal se refieren a las garantías procesales de la persona, como libertades y derechos fundamentales. El principio clásico de “*nullum crimen, nulla poena, sine lege*” se mantiene en el art. 11 (DU, 129) junto a la presunción de inocencia hasta que la culpabilidad de una persona queda probada, conforme a lo previsto en la ley vigente, a través de juicio público y con todas las garantías de defensa (DA, 137, XXVI). Toda persona tiene derecho, según el art. 10 (DU, 129) a un tribunal independiente e imparcial (DA, 136, XXVI) y a una audiencia pública y justa.

Lo mismo hallamos en el C. E. cuando se dice que “toda persona tiene derecho a que su causa sea escuchada con equidad, públicamente y en un plazo razonable, por un tribunal independiente e imparcial establecido por la ley (CE, A, 11, 6). Asimismo “nadie puede ser condenado por una acción u omisión que en el momento en que se cometió no constituyera infracción según los derechos nacionales o el derecho internacional (CE, A, 11, 7), *salvo* que se tratara de un acto *criminal* según los principios generales de derecho reconocidos por las naciones *civilizadas*” (Id.) (71).

La encíclica no entra a pormenorizar los derechos procesales correspondientes a la seguridad jurídica de la persona, pero afirma categóricamente que existe “el derecho fundamental de la persona humana a una tutela de sus derechos eficaz, imparcial y conformada a *normas justas*, lo cual supone el derecho a la seguridad jurídica y el derecho a una

(71) Esta salvedad, típico fruto de una mentalidad que podríamos calificar de “Nuremberg” y que se entronca directamente con la defensa del Estado, supone implícitamente que existen actos criminales que ninguna de las legislaciones de los Estados contratantes contempla y que, por tanto, hay que recurrir a los principios generales de derecho, lo cual no dejaría de ser una norma supletoria equitativa si no anduviera por medio el elemento ideológico que se oculta tras el concepto de “civilización”, vago y ambiguo, y que, de hecho, suele amparar criterios discriminatorios.

esfera concreta de derechos defendida de todo ataque arbitrario" (PT, 42, 22).

Véase que la tutela ha de hacerse según normas o principios objetivos de justicia. La ley positiva por el hecho de serlo no asegura la justicia material (72). Si el orden que rige la convivencia humana es de naturaleza moral, o sea, debe ser practicado según la justicia (ya que sólo en ese caso será la convivencia propia de la dignidad humana), esto supone el respeto efectivo de los derechos y el leal cumplimiento de los deberes. La autoridad, postulada por el orden moral, dejaría de serlo si las leyes o preceptos de los gobernantes estuvieran en contradicción con tal orden. Además, el deber esencial de los poderes públicos es tutelar el intangible campo de los derechos de la persona, hasta el punto de que no es obligatorio lo que prescriban ciertos magistrados si atropellan con ello algún derecho fundamental. La tutela jurídica, pues, ha de estar regida por los principios objetivos de la justicia, pues en caso contrario las leyes no son obligatorias (PT, 52-53, 43-46 y 56, 56).

Finalmente, el art. 8 de la D. U. (pág. 129), nos dice que "toda persona tiene derecho a un recurso efectivo ante un tribunal nacional competente por aquellos actos que hayan violado sus derechos fundamentales garantizados por la constitución o por la ley (DA, 136, XVIII). El art. 13 del C. E. (A, 15) afirma que "toda persona cuyos derechos y libertades reconocidos en el presente Convenio hayan sido violados tiene derecho a recurrir efectivamente ante una instancia nacional, incluso si la violación hubiera sido cometida por personas que actuaran en el ejercicio de funciones oficiales".

Este derecho fundamental a recurrir contra la violación de los derechos humanos es el centro de toda tutela eficaz de los mismos por parte de las instituciones jurídicas. En la base de todo Estado de derecho verdadero encontramos este principio por el cual los poderes públicos deben someterse a la jurisdicción ordinaria o, en su caso, constitucional para responder de las posibles violaciones de los derechos fundamentales de los ciudadanos (73).

Como hemos ido viendo, la encíclica recoge perfectamente esta doctrina cuando al hablarnos de la realización de los derechos humanos nos presenta los dos sistemas de que ésta se realice *efectivamente*: una organización jurídico-política y una ordenación jurídica positiva. Pero además la encíclica sienta el criterio general de que respecto a la efectividad jurídica de los derechos humanos "apenas haya lugar a una violación se siga la inmediata y total reparación" (PT, 56-57, 57). Si la competencia de los poderes públicos se define en términos jurídicos (PT, 59, 62) y en términos jurídicos están también reelementadas las relaciones entre simples ciudadanos y funcionarios (Ibid.), es razonable pensar que esto constituye un elemento de garantía, máxime si el poder judicial administra la justicia con imparcialidad, inflexible frente a

(72) Hans. WELZEL: *Derecho Natural y Justicia Material*. Aguilar, Madrid, 1957.

(73) Eduardo GARCÍA DE ENTERRIA: *La institucionalización del poder*, en *Comentarios civiles...*, op. cit., pág. 133 y sigs.

las presiones de intereses de parte, *cualesquiera* que sean (PT, 60, 63).

Pero la tutela jurídica eficaz resultante de todo ello requiere, como sabemos, en nuestros días una instancia judicial superior al Estado nacional. Los derechos humanos son ya derechos geográficamente universales que requieren un poder judicial independiente e imparcial a escala planetaria, que pueda, entre otras cosas, recoger las demandas de las personas contra sus propios Estados. El Tribunal europeo es la primera institución de este tipo, de marco regional y sometido a múltiples deficiencias, pero, como se ha dicho, representa un paso decisivo en el reconocimiento de la tutela supraestatal de los derechos humanos. La *Pacem in Terris* apoya explícitamente instituciones así cuando pide una autoridad mundial que proteja los derechos de la persona y organizaciones internacionales encargadas de su tutela y desarrollo. La pretendida soberanía de los Estados, que tantas violaciones de los derechos del hombre suele justificar, recibe un rudo golpe con estas palabras que no pueden ser más contundentes: "...en las circunstancias actuales de la sociedad humana, tanto la constitución y forma de los Estados como la fuerza que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo se han de considerar insuficientes para el fomento del bien común de todos los pueblos" (PT, 80, 128).

Derecho a la apropiación de bienes.

Los derechos a la posesión, uso, propiedad de bienes económicos, que nosotros englobamos en la calificación genérica de "apropiación" no pueden, en puridad, desvincularse de su finalidad esencial e inmediata que es la de servir al mantenimiento y desarrollo de la vida personal. Cuando más atrás hablábamos del derecho a un "nivel de vida digno" nos estábamos refiriendo implícitamente a la efectiva posesión y disfrute de un número de bienes tales que aquel nivel fuera posible. Sin embargo, por su debatida naturaleza el derecho a la "propiedad privada" merece un tratamiento especial, aun reconociendo su inseparabilidad del derecho a la vida.

Se traduce generalmente por "derecho a la propiedad privada" la afirmación que en las Declaraciones de derechos humanos se hace en favor de que toda persona tenga derecho a bienes propios. Esto puede producir un cierto confusionismo que intentaremos aclarar.

La Declaración universal afirma que "toda persona tiene derecho a bienes propios (own property, literalmente su propia propiedad) tanto individualmente como en asociación con otros. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad (his property)" (DU, 130, 17). Pues bien, parece que al distinguir la Declaración entre *own property* y *his property* quiere afirmar, por un lado, el derecho a *tener* bienes y, por otro, el derecho a *conservarlos*, una vez se han conseguido. Es esta una interpretación favorable a la tesis humanista de que todo hombre tiene derecho a tener cosas para hacer su vida.

Ahora bien, de qué tipo de propiedad se trata no nos lo dice la De-

claración, lo cual, si permite incluir a todo tipo de propiedad, también se presta a limitaciones sustanciales nacidas de las diversas ideologías que sustenten este principio de la declaración. Asimismo, la vaguedad inherente a esta formulación no precisa en qué momento la propiedad se considera suficiente o mínima en función de un bien más alto, es decir, la persona humana, su vida. A esto se añade la indefinición del concepto de propiedad en la DU, con lo que se olvida la distinción fundamental entre el concepto jurídico de propiedad y el sentido real de apropiación. Las posibilidades de posesión o uso no se prevén como "formas" de "propiedad". Por último la defensa incondicional que se hace de los bienes *ya* apropiados (el término "arbitrariedad" no nos parece suficiente desde un punto de vista sociológico para condicionar el status de propiedad adquirido sino más bien para todo lo contrario) se presta a la fácil defensa de situaciones de privilegio y de injusticia.

La Declaración Americana, en cambio, hacía una formulación mucho más clara del derecho de propiedad. "Toda persona tiene derecho a la apropiación privada de aquellos bienes que cubran las necesidades esenciales de una vida digna (decent) y ayuden a mantener la dignidad del individuo y de su familia" (DA, 137, XXIII).

El Protocolo Adicional del Convenio Europeo (1952), en su art. 1, párrafo 1.º sigue la orientación de la D. U. cuando dice que "toda persona física o moral tiene derecho al *respeto de sus bienes* y a no ser expropiado de ellos sino es por utilidad pública según las condiciones legales o los principios generales de derecho internacional" (PA, A, 17, 1).

La defensa del status de propiedad en los países del Consejo de Europa es, como se ve, total, insistiéndose implícitamente en los bienes inmuebles, generalmente productivos, para los cuales se limita la expropiación a las condiciones señaladas en unos ordenamientos jurídicos generalmente respetuosos y en un derecho internacional de cuño europeo, a efectos de protección frente a ciertas reivindicaciones internacionales (nacionalización de compañías extranjeras en países subdesarrollados, nacionalización de canales de tráfico internacional, etc.). En todo caso no se afirma el derecho a *tener* bienes sino el derecho a que se respeten los que ya tienen dueño, sin entrar en las cuestiones básicas de derecho humano implicadas en tan espinoso asunto.

En la *Pacem in Terris*, por el contrario, los problemas económicos se tratan de una forma omnicomprendiva y perfectamente vinculados entre sí en razón de la vida personal. Así el trabajo, la responsabilidad y libertad en él, la retribución suficiente para la vida familiar y, por último, el derecho a la apropiación personal de bienes, incluídos los productivos, forman un solo tema central que podría titularse "derechos económicos". Estos derechos económicos fundamentales se hallan en relación directa con la vida y la personalidad del ser humano.

Por ello, al afirmar que "también brota de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada sobre los bienes, incluso productivos" (PT, 65, 21, E) se está culminando de un modo estable y permanente el "derecho a una retribución del trabajo determinada según los crite-

rios de la justicia y *suficiente por tanto*—en las proporciones correspondientes a la riqueza disponible—para consentir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana” (PT, 64,, 20, E).

Es decir, el derecho a la vida supone el derecho a los medios para su conservación y desarrollo. Tales medios son primordialmente medios económicos que *han de surgir* para todos los hombres del *trabajo* y que han de llegar a constituir un patrimonio que permita la afirmación de la persona, el ejercicio de su responsabilidad en todos los campos, la seguridad y serenidad de la vida familiar y el pacífico y ordenado desarrollo de la convivencia (PT, 65, 21, E).

El derecho a la apropiación privada de bienes de consumo y de producción se perfila en la encíclica como una defensa del derecho a adquirir y tener bienes suficientes para una vida familiar digna mediante el trabajo. De algún modo se recoge la formulación de la Declaración americana y se supera el pensamiento “conservador” de la universal y de la europea. La conservación humana es la finalidad inmediata del derecho de propiedad así como el desarrollo de la personalidad. Por tanto, la propiedad privada de los medios productivos no puede estar en función de un monopolio o disfrute insolidario y enriquecedor sino de la responsabilidad y efectiva *posesión* de bienes que aseguren la libertad personal.

Según esto, el acceso a la propiedad de los propios medios de trabajo en una sociedad industrial de grandes complejos productivos sería la efectiva realización del derecho de *todos* a una propiedad efectiva y a una responsabilidad real. Obviamente tal realización se enfrenta con el concepto clásico de propiedad como detentación, anónima o no, pero siempre privada. La encíclica recuerda que la propiedad privada tiene una función social inherente (PT, 65, 21, E) que quiebra el derecho insolidario y le obliga a plegarse a las necesidades, no ya del bien común genérico, sino del efectivo derecho natural de apropiación por parte de todos.

Por ejemplo, la propiedad que surge del trabajo supone la apropiación de los medios productivos por parte de los que trabajan, siempre que esto no impida, claro es, la apropiación de los bienes de consumo o de otro tipo a otros trabajadores. Con mayor razón la propiedad privada de aquellos bienes productivos que han de permitir el desarrollo de la responsabilidad de los trabajadores y un nivel de vida familiar digno no puede impedir que se realicen efectivamente tales derechos.

En resumen, podemos afirmar que en la encíclica se halla explicitado suficientemente lo que ya se afirmaba en *Mater et Magistra* y está presente hoy en algún sector del pensamiento social católico: que no es lo mismo propiedad privada que propiedad *personal* y que no es lo mismo tampoco el concepto jurídico de propiedad que el concepto real, sociológico, de *posesión* o apropiación efectiva (74).

(74) Vid. José María Díez-Alegría, S. J.: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona, 1963. El profesor de Doctrina Social de la Iglesia ha insistido en numerosas ocasiones en la contradicción existente entre

Derechos familiares.

Las relaciones sexuales estables forman parte esencial de la vida en cuanto constituyen el fundamento mismo de su perpetuación en la historia, pero al mismo tiempo contribuyen al despliegue de la personalidad humana mediante la vinculación de la pareja en una comunidad primaria de convivencia social. El derecho a la vida y a la personalidad suponen en consecuencia un derecho al matrimonio y a fundar una familia.

Las Declaraciones de 1948 reconocen que "a partir de la edad nubil, el hombre y la mujer, sin ninguna restricción en cuanto a raza, nacionalidad o religión tienen derecho a casarse y a fundar una familia. Ambos tienen iguales derechos para el matrimonio, durante él y en el momento de su disolución. El matrimonio no puede realizarse sino es con el libre y pleno consentimiento de los futuros esposos. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado" (DU, 130, 16) y (DA, 134, VI).

El derecho a casarse y a fundar una familia según las leyes nacionales se reconoce en el art. 12 del C. E. (A, 15, 12).

Asimismo se le reconoce a la maternidad cuidados y asistencia especial y una protección social a todos los niños, sean hijos legítimos o ilegítimos (DU, 131, 25) y (DA, 134, VII).

En la Encíclica, matrimonio y familia quedan de tal forma vinculados que si ésta ha de ser considerada como el núcleo natural y primario de la sociedad (D. U.) lo será en cuanto se funde sobre un matrimonio, contraído libremente, por supuesto, pero que sea uno e indisoluble: "La familia, fundada sobre el matrimonio contraído libremente, uno e indisoluble, es y debe ser considerada como el núcleo primario y natural de la sociedad" (PT, 39, 13).

Se comprende que la encíclica diga que no sólo debe ser así considerada la familia sino que lo es de hecho. La comprobación realista de que todo núcleo primario natural de la sociedad requiere para serlo de una unidad indisoluble que permita una estabilidad social puede en este caso más que el aspecto sacramental del matrimonio, del que no se hace referencia alguna.

De la importancia social de la familia—y no en virtud de otra causa—se sigue el derecho de ser atendida con *mucha diligencia* económica, social, cultural y moralmente (PT, 39-40, 13), ya que esa atención diligente es la que consolida la unidad y facilita el cumplimiento de su misión o función peculiar.

Esa atención económica y social incluye, sin duda, la defensa de la maternidad, de la infancia y de aquellos aspectos de la vida femenina

"propiedad privada" y "propiedad personal". Si la primera fuera intangible y de derecho natural, ¿cómo se justificaría el hecho de que millones de personas carecen de ella? Por otra parte, el poder que en su día otorgara el título jurídico de propiedad no se puede comparar con el que hoy genera la *posesión* efectiva de los bienes económicos en manos humanas. El problema estriba en saber si han de ser esas manos pocas o muchas.

que suponen o pueden suponer una fricción entre el derecho al trabajo y los deberes y derechos dimanantes de su condición de esposa y madre. (PT, 40, 15).

Respecto a los hijos, se afirma en la encíclica el derecho de los padres a mantenerlos *antes que nadie*. (PT, 40, 13). Esto, por un lado, es realización explícita del derecho a la apropiación de bienes que permita una vida digna familiar y, por otro, una expresión de prioridad respecto a las entidades sociales o estatales que, si bien han de colaborar en su protección, no pueden sustituir a los propios padres mediante una beneficencia paternalista que excluyera tanto lo debido en justicia como la propia responsabilidad de los padres.

La igualdad de los cónyuges se encuentra reconocida en el derecho a crear una familia "en paridad de derechos entre el hombre y la mujer" (PT, 39, 13).

Finalmente, contempla la encíclica el caso, no previsto en ninguna declaración contemporánea, de renunciar al derecho natural al matrimonio para abrazar un estado de perfección religiosa o seguir la vocación del sacerdocio. Pero esta renuncia no es forzosamente la causa de tal elección de estado. Lo que la encíclica considera *también* de derecho natural es la libre elección del estado religioso o sacerdotal, aun prescindiendo de la posibilidad de contraer matrimonio. Si las declaraciones contemporáneas no afirman este derecho se debe, probablemente, a una mitología laica que no responde a una comprensión realista de los fenómenos sociales. No es un acto "religioso" el afirmar el derecho a la elección de un estado sacerdotal o de perfección, es simplemente un acto natural, ya que las personas que así eligen se encuentran en todos los países y en todas las culturas. Su derecho fundamental debería ser reconocido, pues, expresamente.

Derechos respecto a la educación.

Difícilmente puede desarrollarse un trabajo eficiente, dada la complejidad de la producción moderna y la interdependencia de los conocimientos, sin una preparación profesional y educacional suficiente. La instrucción, la educación, la formación técnica laboral son supuestos básicos de un trabajo productivo de bienes y servicios y que, al mismo tiempo, permita expresar una vocación humana a través del despliegue de las facultades de la persona. Queda fuera de duda, pues, la vinculación de los esfuerzos educativos con la vida y la persona, con la vocación personal y social del hombre, con su libertad, seguridad y responsabilidad en el trabajo y, en fin, con su adquisición de bienes y con su participación activa en las tareas de dirección política, económica y social.

La Declaración universal dice que toda persona tiene derecho a la educación, a la instrucción elemental gratuita, a la instrucción técnica y profesional y a la enseñanza universitaria superior en razón del mérito personal (DU, 131-132, 26) y (DA, 135, XII). Igualmente se reconoce el

derecho de toda persona a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, practicar y gozar de las artes, participar en el progreso científico y en sus *beneficios* (DU, 132, 27) y (DA, 135, XIII).

El C. E. en su Protocolo adicional de 1952 reconoce que "a nadie se le puede rehusar el derecho a la instrucción" (PA, A, 37-39, 2). La Declaración Americana es, en este punto, mucho más explícita y sabe vincular la educación a su finalidad humana esencial como en el caso de la propiedad. En su artículo XII (DA, 135, XII) párrafo 2.º afirma que "asimismo toda persona tiene derecho a una educación que le capacite para alcanzar una vida digna, *aumentar* su nivel de vida y ser un miembro *útil* de la sociedad". Y en el párrafo 3.º prosigue: "el derecho a la educación supone el derecho a la igualdad de oportunidades en todos los casos, de acuerdo con el talento natural, méritos y el deseo de utilizar los recursos que el Estado o la comunidad estén en condiciones de procurar".

La Encíclica sostiene que el derecho a participar en los bienes de la cultura nace de la naturaleza humana (PT, 38, 11). Este derecho lo ve la encíclica explícito empíricamente en el signo de los tiempos, a través de las últimas fases del movimiento de promoción obrera. Los trabajadores concentran su acción actualmente en la reivindicación del derecho a participar de los beneficios de la cultura. Por otra parte, uno de los servicios esenciales que tiene obligación el poder público de proporcionar a todos los ciudadanos es el de la instrucción.

El participar en los bienes de la cultura supone: una instrucción fundamental y una formación técnico-profesional de acuerdo con el grado de desarrollo de la propia comunidad política. Para que esto sea una realidad se debe facilitar el acceso a los grados más altos de la instrucción (Universidad, Escuelas Técnicas superiores, etc.), en virtud de los méritos personales (talento natural y dedicación), con la finalidad de que, en lo posible, las personas puedan ocupar puestos y responsabilidades en la vida social respecto a sus aptitudes y a las capacidades adquiridas (PT, 38, 11).

Se ve con facilidad la importancia capital que tiene esta tipificación del derecho a la educación a efectos laborales. Los mismos puestos de trabajo no pueden impedir el desarrollo completo de las facultades intelectuales. El derecho al trabajo se fundamenta en la realidad de poder desempeñarlo, cosa impensable sin una formación adecuada. La libre elección del trabajo, la posibilidad de una vocación libre y no forzada depende en última instancia de una orientación profesional oportuna. Por último, mal se cumplirían las exigencias de la encíclica sobre la actuación responsable en todas las esferas de la vida social si previamente toda persona no estuviera en condiciones de ejercer tal responsabilidad.

Se recogen, por tanto, en la encíclica los aspectos más sobresalientes de las Declaraciones contemporáneas, ya que se insiste en la participación de los beneficios culturales, y por ende científicos, en la utilidad social del estudio, en la finalidad del mismo que es lograr una vida digna mediante una mayor producción de bienes. En este último su-

puesto, parece superarse la ingenua creencia de la Declaración Americana de que basta educarse para alcanzar un mayor nivel de vida. Esta hipótesis claramente liberal e individualista fruto de la creencia en una cierta movilidad social, es rechazada implícitamente por la *Pacem in Terris*, para la cual la educación tiene una función colectiva que permite crear comunitariamente más riqueza para todos. Sin embargo, se recogen los límites naturales impuestos por la capacidad de la comunidad política.

Respecto a la educación de los hijos existe una cierta unanimidad, dentro de los matices lógicos, en afirmar el derecho natural de los padres, tanto en la Declaración universal como en el Convenio europeo y en la Encíclica. Así la DU reconoce (132, 27) que los padres tienen derecho *preferente* a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos. El Protocolo adicional de 1952 (PA, A, 37-39, 2) afirma que "el Estado *respetará* el derecho de los padres a asegurar la educación y enseñanza de sus hijos conforme a las convicciones religiosas y filosóficas que aquéllos tengan". La Encíclica recuerda, en ese sentido, que "*antes que nadie* son los padres los que tienen el derecho a educar a sus propios hijos" (PT, 40, 13).

No cabe duda que la encíclica concede a los padres un papel más importante que el de escoger educación o asegurar el tipo de ésta para sus hijos, con lo cual se marca el papel subsidiario del Estado en materia de *educación* (no así de *instrucción*). Esto no quiere decir, a nuestro entender, que pueda constituirse la familia en un coto cerrado que frene la expansión de la personalidad de los hijos. Sino, todo lo contrario: la instrucción, que ya no puede correr a cargo de la familia, se ve apoyada y orientada por una educación personal en el seno de la familia que invalida las pretensiones de educación fundamental por parte del Estado. Todo ello, claro es, en relación con la especial situación social que no excluye la desviación o inexistencia de la educación familiar.

Derechos respecto al trabajo.

El artículo 23 de la Declaración Universal (DU, 131, 23) sostiene que toda persona tiene derecho al trabajo (Igualmente, DA, 135, XIV) a la libre elección de empleo, a condiciones justas y satisfactorias en el mismo, a la protección contra el paro, a igual salario por igual trabajo, a una remuneración equitativa y satisfactoria que asegure una existencia dignamente humana al trabajador y a su familia, completada si acaso por otros medios de protección social.

El art. 24 (DU, 131) concede a toda persona el derecho al descanso y al disfrute de un tiempo libre. El art. XV de la D. A. (p. 136), insiste bellamente en estos términos cuando dice que "toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute de algún tiempo de esparcimiento y a la oportunidad de utilizar ventajosamente su tiempo libre para su propio beneficio espiritual, cultural y físico. Esto se relaciona con lo expresa-

mente manifestado en el art. 24 de la DU sobre el derecho a una limitación razonable de la duración del trabajo y a unas vacaciones periódicas pagadas.

El Convenio europeo no contempla en ningún caso los derechos fundamentales del hombre trabajador.

Dice la encíclica (PT, 40, 14-15) que "la misma naturaleza ha conferido al hombre el derecho, no sólo al trabajo, sino a realizarlo libremente, y en tales condiciones que no sufran daño ni su integridad física ni su integridad moral de modo que se desarrolle completamente el ser humano. En el caso de la mujer, sus condiciones de trabajo han de conciliarse con sus deberes de esposa y madre. Por otro lado, de la dignidad de la persona humana brota el derecho a desarrollar en las actividades económicas la *propia responsabilidad* y el derecho a una retribución del trabajo justa y suficiente para permitir al trabajador y a su familia un nivel de vida conforme con la dignidad humana" (PT, 40, 16).

Vemos, por tanto, que las exigencias de la DU están recogidas casi literalmente, aunque de modo sintético. La encíclica amplía el concepto "condiciones de trabajo", incluyendo el descanso, el disfrute de esparcimiento, las vacaciones, la jornada laboral, elementos todos ellos que permiten que la persona se desarrolle íntegramente y no sufra menoscabo en su integridad física (a largo plazo, se entiende) y su integridad moral, por un adocenamiento materialista.

El salario igual por trabajo igual queda recogido en las "condiciones justas", lo cual no impide una especial llamada de atención al privilegio que, en igualdad de condiciones, ha de gozar la mujer en virtud de sus especiales deberes familiares. Esto quiere decir implícitamente que la mujer, sin pérdida de sus prerrogativas laborales, pueda atender humanamente a sus tareas domésticas.

En cuanto a la protección del paro y otros conceptos de seguridad social, hemos de remitirnos a lo dicho sobre los servicios esenciales debidos a todo ciudadano por parte de la sociedad y los poderes públicos.

Pero donde consideramos que la encíclica se muestra más original y profunda es en la cuestión de la responsabilidad económica y laboral.

Ya en la *Mater et Magistra* se recordaba que las estructuras productivas no deben impedir el desarrollo de la persona y su real participación responsable en la marcha de la producción. En ambos casos, creemos que por actividades económicas se quiere indicar un campo amplísimo que va desde la responsabilización en las tareas estrictamente productivas hasta la participación activa en las de gestión y dirección de las unidades económicas, y esto no sólo a nivel empresarial, sino también a nivel general político, participando en la elaboración de la política económica (75): lo que se viene llamando por un sector de la doctrina política, especialmente la francesa, *democracia económica* (76).

(75) Luigi FREY: *Aspetti economici dell'enciclica*, Relazioni sociali, Milán, 1963, págs. 112 y sigs.

(76) Vid. P. MENDES-FRANCE: *La republique moderne*, Gallimard, París, 1962.

Se podría alegar que esta última es una forma de participación o responsabilidad política referida a las cuestiones económicas y que, en realidad, la encíclica se refiere al mundo empresarial. Pero esto sería desligar este tipo de participación del contexto general en el que se inscriben las dos encíclicas sociales de Juan XXIII, a saber, la presencia y la mayoría de edad de la clase trabajadora en todo el mundo, lo cual supone que, en efectiva posesión de bienes, *incluso productivos*; en pleno acceso a la cultura y a la instrucción superior, el trabajador pueda y deba intervenir en la economía del país, tanto a escala empresarial como a escala nacional, lo cual, ciertamente, viene a coincidir con el derecho a participar en la vida pública.

Todo ello quiere decir que la encíclica ha comprendido y proclamado el peligro de que las mismas estructuras calificadas de democráticas en su versión pluralista no sean suficientes para fomentar la participación de todos en las tareas directoras. La ley de hierro de las oligarquías ha recibido una cierta confirmación en las aristocracias políticas, económicas y sindicales, en los clanes que monopolizan las decisiones frente a una masa encuadrada pero pasiva, apartada y apática.

La novedad que supone un planteamiento tan realista tiene a nuestro juicio dos raíces: la concepción personalista de la democracia, entendida ésta como participación y como *tensión constante*, y la comprobación empírica del retroceso que hoy experimenta la participación democrática en las estructuras del mundo neocapitalista.

Es justo decir que este peligroso proceso ha cobrado mayor intensidad en estos últimos años, por lo que la especial relevancia que le concede la encíclica en relación con las Declaraciones contemporáneas se explica también por la coyuntura histórica. En esto como en otros casos, el "signo de los tiempos" determina muchas de las más audaces advertencias de la *Pacem in Terris* (77).

Derechos de la sociabilidad.

Entendemos por tales todos los referentes a aquellos actos de la persona que vienen referidos a una exigencia moral y política de *comunicación* social. Incluimos por supuesto los derechos fundamentales a la libertad de reunión, asociación, expresión del pensamiento y de las creencias. Los llamados derechos políticos, aun siendo exigencias de la intrínseca socialidad humana, se refieren primordialmente a la constitución, institucionalización y ejercicio del poder de decisión general en

(77) El derecho a participar en la gestión de las empresas es una antigua reivindicación de la clase obrera occidental que ha sido recogida especialmente en el Preámbulo de la constitución de la IV República francesa, en el art. 22 de la de Württemberg-Baden, art. 39 de la de Baden, art. 46 de la de Italia y arts. 6, 9, 10 (2.º a 34.º) de la yugoslava de 7 de abril de 1963. En el caso de esta última, la participación se instituye como autogestión dentro del marco general del *self-government* popular. Vid. mi trabajo *El autogobierno municipal en Yugoslavia*, en *Homenaje al profesor Pi y Suñer*, Barcelona, 1962, págs. 353-371.

una comunidad estatal. Por tal razón les dedicaremos un apartado diferente.

El art. 20 de la Declaración universal (DU, 130, 20) afirma el derecho de toda persona a la libertad de reunión y de asociación pacíficas. Los artículos XXI y XXII de la Declaración Americana son, quizás, más completos cuando afirman que "todo el mundo tiene derecho a reunirse pacíficamente con otros en mítines organizados o en asambleas espontáneas en relación con asuntos de interés común de cualquier tipo" (DA, 136) y que "toda persona tiene derecho a asociarse a otras para promover, ejercer, proteger sus legítimos intereses económicos, políticos, sociales, religiosos, culturales, profesionales, laborales y de cualquier otro tipo" (DA, 137).

La libertad para asociarse permite—como expresamente dice el párrafo 2.º del art. 20 de la D. U.—el *no* pertenecer a una asociación determinada, como un claro reflejo de protesta contra partidos, asociaciones, movimientos y sindicatos obligatorios y únicos. Por otro lado, el art. 23 (DU, 131) reconoce que toda persona tiene derecho a fundar e integrarse en *sindicatos* para proteger sus intereses.

El C. E., en su art. 11 (A, 15, 11) mantiene el derecho que toda persona tiene a la libertad de reunión pacífica y de asociación, lo cual supone el derecho a fundar con otras personas sindicatos y a afiliarse a estos para defender sus intereses, salvo las restricciones impuestas en el ejercicio de estos derechos a los miembros de las fuerzas armadas, policía y administración del Estado.

La encíclica, por su parte, sostiene que "de la intrínseca sociabilidad de los seres humanos se deriva el derecho de reunión, y de asociación, como también el derecho de dar a las asociaciones la estructura *que se juzgue conveniente* para obtener sus objetivos y el derecho de *libre movimiento* dentro de ellas bajo la propia iniciativa y responsabilidad para el logro concreto de estos objetivos" (PT, 41, 18).

Encontramos aquí la misma preocupación de la encíclica que la sentida con motivo de la democracia económica. En realidad se trata de una cuestión idéntica. La participación en el proceso de política económica se realiza de hecho a través de los partidos y de los sindicatos, cuando no a través de organismos intermedios.

Lo importante no es tanto que haya libertad para fundar, afiliarse o no afiliarse a una organización social—causa necesaria pero no suficiente, para emplear el lenguaje matemático—como que la organización social cumpla los fines propuestos efectivamente.

No cabe duda que hoy no es ya garantía de eficacia reivindicativa y mucho menos garantía de participación personal y desarrollo de la responsabilidad humana la moderna organización de muchos partidos políticos, sindicatos, órganos intermedios "naturales", etc. La democracia interna de los mismos, única razón que puede justificar su existencia pues su eficacia verdadera depende de aquélla, es algo que, como es sabido, ha entrado en crisis de un modo inequívoco en los últimos tiempos.

Frente a las oligarquías enquistadas, frente a las estructuras escleró-

ticas, frente a la progresiva "gubernamentalización" de las asociaciones intermedias, la Encíclica afirma el derecho a la libre actuación espontánea y responsable dentro de las mismas, a dar a la asociación la estructura que se juzgue conveniente para el *logro efectivo* de los fines propuestos. Esto quiere decir que la *Pacem in Terris* no comparte el criterio inevitablemente formalista de las Declaraciones contemporáneas y pasa a exigir como derecho fundamental la efectiva participación, la democracia efectiva, la libertad de decisión sobre la estructura, medios y objetivos de las asociaciones.

Nos parece que, aquí también, la encíclica se revela a la altura de los tiempos. Su exigencia de "democracia interna" en los cuerpos intermedios no es simplemente moral, es también una constatación alertada de un fenómeno contemporáneo que otras Declaraciones, constitucionales o no, no han podido posiblemente tener en cuenta. En esto, una vez más, *Pacem in Terris* es fruto de una coyuntura y, por tanto, supone una aportación nueva a la doctrina de los derechos humanos (78).

El artículo 18 de la Declaración universal (DU, 130, 18) reconoce a toda persona el derecho a la libertad de conciencia, pensamiento, religión. Esto último supone la libertad de manifestar ambas individual o colectivamente, en público o en privado, mediante la enseñanza, práctica, culto y observancia. Lo mismo afirma la Declaración americana (DA, 134, III) y el Convenio europeo (A, 13, 9) con levísimas diferencias terminológicas y con las salvedades de rigor respecto al orden público.

En relación a la libertad de opinión y de expresión sin interferencias, la D. U. y la D. A. (arts. 19 y IV respectivamente, págs. 130 y 134) están de acuerdo. Lo mismo ocurre con el C. E. (A, 13, 10) aunque se admitan restricciones de censura por parte del Estado para la radiodifusión, cinema o televisión. Igualmente, en los artículos citados se mantiene la libertad de procurarse, recibir y difundir noticias o ideas sin limitación de fronteras y a través de todo medio de comunicación.

La Encíclica emplea una expresión muy bella para indicar que asume todos estos derechos fundamentales de todo hombre. La *Pacem in Terris* habla del derecho que la persona humana tiene a la libre búsqueda de la verdad (PT, 38, 10), derecho éste que tiene expresamente acompañado del deber de buscar la verdad cada día más amplia y profundamente (PT, 43, 24).

En esta libertad de buscar la verdad (la verdad es, como se ve, única, pero el camino hacia ella no lo es, en cambio), en esta libertad, decimos, vemos incluida la libertad de conciencia, de pensamiento y de creencia en su aspecto más íntimo del alma que no admite coacciones o cortapisas sociales, ya sean difusas o concentradas, por parte de grupos y entidades. Ningún telón de acero o de papel, ningún tabú colectivo, ninguna costumbre social pueden impedir este despliegue positivo de búsqueda *hacia* la verdad.

La encíclica se sitúa frente al conformismo de las Declaraciones

(78) Vid. A. BALZANI: *Corpi intermedi e bene comune*, en *Orientamenti Sociali*, 19, 1963, pág. 501-504.

que, aun aceptando la posibilidad de un cambio de convicción, no insisten en ese carácter unitario y progresivo de la *búsqueda*, a despecho de un simple cambio de verdades. En realidad, este matiz es un matiz de *fe*, de fe humana que cree en una marcha progresiva hacia una sola verdad, incompatible con el agnosticismo y el relativismo, formas ambas de conformismo larvado.

El derecho a practicar cualquier religión libremente está explícitamente reconocido en el derecho a honrar a Dios según la *norma recta de la propia conciencia* (79), así como profesar la religión, es decir relación con una divinidad trascendente al hombre y a sus cosas (PT, 39, 12).

La encíclica mantiene la libertad general para manifestar las propias ideas, única forma sociable de tener una libertad de pensamiento auténtica, comunicante, dialogante y enriquecedora forma de buscar la verdad. Pero añade un matiz de consideración: el derecho a *defender* las ideas. Esto significa que las ideas pueden ser atacadas, discutidas. Vemos aquí implícitamente reconocido el derecho fundamental al *diálogo*, pero un diálogo universal, un diálogo para todos, en el que todos realmente *puedan* dialogar, no sólo aquellos que han aceptado unas reglas del juego excluyentes en sí mismas.

Las únicas limitaciones que pone la encíclica para dialogar son el orden moral y el bien común, tal como se se entienden en el contexto del pensamiento pontificio. Es decir, un bien común dinámico, amplio, abierto y un orden moral universal, absoluto e inmutable en sus principios que encuentra su fundamento *objetivo* en el verdadero Dios, personal y trascendente (PT, 70, 37, E). Pero este orden es el que rige la convivencia entre los seres humanos, pues tiene una naturaleza moral (PT, 70, 36, E) y "el Creador lo ha impreso en lo más íntimo de la naturaleza humana: orden que la *conciencia descubre* y manda perentoriamente seguir" (PT, 60, 5). Luego el orden moral es un orden natural humano, cognoscible por la recta conciencia (de los hombres de buena voluntad) que, a su vez impulsa a su cumplimiento. No pueden ser, por tanto, unos límites más amplios ni más positivos. Casi diríamos que no hay límites sino fundamentos.

Con todo, la máxima novedad la hallamos en el derecho a tener una *información objetiva de los sucesos públicos*. Las Declaraciones contemporáneas reconocen el derecho a procurarse y a recibir información sin límites de frontera y a través de cualquier medio de difusión pero nada dicen sobre la objetividad de la información recibida, sobre su verdad.

La literatura moderna sobre el impacto de la propaganda política en el comportamiento de las masas es abundante (80). La importancia

(79) Las versiones castellanas traducen "según el dictamen de *la* recta conciencia" (Nova Terra) o "según el dictamen de *su* recta conciencia" (Epesa, 63, 13; Sígueme, 14, 6). Son matices que pueden complicar aún más la ya dificultosa interpretación. Nosotros preferimos la traducción literal de "ad rectam conscientiae suae normam" que, por otra parte, es la que hace Carlos Soria, O. P., op. cit., pág. 195.

(80) Vid. Jacques ELLUL: *Propagandes*, Colin, París, 1962, que incluye una bibliografía muy extensa y actual.

de los medios de comunicación de masas a efectos de *creación* de una opinión pública más o menos dócil a los detentadores del poder político no se pone hoy en duda. La encíclica sigue en la línea central trazada de exigir verdadera libertad frente a los instrumentos deformantes empleados por los diversos poderes, sociales y políticos. La "violación de las masas" está en contra del derecho natural. Las constituciones y las leyes deben asegurar la objetividad de la información, deben impedir el monopolio de la misma y las manipulaciones psíquicas tendientes a violar la libertad de pensamiento (81).

Si las Declaraciones hablan de una libertad de pensar auténtica deben reconocer que ha de proclamarse al mismo tiempo el derecho a ser libre en la recepción de las noticias o ideas. La *Pacem in Terris* cree en la responsabilidad y en la participación. Debía, por tanto, declarar como derecho humano fundamental la información objetiva de los asuntos que interesan a toda persona responsable y participante en la comunidad.

Derechos de la democracia política.

Según el artículo 21 de la Declaración universal (DU, 130, 21) toda persona tiene derecho a *participar* en la vida pública (government) de su país, directamente o por medio de representantes *libremente* elegidos. Por otro lado, los ciudadanos deben tener idéntico acceso a la administración del Estado y expresar su voluntad popular a través de *elecciones* periódicas, auténticas (genuine) mediante sufragio universal, igual, secreto o procedimiento equivalente que garantice el voto libre.

En iguales términos se expresa el art. XX de la Declaración Americana (DA, 136), y el Protocolo Adicional del Convenio europeo de 1952. Este último afirma que "las Altas Partes Contratantes se obligan a organizar, a intervalos razonables, *elecciones libres* con escrutinio secreto y en condiciones que aseguren la libre expresión de la opinión del pueblo en la elección del cuerpo legislativo" (PA, A, 39, 3).

La Encíclica, por su parte, va a asumir estos principios, profundizándolos.

"De la misma dignidad de la persona humana proviene el derecho a tomar parte *activa* en la vida pública y contribuir a la consecución del bien común" (PT, 42, 21-22). Véase que a la participación se añade la actividad: la participación pasiva, apática no es participación. La idea de "consensus", acuñada por la sociología política americana ha tenido fortuna entre el pensamiento conservador europeo quizás por su con-

(81) Una muestra singular de este espíritu lo hallamos en el artículo 40, párrafo 5.º, de la reciente constitución yugoslava de 7 de abril de 1963, en el que se dice que "la prensa, radio y televisión deben informar a la opinión pública de manera verídica y objetiva, así como publicar las opiniones e informaciones de aquellos órganos, organizaciones y ciudadanos que presenten un interés para la información de la opinión pública". *Constitution de la Republique Socialiste Federative de Yougoslavie*, Secretariat á l'information pres le Conseil Executif Federal, Beograd, 1963, pág. 27.

cepción estática, contrapuesta a la idea dinámica que de participación política tiene la encíclica. Claro es que el consensus no excluye la participación activa pero la limita sustancialmente. Creemos que es más bien el conflicto, resuelto en justicia, el que dinamiza la participación querida por la *Pacem in Terris*.

Esta exigencia de la dignidad personal de que los seres humanos tomen parte activa en la vida pública es una exigencia absoluta, ya que la encíclica condiciona su ejercicio de un modo que permite resaltar aún más este carácter absoluto o fundamental: "*aun cuando* las formas de participación en ella (en la vida pública) están necesariamente *condicionadas* al grado de madurez humana *alcanzado* por la comunidad política de la que son miembros" (PT, 61, 68).

Quiere esto decir que no se condiciona o regula más que aquello que es en todo momento. El grado de madurez humana alcanzado es el criterio para decidir la *forma* de participación, no la participación misma. O sea, que un modo u otro de participación real debería existir en todo régimen político, incluida la autocracia o cualquier tipo de dictadura. Precisamente, se habla de grado de madurez humana alcanzado por una comunidad política, lo cual se inscribe en el espíritu dinámico del bien común: en un momento dado la madurez alcanza un grado porque se viene progresando en ella y se prevé un progreso futuro.

Un régimen autoritario sólo se justificará, desde este punto de vista, en cuanto acepte una participación activa de todos los ciudadanos progresiva, de forma que paulatinamente deje de ser autoritario para convertirse en democrático. Esta evolución del régimen político es algo que va ligado dialécticamente a la evolución de la sociedad, hasta el punto de que se podría afirmar que un régimen político pierde su justificación cuando no evoluciona al ritmo de la sociedad, ya que esto puede suponer una de estas dos cosas: que el poder político frena el normal desenvolvimiento social enquistándose y envejeciendo la autoridad, o que al no poder impedir aquél, se resiste por la fuerza a su relevo. En ambos casos existe un vacío comprobable entre poder político y fuerzas sociales y una ausencia de libertad política y social.

La encíclica resume este pensamiento con las siguientes palabras: "los frecuentes contactos entre ciudadanos y funcionarios públicos hacen a éstos menos difícil el captar las exigencias *objetivas* del bien común, y el sucederse de titulares en los poderes públicos impide el envejecimiento de la autoridad; antes bien, le confiere la posibilidad de renovarse, en correspondencia con la evolución de la sociedad" (PT, 61, 69).

Recordemos lo dicho con motivo de los prófugos políticos. Hay una justa libertad que permite llevar a los ciudadanos una vida propia de hombres (PT, 71, 99). La participación activa ha de serlo en la libertad, no en el encuadramiento, es decir, ha de ser en el encuadramiento libre.

Esta participación fundamental de que nos habla la encíclica es, a nuestro juicio, una participación genérica que corresponde a la idea de *democracia profunda*, es decir, de democracia constituida básica-

mente alrededor del principio de participación activa y responsable de toda persona humana, único principio que permite superar las diversas ideologías del mito democrático en el sentido de no quedar prendido en sus exigencias formales.

La encíclica reconoce como derecho fundamental la participación política a través de representantes libremente elegidos: "del hecho de que la autoridad *derive* de Dios no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de *ejercitarla* y determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercer" (PT, 53-54, 47).

La doctrina política que se halla condensada en estas frases podría expresarse así: el ámbito, modo y forma del proceso de gobierno ha de ser determinado por todos los ciudadanos, los cuales tienen derecho a elegir qué personas han de llevarlo a cabo.

Como se ve, la encíclica no precisa la forma de elección ni insiste en el contenido libre de la misma. Con ello no se recoge aparentemente el enunciado democrático liberal de las Declaraciones de postguerra.

Sin embargo, lo que en realidad hace la encíclica, a nuestro entender, es ahondar más allá de la ideología imperante en unas declaraciones haciendo una distinción fundamental: entre participación y forma de participación.

Participación, según el espíritu de la encíclica, es tomar parte activa en la vida pública, como hemos dicho. Esta participación llega a ser tal que determina la forma, ámbito y métodos del proceso gubernamental mismo. Una de las actividades de esa participación en el proceso de gobierno es la elección de los gobernantes. La elección, decimos nosotros, supone la libertad de elegir, hasta el punto que hablar de elección libre es una redundancia, pues toda elección lo es, so pena de no constituir una auténtica elección: se elige siempre entre dos cosas, entre dos posibilidades; pero hay una posibilidad previa, anterior: la posibilidad de elegir, o sea, la *libertad de elegir*.

La encíclica no puede ignorar lo que la moderna sociología política ha puesto cuidadosamente al descubierto: que existen comunidades políticas donde la libertad *para* elegir está objetivamente muy limitada, si es que existe. Los límites son unos límites circunstanciales y temporales, no sustanciales, pero a efectos de moral política son suficientes: en un momento dado, una comunidad no tiene opción, *no puede* hacer otra cosa. Su régimen político es consecuencia de una sola posibilidad. En tales circunstancias, una forma de participación cualquiera estaría radicalmente condicionada a esta situación de una sola posibilidad. Unas "elecciones" serían un mal índice, por libres que fueran, de la verdadera libertad de opción de un pueblo.

Pues, bien, aun reconociendo que circunstancias como la descrita son o pueden ser excepcionales (cosa que la política reciente de muchas comunidades sometidas a transformaciones agudísimas se encarga de desmentir) el plano de reflexión en el que implícitamente se coloca la encíclica nos parece el más profundo, puesto que no excluye, con el fácil recurso a una ideología constantemente violada como la liberal,

a una serie de comunidades políticas del área democrática. No sólo no las excluye, sino que las obliga moralmente a definirse como auténticas democracias (participación activa y elección) dentro de los límites que su desarrollo humano alcanzado se lo permita.

Esto puede parecer poco o simplemente un cómodo cajón de sastre en donde, sin compromiso, puede todo régimen político autoincluirse con sólo afinar las sutilezas. No es así, a nuestro juicio, sino todo lo contrario.

Se puede participar activamente en la vida pública sin ser libre para optar objetivamente entre varias soluciones o regímenes políticos y, por tanto, sin que haya propiamente "elecciones libres" en el sentido empleado por las Declaraciones liberales. Pero esta participación es mucho más exigente que la propuesta hipócritamente por las autocracias contemporáneas y tiene mayor fuerza crítica que las Declaraciones antedichas.

Ningún régimen político puede justificar su inmovilismo, su autoritarismo, su ausencia de libertad alegando la imposibilidad histórica de hacer otra cosa, pues, por definición, tal imposibilidad es eso, histórica: debe luchar como representante de la sociedad sometida a una tal coyuntura para que ésta pase, debe evolucionar con su sociedad, debe fomentar él mismo esa evolución. Todo ello supone tal identificación con el pueblo, tanto en medios como en fines, que la posible dictadura sería una dictadura democrática. ¿Es esto posible? La encíclica no intenta ampliar el número de los regímenes democráticos, simplemente pone las bases de un entendimiento profundo de muchos regímenes que hasta ahora desde la filosofía política clásica *no existen* para la libertad. Consecuentemente, estos regímenes como todos, deben demostrar con hechos y no con retóricas que luchan por esa libertad, que hacen progresar el bien común, que crean las condiciones sociales aptas para el desarrollo integral de la persona humana sin enquistarse en el poder. Cuando Vedel afirma que las ideas occidental y comunista de democracia son irreductibles por basarse en supuestos filosóficos distintos, estamos asistiendo al conformismo más grande de la crítica moral de un régimen. Según este relativismo liberal nadie podría reprocharle nada a nadie.

En efecto, nadie puede reprocharle nada a nadie desde unos supuestos filosóficos. Pero desde esa otra dimensión profunda de la realidad, que es la de los derechos fundamentales del hombre—previos a toda ideología, aunque potenciados históricamente por ellas—, no es fácil reprochar a ciertos países el que no encajen en la dogmática liberal y es, en cambio, mucho más fácil desenmascarar las autocracias por mucho que se acicalen.

Derechos fundamentales de los pueblos.

Como sabemos, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció solemnemente en su día el derecho de todos los pueblos a su autodeterminación. El hecho de que histórica y políticamente tal reco-

nocimiento estuviera directamente relacionado con la descolonización no nos impide pensar que la autodeterminación es un término que implica la existencia misma de un pueblo (existencia material y existencia jurídica), así como su independencia (tanto política como económica y cultural).

Pues bien, como se recordará, la declaración de la Asamblea reconocía estos derechos de existencia e independencia de los pueblos como *derechos humanos fundamentales* y, más concretamente, como "condición previa al disfrute de todos los derechos fundamentales del hombre".

En el comunicado final de la Conferencia de Bandung de 24 de abril de 1955, sección C, relativa a los Derechos del Hombre y la Autodeterminación, hay una adhesión plena de los participantes a la Carta de las Naciones Unidas y a la Declaración Universal.

En el enunciado final de los *10 principios de la coexistencia* se afirma: 1) Respeto de los derechos humanos fundamentales en conformidad con los fines y principios de la Carta de las N. U.; 2) Reconocimiento de la igualdad de todas las razas y de todas las naciones, pequeñas y grandes (82).

En la Declaración de Accra de 22 de abril de 1958 se afirma que "nosotros, Estados africanos reunidos en Accra con motivo de nuestra primera conferencia (...) *declaramos* y reafirmamos solemnemente nuestra lealtad indestructible a la Carta de las N. U., a la Declaración Universal y a la *declaración* de la conferencia afroasiática de Bandung (...), nos comprometemos (...) a reconocer el derecho del pueblo africano a la *independencia* y a la *autodeterminación*, y a realizar los pasos necesarios para fortalecer la realización de este derecho (...), a desterrar por siempre la *discriminación* racial en todas las formas en que se manifieste (...). Por otro lado, conscientes de la urgente necesidad de elevar el nivel de vida de nuestros pueblos mediante el desarrollo, de la forma más ventajosa posible, de los amplios y variados recursos de nuestro país, nos proponemos (...) fomentar las inversiones de capital y recurrir a técnicos extranjeros, siempre que esto no comprometa la *independencia, soberanía y la integridad territorial de nuestros estados* (83).

En la Conferencia de Países Neutralistas celebrada en Belgrado en 1961 (1 a 6 de septiembre) se mantuvo que "los participantes de la conferencia reafirman solemnemente su apoyo a la Declaración relativa a la concesión de independencia a los países y pueblos coloniales adoptada en la XV sesión de la Asamblea General de las N. U. y recomiendan la abolición inmediata, incondicional, total y definitiva del *colonialismo*, y han decidido hacer un esfuerzo concertado para poner fin a todas las formas y manifestaciones de *neocolonialismo y de imperialismo* (...). Los participantes a la conferencia condenan absolutamente la política de "apartheid" practicada por (...) y exigen que se renuncie inmediatamente a tal política. *Declaran*, por otra parte, que la política de *discriminación*

(82) Odette GUITARD: *Bandoeng et le réveil des peuples colonisés*, París. P.U.F., 1961, págs. 46-47.

(83) *Relazioni Internazionali*, núm. 18, 3 de mayo de 1958, pág. 516.

minación racial en cualquier parte del mundo constituye una violación grave de la Carta de las N. U. y de la Declaración universal. Asimismo los países participantes afirman solemnemente que debe ser absolutamente respetado el derecho de las *minorías étnicas y religiosas* a ser protegidas en particular contra el crimen de genocidio o cualquier otra violación de los derechos fundamentales del hombre. (...) Los participantes en la Conferencia reafirman su convicción de que: a) Todas las naciones tienen derecho a la unidad, autodeterminación e independencia. En virtud de tal derecho determinan libremente su estatuto político y realizan libremente su desarrollo económico, social y cultural *sin intimidaciones ni trabas*; b) Los pueblos tienen el derecho de disponer libremente para sus fines *personales* de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que nacen de la cooperación económica internacional, que se basan en el principio del beneficio mutuo y en el derecho internacional. En ningún caso un pueblo puede verse privado de sus propios medios de subsistencia. (...) Los países participantes declaran que los países que reciben una ayuda técnica y económica deben ser libres de *determinar* el modo de utilización de la asistencia recibida, de preparar sus *propios* programas y de fijar un orden de prioridad que tenga en cuenta *sus necesidades*" (84).

Pacem in Terris nos habla de los derechos humanos de las comunidades políticas, con lo que viene a referirse a pueblos, naciones y Estados como fenómenos sociológicos más que jurídicos: en realidad como fenómenos, ellos también, humanos.

Los supuestos del monismo en derecho internacional parecen ser recogidos por la encíclica al considerar que "también las comunidades políticas, unas respecto a otras, son sujetos de derechos y deberes, porque la misma ley moral que regula las relaciones entre los seres humanos es necesario que regule las relaciones entre las respectivas comunidades políticas" (PT, 63, 75).

La influencia que las Declaraciones de los pueblos afroasiáticos y neutralistas ejerce en la encíclica vamos a verla ahora con una simple transcripción de textos. Así respecto a las independencias y autodeterminación de los pueblos se dice: "La verdad exige antes que nada que (...) se reconozca como principio sagrado e *inmutable* que las comunidades políticas, por dignidad de *naturaleza*, son iguales entre sí, de donde se sigue un mismo derecho a la *existencia, al propio desarrollo*, a los *medios necesarios* para el mismo, a ser el *primer responsable* de él, a la buena reputación y a los debidos honores" (PT, 64, 80) y (PT, 66, 86).

Sobre racismo, colonialismo e imperialismo: "Las mutuas relaciones entre las comunidades políticas han de estar reguladas por la verdad. La cual exige antes que nada, que de estas relaciones se elimine toda huella de racismo..." (PT, 64-65, 80). "De igual modo pueden algunas

(84) *La Documentation Française, Articles et Documents*, núms. 01149 y 01154, de 28 de septiembre de 1961 y 10 de octubre de 1961, págs. 3 y 2, respectivamente.

comunidades políticas superar a otras en el grado de cultura, de civilización y desarrollo económico, pero esto, lejos de autorizarlas a *dominar* sobre las otras, más bien constituye una *obligación* para que presen una mayor contribución al trabajo de la elevación común" (PT, 65, 82), y "en las relaciones entre las comunidades políticas no está permitido a ninguna desarrollarse *oprimiendo o atropellando a las demás*" (PT, 66, 86); "las discriminaciones raciales, al menos en el terreno de la razón y de la doctrina, no encuentran ya justificación alguna" (PT, 48, 38).

Las declaraciones básicas de la nueva conciencia histórica, cuando ésta habla por boca de millones de hombres pobres y pacíficos, están recogidas, casi literalmente en muchos casos, en la encíclica. Pocas matizaciones incluye en este caso *Pacem in Terris*. Casi todas las afirmaciones son rotundas y más parecen una transcripción de las declaraciones de los pueblos africanos, asiáticos y neutralistas que un pensamiento original.

En el caso concreto de las minorías étnicas y religiosas, incluidas las minorías nacionales, la encíclica se pone al lado, con alguna matización moral, de las Declaraciones más próximas históricamente, ya que no de las de 1948 y 1950-52.

La D. U. incluía entre los motivos injustificados de discriminación la pertenencia a una raza o nación, pero a título subjetivo, no afectando a una comunidad como tal. El Convenio europeo hace una referencia más precisa en ese sentido a la pertenencia a una minoría nacional pero también a título personal, no en cuanto a la misma minoría nacional. Las Declaraciones de los pueblos neutralistas, en cambio, recuerdan el derecho de las minorías, y así lo hace también la encíclica cuando reconoce su derecho a la vida y al desarrollo, así como la obligación que tiene el Estado de promover eficazmente sus valores humanos como la lengua, la cultura, tradiciones, recursos e iniciativas económicas (PT, 68, 90). La integración de las minorías—o mayorías—raciales se postula en el derecho a la integración racial, o sea el derecho a vivir las comunidades raciales vinculadas a las demás (PT, 70, 95).

Podemos afirmar, por tanto, que los derechos solidarios de muchos hombres, en cuanto pertenecientes a una comunidad, constituyen los derechos humanos fundamentales de esa comunidad: suma armónica de los derechos personales de cada miembro. Los ataques contra las comunidades (pueblos, naciones, razas, etc.), son ataques contra los hombres que las forman. Posiblemente aquí radica el fundamento de un orden verdaderamente moral en la comunidad mundial y la base real de los derechos humanos, históricos y universales.

Al incluir de un modo sistemático y fundamentado estos derechos fundamentales de las comunidades políticas y raciales en el texto de la gran encíclica de la paz mundial, Juan XXIII ha renovado el contenido de las Declaraciones de los Derechos del Hombre. Ha visto al hombre situado de nuestro tiempo en todas las dimensiones de su vida personal, con todas las urgencias y con todas las esferas de su rica personalidad.

Si algo tuviéramos que añadir a la admiración universal que la encíclica *Pacem in Terris* ha levantado entre los hombres de buena voluntad, diríamos tan sólo que el buen papa Juan creía en la persona por encima de sus condicionamientos e ideas, pero creía *desde* esos elementos consustanciales al hombre. La gracia no destruye la naturaleza sino que la transforma. La gracia de Juan XXIII estuvo en verlo y en creerlo. La modestia de estas líneas termina confiando en la eficacia imprevisible que les da la gracia.

J. A. GONZÁLEZ CASANOVA

NOTAS E INFORMACIONES

INVESTIDURA DEL PROFESOR GIORGIO DEL VECCHIO COMO DOCTOR "HONORIS CAUSA" DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID

El día 4 de mayo de 1963 tuvo lugar el solemne acto de investidura de Doctor "honoris causa" de los Doctores Babin, Del Vecchio, Terlingen, Stoll y Vuyst, bajo la Presidencia del Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, Profesor Lora Tamayo.

En el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras se celebró el acto de dar cumplimiento al acuerdo de la Universidad de otorgar el título de Doctor "honoris causa" e investir de sus correspondientes atributos a los mencionados Profesores.

Después de pronunciar el Ministro de Educación Nacional la fórmula ritual "Señores Catedráticos, sentáos y cubríos", los Catedráticos designados padrinos de cada uno de los nuevos Doctores salieron del Aula Magna para acompañarlos, cosa que se hizo en medio de nutridos aplausos.

Al acto asistieron el Subsecretario del Departamento, Profesor Legaz Lacambra, el Rector de la Universidad de Madrid, Profesor Royo-Villanova, el Director General de Enseñanza Universitaria, Profesor Martínez Moreno, Vice-Rectores y Decanos de las distintas Facultades de la Universidad madrileña, así como un gran número de Profesores revestidos de toga, muceta y birrete, y de Alumnos adornados con las becas de los respectivos Colegios Mayores. Por la relevancia del acto asistió también una destacada representación diplomática.

Tras la interpretación por la coral "Santo Tomás de Aquino" del "Veni Creator", los Doctores fueron revestidos de sus atributos, excepto el Doctor Del Vecchio que por su edad avanzada no pudo hacerlo, recibiendo dichos atributos el Encargado de Negocios de la Embajada de Italia en Madrid, Doctor Giacomo di Tolene.

El Catedrático de la Facultad de Derecho, Doctor D. Mariano Puigdollers, padrino en el acto de la investidura del Profesor Del Vecchio, pronunció las siguientes palabras en homenaje al mismo:

Boloñés, hijo de un Profesor Universitario, Giorgio Del Vecchio hizo sus estudios jurídicos en la Universidad de Génova en la que su padre era Profesor. Su vocación a la filosofía del Derecho, pronto apuntó en aquél joven que tenía el alma cargada de ideales. Esta vocación a los estudios filosófico-jurídicos, decidió su puesto en la vida para la que Minerva le tenía preparado espléndido sitio.

Wautrain Cavagnari en Génova, y luego, Icilio Vanni y Filomusi Guelfi, en Roma, serán sus maestros. Su doctorado lo realizó en Génova, en 1900, a los 22 años, versando la tesis sobre el "Concepto del Derecho" que ha sido uno de los problemas filosófico-jurídicos que más le han apasionado porque, ciertamente, constituye el tema central de la Filosofía del Derecho.

Ese mismo año marcha a Alemania a seguir sus estudios recibiendo las enseñanzas de Lasson, Kohler y Paulsen. Aunque ya en declive, seguían dominando en el pensamiento jurídico fuertes corrientes positivistas, poco a propósito para seducir mentalidad tan vigorosa, completada con tan fina sensibilidad como la de nuestro doctorando, que navegante de mares de ideal, había de seguir otros rumbos muy distintos y distantes de los del positivismo.

Con todo, era la Universidad el centro de atracción de Del Vecchio; la enseñanza, su ilusión; la Cátedra, su aspiración suprema. Por esto, en el curso de 1903 a 1904, se estrena como *libero docente* de filosofía del Derecho en la Universidad de Ferrara, luego en la de Sassari y finalmente en la de Messina. Tres años, en total de *libre docencia* en la que Del Vecchio obtiene un alto grado de madurez en la meditación filosófica que le permitirá luego, exponer sus doctrinas jurídicas con esa transparencia diamantina, tan característica en el egregio Maestro.

Entre los muchos trabajos de aquella época sobresale: "El sentimiento jurídico" (1902), que según su autor contiene en germen todas sus obras posteriores. También merecen especial mención "La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" tema que tanto ha apasionado y en torno al cual existe una extensa literatura, de tendencia diversa. En "Derecho y personalidad humana" demuestra un ansia de buscar el derecho en la naturaleza del hombre, porque como enseñó Cicerón *Natura juris ab hominis repetenda est natura*. Finalmente su trilogía: "Los supuestos filosóficos de la noción del Derecho"; "El concepto del Derecho"; y "El concepto de la naturaleza y el principio del Derecho".

Enumerar la multitud de sus trabajos, unos con ocasión de tomar parte en congresos filosóficos como el de Heidelberg, de 1908 "Sobre la idea de una Ciencia del derecho universal comparado"; otros con ocasión de solemnes aperturas del curso académico, como el de la Universidad de Bolonia en 1911 sobre "La positividad como carácter del Derecho", o de la Universidad de Roma en 1922 sobre "La Justicia", objeto de varias ediciones y que tanto nos ha deleitado.

Infinidad de pequeños trabajos, *Scritti minori* sobre Estado y Derecho, "La estatalidad del Derecho", "Sociedad de Estados", "Fuentes del Derecho", etc., han brotado de su pluma en los años anteriores a la última conflagración mundial.

Su producción científica es incalculable, el Opus Delvecchiano, es tan extenso que pretender hacer una relación de todas sus obras, mayores y menores, sería tarea difícil y prolija, a la que por no disponer de tiempo he de renunciar.

Excepcionalmente quiero señalar su tratado de "Filosofía del Dere-

cho", al que su autor modestamente ha denominado Lecciones, prodigio de claridad de exposición, que sin duda constituye la mejor obra de texto de nuestros días sobre la materia, y de la que se han hecho multitud de ediciones en Italia y en otros países. Recordamos las vertidas al francés, por Louis Le Fur, al alemán, al turco, al rumano, al portugués y al japonés, amén de las siete ediciones castellanas, tan utilizadas por profesores y alumnos de nuestras universidades. Sus restantes obras han sido también traducidas a diferentes lenguas. Pudiendo asegurarse que no hay lengua alguna europea, latina, sajona, germana, eslava y griega, en la que no se haya publicado alguna o varias de las obras del profesor Del Vecchio.

Paralelamente ha conquistado el Doctorado Honoris Causa de varias Universidades Europeas y Americanas.

En 1921 fundó la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, que personalmente dirigió con especial cariño, logrando la colaboración de los mejores maestros e investigadores, de la especialidad.

No hay parcela del espíritu que no haya atraído la mirada penetrante y amorosa, de Del Vecchio. Por ello cultivó también la Poesía, para cantar en versos "bellos y magnánimos" como los calificó Gabriel D'Annunzio, las glorias de su Patria, a la que sirvió con el aliento de los héroes en los días de la Gran Guerra como alférez de artillería, en puestos de peligro, renunciando a figurar en el Cuerpo Jurídico Militar con la graduación de Teniente Coronel, a que tenía derecho como profesor Ordinario de la Universidad de Bolonia, llegando a ascender hasta el grado de Comandante "por méritos excepcionales".

Cuando Italia victoriosa, digna de mejor suerte, fue de tumbo en tumbo acercándose al borde del abismo y de la anarquía, el profesor Del Vecchio sintió en su alma el dolor y la angustia de la Patria y no dudó en formar en las filas de los que, con noble afán, quisieron poner a Italia en pie y colocarla entre las grandes potencias mundiales.

En todos estos puestos "demostró siempre un espíritu activo, juvenil, altamente patriótico y combativo, ánimo invencible en las épocas dolorosas y pronto a los mayores sacrificios" como dijo el Almirante Héctor Rota en el acto de imponerle la medalla "al valor militar".

Esta vida fecunda, polifacética, aparece siempre con un denominador común: el del servicio a los grandes ideales, de la verdad y del bien. Por esto, necesariamente había de tener un remate digno de la grandeza de la obra realizada.

Pío XI en carta dirigida al profesor Del Vecchio, el 3 de febrero de 1936, expresaba su complacencia, por encontrar en sus libros "huellas no débiles de aquella *Philosophia perennis* que... se nutre de la vida de la eterna sabiduría, y si como dócil alumna reconoce por doquiera sus huellas y acepta sus arcanos designios, se eleva, por otra parte, como maestra de una doctrina inconfundible y veraz", las últimas palabras de esta carta eran una invocación al Señor para desearle todo bien y para que en la Verdad misma, de la que Dios es fuente, encontrará el premio de su laboriosa jornada.

Estas palabras tuvieron resonancia profética: Poco tiempo después, recibía con singular fervor las aguas bautismales, en la Catacumba de Priscilia.

Fue acierto indiscutible de la Facultad de Derecho de Madrid, acordar por unanimidad conceder el título de "Doctor Honoris Causa" al sabio profesor Giorgio Del Vecchio, maestro de tantos profesores y alumnos españoles a los que allá en Roma, siempre acoge con singular afecto, no ocultando su admiración profunda por los grandes maestros españoles de la Escuela del Derecho Natural, especialmente Vitoria y Suárez, que desde su trono de gloria, ciertamente se suman hoy con gozo a esta efemérides de nuestra querida Universidad.

El Doctor Giacomo di Tolene leyó, a continuación, las siguientes palabras, originales del Profesor Giorgio Del Vecchio:

"No podría imaginarme una mayor distinción que esta que la insigne Universidad de Madrid y su Facultad de Derecho, con la aprobación de las autoridades superiores, ha decidido conferirme generosamente, con mi designación de doctor "honoris causa". Mi gratitud es tan profunda como honda es mi emoción al ver de tal manera solemnemente consagrados los vínculos de devota admiración que desde hace mucho tiempo me unían a la ilustre Facultad de Derecho de Madrid, que cuenta con maestros que merecidamente han logrado fama mundial.

Han transcurrido exactamente cuarenta años desde aquél en que me fue dado desarrollar en esta gloriosa Universidad de Madrid una breve serie de conferencias, y cinco años hace que tuve la oportunidad de usar en ella, nuevamente, de mi modesta palabra. Pero mis recuerdos se remontan a tiempos todavía más lejanos: algo más de medio siglo atrás, en España, antes que en ningún otro país, mis modestos escritos recibieron el honor de ser traducidos al español. Y desde aquellos días mis relaciones con los estudiosos españoles se desarrollaron siempre bajo el signo de la más cordial amistad, al mismo tiempo que las obras inmortales de Francisco de Vitoria, de Francisco Suárez y de otros eximios juristas y filósofos españoles fueron para mí, muy a menudo, fuente de preciosa enseñanza. No diré, pues, una palabra vana si afirmo que España es para mí una segunda patria intelectual.

Me domina un profundo desasosiego viendo que mi avanzada edad y mi estado de salud no me ha permitido volver nuevamente a esa espléndida ciudad para expresar en persona mis sentimientos de gratitud, de afecto y de homenaje a los ilustres representantes de la eminente cultura española, que ciertamente no va a la zaga de la de cualquiera otra nación. Mi agradecimiento a todos ellos sube de grado por haber disculpado benévolamente la ausencia a que me veo obligado. A todos les dirijo el respetuoso ruego de que tengan la bondad de considerarme espiritualmente presente y de que reciban la seguridad de mi afecto inquebrantable hacia ellos y para toda la nación española, junto a mi ferviente admiración por su muy glorioso pasado y por su magnífico florecimiento presente, que le asegura un porvenir cada vez más luminoso y feliz".

Más tarde, el Rector de la Universidad de Burdeos, Doctor Babin, agradeció en nombre de los investidos no solamente la designación, sino el hecho que representaba la admisión de los mismos dentro de la Universidad española.

Finalizó el acto con la interpretación del "Gaudeamus igitur".

SOBRE PITÁGORAS Y SUS DIALOGOS

El famoso libro de Schwartz, al menos como yo lo conozco, dejó sin tratar muchas figuras del mundo antiguo, que por su significación y su magnitud tienen siempre actualidad e interés. Me propongo tratar de algunas, y en ello estoy ahora. Una es la de Pitágoras.

Fue de origen jonio. Nació en Samos, hacia el año 580 a. de J. C. Floreció hacia el 530. Había sido discípulo de Tales y de Anaximandro. Disidente respecto del régimen político de su patria—ya que sólo consideraba digno someterse a un gobernante que inspirase sus dictados en la razón y en la justicia, no en la *pleonexia* o “voluntad de dominio”—se ausentó de la tierra natal para realizar largos viajes. En aquella época los viajes constituían una de las principales fuentes del saber. Después del período de viajes, que fue la etapa decisiva en la formación de Pitágoras, se estableció en país nuevo, al sur de Italia, Allí florecían por aquella época una serie de ciudades ricas y prósperas. En una de estas ciudades, en Crotona, estableció Pitágoras la sede o el centro de irradiación de su magisterio. Su doctrina, su enseñanza, su influencia se extendieron por toda la Italia meridional (Tarento, Metaponto, Sibaris, Regium, Siracusa, etc.).

La fama y el influjo de Pitágoras como maestro, como sembrador espiritual, fue extraordinaria. Tanta que sus biógrafos tardíos envuelven su figura en una atmósfera de misterio y de leyenda, e incluso nos lo presentan como un canon de belleza masculina, y, desde luego, como un hombre de gran penetración y de presencia majestuosa y cautivadora. No ya a la muerte de Pitágoras, sino incluso en plena vida suya, la personalidad de este hombre se transfigura en objeto de un mito.

Pitágoras fue una personalidad llena de interés, de múltiples facetas. A su vera se organizó una de las escuelas de sabiduría más importantes y famosas de la antigüedad. Dentro de las dificultades que, desde luego, supone el pretender caracterizar con el señalamiento de alguna dimensión fundamental un movimiento espiritual tan complejo y vario como fue el pitagorismo, acaso resulte acertado considerar que el tema principal de su enseñanza consistió en el cultivo y en la proposición de un determinado ideal de vida, un ideal de sublimación y de pureza, por medio del cual aspiraba Pitágoras a una regeneración de la sociedad de su tiempo. Fue muy laudable el propósito. La realización, hartamente deficiente.

De cuál sería la elevación de su doctrina, nos da idea una de sus más famosas concepciones: aquella según la cual el cuerpo representa con

relación al alma como una prisión o una tumba. El más exigente ascetismo se concertaba aquí con el idealismo más sublime. Hegel admite que Pitágoras fue el primer pensador que usó el nombre de filósofo. Pero la filosofía no fue para Pitágoras mera acumulación de saber, sino que la entendió como un praxis, como una forma de vida, precisamente cual la mejor.

La mejor forma de vida, según Pitágoras, la más dichosa, la vida beata, era la vida especulativa, la vida contemplativa, la vida teórica o la filosófica. Objeto de esta vida, objeto de contemplación debería serlo, según Pitágoras, la bóveda celeste, el conjunto del Universo, el cosmos, todo él regularidad, orden y armonía. La contemplación del cosmos ha de enseñarnos, según Pitágoras, a implantar la armonía y el orden en nuestras propias almas, y, mediatamente, a través de ellas, a llevar el orden a la sociedad humana. Guías de esa armonía son las virtudes, y entre ellas, sobre todo, la justicia. Dejemos ahora a un lado la teoría pitagórica sobre las virtudes y sobre la justicia.

En el mundo antiguo, donde la ética tuvo siempre un sello marcadamente comunitario, estas concepciones de Pitágoras que aspiraban a realizar el orden de la comunidad irradiando desde el centro de la personalidad individual, tenían que ser una revolución de los espíritus, una novedad colosal. Ello explica el sabor misterioso y la fuerza proselitista con que los cautivados por esta doctrina se hacían discípulos suyos.

Así adquirió la Escuela de sabiduría de Pitágoras una fisonomía muy peculiar, como no la tuvo la Academia de Platón, ni el Liceo de Aristóteles, ni el Pórtico de los estoicos, ni mucho menos la transeunte escuela de Sócrates.

La Escuela de Pitágoras constituía un grupo cerrado, centrípeto y muy coherente, como una cofradía o hermandad. Todas las cosas eran comunes para sus miembros. Estos vivían sujetos a una severa regla de vida que se extendía a todos los aspectos de la existencia, al atuendo, al sueño, a la alimentación, al trabajo, al trato, etc. Había aspectos de la doctrina pitagórica que eran secretos. El secreto de la Escuela es una de sus características más típicas. La tradición cuenta que, obligado por la pobreza, Filolao de Tarento escribió tres libros de doctrina pitagórica, que Platón, que era rico y pudiente, le adquirió, a alto precio, para la Academia. Filolao fue vituperado.

La Escuela pitagórica no era, pues, una agrupación flexible, integrada libremente, mediante la espontánea articulación de sus miembros, sino que constituía un grupo cuidadosamente seleccionado, perfectamente organizado, con una disciplina y una jerarquía interior bien definida, firme y rígida. No obstante, nadie era obligado a nada. Se reunían los pitagóricos en locales apartados del resto del tráfico humano, que constituían verdaderos retiros, lugares para la meditación y el intercambio de sentimientos, aspiraciones e ideas: para el "diálogo". Dedicaremos consideraciones especiales al diálogo pitagórico.

Dentro de la Escuela se distinguían tres rangos o estratos, el de los novicios, el de los iniciados y el de los maestros. Durante un primer

período del noviciado, los afiliados a la escuela, tenían que aprender a obrar y a callar. La educación para el silencio y la actuación era una de las más duras exigencias de la doctrina pitagórica. Las ideas de los directores no debían ser acogidas como órdenes que doblegan la voluntad, sino como luces que esclarecen el alma y al ahuyentar sus sombras no encuentran dentro resistencia alguna. Aun respecto de los afiliados de categoría superior la autoridad de Pitágoras, el maestro, decidía de esa forma cualquier disputa. El nombre del maestro era sagrado.

Se debe tener en cuenta que, dentro de la comunidad pitagórica, habían quedado de esta forma regulados los más insignificantes detalles de la vida, incluso el aseo personal. Había una previa y minuciosa distribución de la jornada. Cada hora tenía su norma, su ocupación y su quehacer. Y al llegar la noche estaba preceptuado un acto hermosísimo: el examen de conciencia, elevando después realmente los ojos al firmamento inmenso y estrellado antes de rendirlos al sueño. El alba, cada alba, debería ser para el pitagórico como un muelle desde el cual la frágil embarcación de nuestra vida, debería partir de nuevo para su diuturno viaje, más segura de su ruta y de su timón que en la jornada anterior.

Como hemos dicho, la finalidad principal de la doctrina pitagórica era la reforma interior, la reforma de la personalidad y, a través de ella, la consecución de un nuevo orden de la comunidad. A los pitagóricos, que tuvieron figuras sobresalientes en todas las ramas del saber (médicos como Califón de Cnidos y Alcmeon; botánicos como Menestor de Sibaris; astrónomos como Hicetas de Siracusa; poeta y trágicos como Ion de Quíos o Epicarpo de Siracusa; matemáticos como Eurito de Crotona, gobernantes como Arquitas de Tarento, etc.), no les faltaron tampoco sus reformadores sociales, sus constructores de utopías, el principal de los cuales fue Hipodamos.

Sin embargo, la doctrina pitagórica, después de haber adquirido un auge extraordinario, terminó despertando grande incomodidad y descrédito. A pretexto del programa pitagórico de realizar en la vida social un reflejo de la armonía y del orden del cielo, se producía una inaceptable heterogénesis de fines, pues aquellos hombres que habían ocupado todos los puestos de importancia en la vida y que desempeñaban todos los cargos y magistraturas civiles, llevaban, sin embargo, a cabo, en forma demasiado humana, sus fines y sus afanes sublunares con olvido de los sublimes postulados de que hablaban los maestros inspirados en la armonía de las esferas celestes.

Una violenta reacción se produjo al fin contra el pitagorismo. Fue una catástrofe social. Los lugares de reunión de los pitagóricos resultaron asaltados e incendiados, y sus secuaces atacados y perseguidos ferozmente pereciendo una gran parte y pagando, como siempre sucede, justos por pecadores. Los pocos supervivientes se dispersaron. Algunos pasaron a vivir a Beocia. Otros se refugiaron en Tebas. Y un pequeño número se trasladó a Atenas, fundiéndose en la Escuela de Sócrates. Así, mediante hecho casual y aciago, se enlazan dos épocas importantes y diferentes de la historia espiritual antigua.

Pero Pitágoras—cuya obra social malogró la concupiscencia y el egoísmo de sus discípulos—estaba muy por encima de sus logrereros seguidores. Fue un genio de la humanidad y sus doctrinas estaban llenas de enseñanzas sublimes. Nunca se extinguió su influencia a lo largo de toda la historia de la filosofía. Está presente en el pensamiento de Platón. Incluso la idea de los “diálogos” en Platón procede de Pitágoras. Se advierte en la ciencia natural del Renacimiento. En cualquier época, el oído atento que ausculta el rumor de los caminos descubre su antiquísimo e inconfundible son. Por ejemplo, el famoso pensamiento de la ética kantiana, según el cual dos cosas colmaban su alma con admiración siempre renovada, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y la ley moral dentro de nuestro corazón, no es sino la reproducción de uno de los hexámetros o símbolos de Pitágoras. Por todo, por todo el pensamiento moderno anda su influjo, incluso en nuestros días y bajo muchas formas. Así en Dilthey, en Scheler y en Ortega. Ortega y Gasset empleó las palabras “*El Espectador*” para designar una serie de reverberantes publicaciones suyas, cuasi-periódicas, geniales, a través de las cuales aparecía asomado el espíritu en actitud pitagórica para pasar revista al mundo y a su acontecer, contemplar la esencial armonía de las cosas y hacerla reflejarse en el alma de cada hombre. Contemplar y pensar, he aquí la forma más elevada de vida, según Pitágoras, la vida más noble y mejor, sobre todo si de la contemplación y el pensamiento brota después la norma y la forma de la acción ... y si se la observa *sine simulatione nec fraude*.

EUSTAQUIO GALÁN Y GUTIÉRREZ

EL CONGRESO DE LA SOCIEDAD ITALIANA DE FILISOFIA DEL DERECHO

Los días 27 de mayo al 1 de junio de 1963 tuvo lugar en Pisa el Congreso bienal de la "Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho".

Los temas señalados eran dos: "dogmática, teoría general y filosofía del Derecho"; y "Estado de Derecho y Estado de justicia". Las relaciones generales o ponencias sobre el primer tema fueron presentadas por los profesores Bagolini, Cesarini Sforza y Piovani. Sobre el segundo tema versaron las ponencias de los profesores Fassò y Perticone.

En su discurso inaugural, el profesor Del Vecchio glosó la importancia del tema, pues aparte de que la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho tiene varios socios de honor extranjeros, entre los cuales el profesor español Legaz y Lacambra, su objeto es supranacional, dado que se refiere al Derecho en su acepción más universal y no solamente en cuanto vigente en algún Estado determinado. Sostener el ideal de una sociedad universal fundada sobre la justicia es el trabajo peculiar de los filósofos del Derecho, frente a los obstáculos presentados por las pasiones de los intereses arbitrarios o anárquicos, y frente a las dificultades y lentitud nacida de las ignorancias de los hombres.

Luigi Bagolini, profesor de la Universidad de Génova, desarrolló su ponencia acerca del primer tema. Una de las funciones fundamentales e incluso la más importante en la filosofía del Derecho es la de analizar las relaciones que hay entre la "cultura" y toda actividad calificable como jurídica. En la expresión racional de la vida social aparecen fines y medios. La interpretación de los fines lleva consigo conocimiento de los medios, y al revés. Pero ni la cultura se puede resolver como medios jurídicos, ni el Derecho puede definir normativamente los fines sociales de la cultura.

El conocimiento científico es una estructura racional que implica la selección de finalidades previstas, que no pueden ser arbitrarias. Los intereses fundamentales que prevalecen en la conducta de los seres humanos tienen, por tanto, una relevancia determinante, pero sin que el ideal de un sistema jurídico doctrinal pueda nunca constituir una conexión de tipo geométrico o lógico-deductivo. Pero toda actividad jurídica tiende, si quiere ser científica, a ser sistemática y a ponerse como teoría general del Derecho, o sea, como sistema de conceptos jurídicos fundamentales derivado de la pretensión científica de la actividad jurídica concreta.

Ello es posible porque la unidad sistemática de toda teoría general del Derecho, que ha de hacer depender recíprocamente entre sí muchos conceptos y figuras jurídicas fundamentales, está condicionada por un cierto paradigma de juridicidad que tiene que ser asumido por la concepción científica del jurista.

La filosofía jurídica aparece, pues, como investigación de los presupuestos de la ciencia y de la técnica jurídica, y su objeto es comprender los datos que definen la ciencia y la técnica jurídica, ya que la cultura y la técnica están implicadas recíprocamente entre sí y la cultura ha de dar concreto sentido a los medios técnicos de la actividad social.

Ahora bien: la mentalidad filosófica puede ser retrospectiva o prospectiva, según que valore la mentalidad cultural ancestral o la necesaria para resolver las condiciones de vida social en el tiempo futuro. Ambas actitudes son constructivas y necesarias, si bien una mentalidad plenaria ha de asumir y comprender la realidad jurídica en ambas funciones.

Pero ni la filosofía del Derecho puede coincidir con la ciencia jurídica, ni tampoco ser reducida a ciencia del Derecho. Ni siquiera la comprensión de las finalidades últimas de la experiencia jurídica y el problema de la justicia se puede separar de la formación y del uso de los conceptos jurídicos. La filosofía consiste en el momento de la reflexión total de las concepciones y de las estructuras jurídicas entendidas en función de los conceptos y de las instituciones jurídicas elaboradas por la ciencia y la teoría general del Derecho.

Widar Cesarini Sforza, profesor de la Universidad de Roma, desarrolló también el tema de la ponencia primera.

El presupuesto de toda construcción científica del Derecho es que la materia con que se trabaja no sea fragmentaria, dispersa y contradictoria. De aquí la necesidad de la dogmática jurídica. No sería posible reducir a un sistema coherente de conceptos una realidad jurídica, si en la propia realidad jurídica no pudiera hallarse un cierto grado de racionalidad. Las normas jurídicas no son otra cosa que modelos racionales de la realidad jurídica tal como ésta puede darse en las vidas de los hombres. Tal actividad ordenadora es la razón de ser de todo saber jurídico, y no es el modo abstracto, sino el modo concreto de insertarse en la vida histórica de los hombres.

Pero la actividad filosófica es la única que puede hacer consciente y explícita la realidad jurídica, verificando que la exigencia de racionalizar las relaciones humanas y las relaciones interindividuales se explica imponiendo a cada relación determinadas estructuras invariables que constituyen la armazón interior de la conducta jurídica y de todo acto jurídicamente relevante.

Resulta así que el problema central de la filosofía del Derecho es acertar un concepto de juridicidad en general. Por el contrario, el jurista práctico y el propio jurista dogmático no se preocupan directamente de la gravedad espiritual del Derecho, si bien esta materia puede ser accesible a quien se ocupe de la teoría general del Derecho, la cual, según

Cesarini, se desarrolla en un campo de la ciencia jurídica lindante con la filosofía.

Otra relación sobre el mismo tema fue encargada al también profesor de Roma, Pietro Piovani.

Históricamente, la tendencia dogmática del Derecho moderno compendia todos los avatares y contradicciones del período clásico de la formación de la ciencia jurídica propiamente dicha, o sea, objetivista. Un Derecho como mera "ciencia de normas" es ya un Derecho dogmatizado, que sólo se estima científico si se funda sobre principios canónicos abstraídos con rigor formal desde la infinidad de los infinitos hechos regulados jurídicamente. En medio del proceso tipificador, matematizador y dogmatizador de datos históricos, se impone la voluntad de la ciencia jurídica por afirmarse como ciencia. Los dogmas son los taludes que defienden el terreno jurídico de las infiltraciones de consideraciones no-científicas. Esta tendencia es una de las actitudes más fácilmente criticadas desde más puntos de vista. De aquí procede el proceso de autocrítica y de autodefensa de los métodos científicos de la dogmática jurídica. Pero también la manía de entender el Derecho solamente como un único conjunto de preceptos legislativos subordinados progresivamente hacia un centro legislador con sentido imperativo, con desconocimiento del pluralismo normativo que corona el pluralismo sociológico de toda sociedad suficientemente civilizada.

Ante la crítica de que se ha hecho culpable, la ciencia jurídica dogmática se ha convertido en ciencia problemática, o sea, en ciencia de problemas jurídicos, mediante una apreciación más honda de los condicionamientos sociológicos de toda imperatividad jurídica.

El *opus maximum* de la ciencia dogmática es la teoría general. La reflexión más completa de la conciencia humana del jurista, produce la actividad filosófica acerca del Derecho. La filosofía del Derecho es resultado de estudiar filosóficamente el Derecho. La filosofía jurídica es una ciencia jurídica *latissimo iure*, o sea, una ciencia jurídica elevada a enésima potencia. El jurista que sepa elevar a *n* cualquier exponente de su teoría general del Derecho, se convierte en filósofo del Derecho o, como Piovani prefiere decir, jurista filósofo. Pero en este mismo sentido, la filosofía del Derecho no es propiamente ciencia jurídica dogmática, sino filosofía jurídica.

Siguiendo en esto a Jaspers, el autor opina que la diferencia entre ciencia y filosofía, en sentido estricto, es una diferencia de actitudes, las cuales, sin embargo, pueden estar muy cercanas e incluso colaborando en diversos momentos de la investigación filosófica. La ciencia quiere ante todo verificabilidad. La filosofía es sobre todo proceso incondicionado de búsqueda de verdad. Por ello, el dogmatismo es el polo contrario de la filosofía, así como el instrumento elemental de la construcción científica. Para la filosofía los interrogantes son más esenciales que las respuestas, y toda respuesta no es más que un jalón en la búsqueda de nuevas cuestiones.

La filosofía del Derecho se mueve, por tanto, en los márgenes arries-

gados donde se ha de desarrollar toda actividad filosófica. Y la filosofía del Derecho es uno de los modos concretos de hacer filosofía, o sea, de plantearse algunas de las grandes cuestiones esenciales de la realidad humana, para poder llegar a comprender desde puntos de vista universales lo dado históricamente en el acontecer social del quehacer personal.

El entonces profesor de Parma, y ahora de Bologna, Guido Fassò, fue uno de los relatores acerca del tema *Stato di diritto e Stato di g.iust.z.a.*

La contraposición de ambas expresiones es reciente, y la segunda de ellas no ha recibido aún demasiadas aclaraciones doctrinales.

“Estado de Derecho” significa claramente que el Estado está limitado por el Derecho, que el poder se ejerce dentro de formas jurídicas preestablecidas, que el ciudadano encuentra en ellas garantías jurídicas ciertas y derechos públicos subjetivos que le aseguran una esfera de acción frente al Estado. Por el contrario, se hallan el antiguo Estado “absoluto”, y los más recientes “Estado policía” y, sobre todo, el “Estado ético”, una de cuyas versiones es el “Estado social”.

Aunque el Estado de Derecho llegue a no admitir más normas que las dictadas por él, se somete a ellas y acepta estar limitado por las mismas, determinando la existencia de una esfera de libertad para el ciudadano. Tal Estado no es propiamente ético, sino que quiere un orden concreto y cierto que dé claridad a las conductas y excluya la confusión procedente de toda arbitrariedad incluso propia. En resumen, Estado de Derecho significa *Estado de legalidad*, mientras que el Estado de justicia insiste, por su parte, en el aspecto de *Estado de legitimidad*, valoración que no puede hacerse solamente teniendo en cuenta la instalación de un concreto sistema de normas positivas.

Es preciso, por tanto, iniciar una estimación más comprensiva y actualizada de lo significado por un Estado de Derecho acorde con las exigencias y con las estimaciones de nuestro tiempo, dado que las condiciones para un Estado de justicia no pueden realizarse fuera de las instaladas en el sistema del Estado de Derecho, ya que con la seguridad desaparecería también toda justicia al desaparecer los límites de la arbitrariedad del poderoso, sea conservador, sea revolucionario, dentro de un sistema de fluidez político-social limitante con la anarquía abierta a cualquier despotismo.

De este modo se obtiene una nueva versión del concepto de Estado de Derecho, el cual puede llegar a coincidir, en último extremo, con el Estado de justicia. Pues, por su parte, un Estado de justicia que termine por negar o por eludir las instancias de seguridad jurídica y de división de poderes a que responde el Estado de Derecho, renuncia a realizar la justicia concreta que sólo dentro de un orden concreto puede adquirir consistencia.

Mas la transformación por evolución del Estado de Derecho en Estado de justicia no es tarea de poco tiempo. El Estado de legitimidad es un Estado maduro, propio de una sociedad adulta capaz de auto-disciplinarse y de defender por sí misma sus valoraciones y su orden.

En una sociedad adulta y llegada a su madurez, termina Fassò, debiera ser posible un tipo de Estado que fuera al mismo tiempo Estado de Derecho y Estado de justicia. Pues una sociedad adulta, políticamente educada y madura, o sea, civil, no tiene necesidad de reducir a fórmulas vacías de contenido todas las certezas que regulan su vida, sino que estarán siempre prendidas, no a códigos trascendentes o a gacetas oficiales, sino a la propia conciencia social.

Giacomo Perticone desarrolla el mismo tema que el profesor Fassò.

Todo tipo de Estado—absoluto, paternalista, de Derecho—ha realizado de algún modo la justicia, tanto en el ejercicio del poder como en la creación y defensa de un ordenamiento jurídico. Pero ninguna forma histórica es capaz de ser plenamente un Estado de justicia. Todas lo son de algún modo, pero ninguna excluyente y totalmente.

Históricamente, el Estado se ha transformado de un modelo en otro por obra de una búsqueda de la justicia que se suponía sofocada por la forma estatal precedente. Ello significa, en todos los casos, que la necesidad y el sentimiento de la justicia es la única fuerza capaz de transformar progresivamente los regímenes de vida social conocidos en la historia. La justicia es la forma inmanente de las transformaciones políticas hacia la satisfacción de la libertad social necesaria.

Mas hoy queremos un Estado “justo” capaz de respetar los principios en que se basa el Estado de Derecho. Pues éste es consecuencia de una justicia que anteriormente se ha estratificado en forma de una organización estatal que garantiza las formas de la libertad ciudadana y del desarrollo social juntamente. Las aspiraciones mantenidas en el Estado de justicia no constituyen otra cosa que elementos dinámicos que aspiran a ser incluidos como antítesis vivificante en una tesis que, sin tal aspiración, perdería contacto con las aspiraciones reales de los individuos y de la colectividad.

El Estado justo es el que tiende a sustituir aspectos de la antigua legitimidad en base de criterios que no estaban aún acogidos en el Estado de Derecho. En este aspecto, la mera legalidad es una libertad negativa. La legitimidad del Estado justo se refiere a un plano donde la libertad es considerada positivamente, y consiste en algo más que en guardar ciertas formas.

Pero el Estado justo nunca puede serlo absolutamente. Nada puede ser querido como fin absoluto, sino que se quiere absolutamente algún fin. Estado de justicia puede serlo cualquiera en cierto sentido. Mas en una perspectiva histórica dada, solamente es Estado de justicia el que se propone absolutamente alcanzar una finalidad que se estima de todo punto necesaria en tal situación como imperativo total mercedor de toda prioridad práctica.

El Estado de justicia viene a ser la concreción patente de las exigencias de una socialidad desarrollada, cuando no vienen acogidas totalmente en el Estado y entonces hay que ver el modo de acogerlas en el Estado de Derecho. Por ello, solamente puede darse el régimen de Estado de justicia en un Estado democrático, pues no se apoya

solamente en el principio de la legalidad, sino que busca también la legitimación profunda del poder, promoviendo simultáneamente el progreso de la sociedad y de sus instituciones, para que todas las estructuras sociales resulten adecuadas a la consecución del bien común.

Por ello, el Estado jurídico (juntamente de Derecho y de justicia) se apoya en el reconocimiento de los derechos del individuo, sobre los valores de la personalidad humana, sin los cuales no se puede hablar de bien común, ni de la colectividad, ni del individuo dentro de la colectividad.

Las comunicaciones presentadas por los profesores y juristas asistentes fueron numerosas.

En el tema primero se presentaron varias comunicaciones de las cuales no hay suficiente constancia en las notas recogidas. Por ejemplo, las comunicaciones del profesor de Trieste y de la Universidad Católica de Milán, Pier Luigi Zampetti, *Il concetto di azione nella Filosofia e nella Teoria generale del reato*; Virgilio Giorgiani, profesor de Génova, acerca de *Filosofía del diritto e giurisprudenza*, y el también profesor de Trieste, Arduino Agnelli, el cual presentó un interesante escrito acerca de *Attualità e inattualità della dommatica*.

Giorgio Campanini, de la Universidad de Roma, habló sobre *Verificabilità e valore nella scienza e nella filosofia del diritto*. Las varias distinciones que han sido definidas entre ciencia y filosofía del Derecho se van reduciendo cada vez más claramente hacia una sola, referente al problema del valor del Derecho. O sea que, mientras que la ciencia del Derecho se sitúa en el nivel de la validez, la filosofía jurídica trata de mostrar el modo de relacionar el juicio de validez jurídica y la conciencia valorativa de lo social, dando así sentido a la experiencia jurídica.

En cuanto ciencia, el Derecho no puede renunciar a la validez ni, por tanto, a la verificabilidad. Consiguientemente la experiencia jurídica es objeto de un doble acto de reflexión, uno verificable y otro inverificable, según que sea estudiada desde el punto de vista de la validez o del valor. La inverificabilidad del valor se refiere a que no se puede limitar experimentalmente, pero no a su concreción en el sentimiento o en la conexión objetiva con estructuras individuales o sociales valiosas. Pues tal inverificabilidad pone de relieve su conexión con las implicaciones psicosociológicas de la libertad, como reflejo del esfuerzo humano para superar los acondicionamientos materiales y ambientales en que su vida se desarrolla.

Umberto Cerroni, también profesor de Roma, presentó su comunicación bajo el título *Per la critica della dommatica giuridica*. Las ciencias jurídicas modernas plantean cada vez más decididamente su cualidad científica y su capacidad de veracidad auténtica y experimentable. Esta dirección la lleva a poner a veces en duda su propia idoneidad radical para estudiar los problemas permanentes de la regulación jurídica de la vida social. Por ello, el pensamiento moderno debe volver sobre sus pasos y examinar sus propios presupuestos filosóficos. Mues-

tra de este retorno a las certidumbres últimas es la actitud de Gény al intentar una restauración iusnaturalista, como consecuencia de haber desarrollado su aguda crítica de la dogmática iuspositiva. Toda tentativa de reducir a un nivel científicamente sólido el conocimiento del fenómeno jurídico debería tener en cuenta esta dirección de la reflexión jurídica, para buscar un fundamento unitario de investigación ulterior, tanto en el terreno de la lógica como de la historia social y jurídica. La ciencia económica moderna puede servir de mucho en este sentido, pues ha documentado ampliamente la estructura positiva de los fenómenos de cuantificación social, frente al lenguaje altamente racionalizado y simbólico de las normas abstractas y generales. Reflexionando acerca de la estructura cuantificada de la relación humana socializada en el mundo moderno permitiría encontrar una explicación histórica de la forma lógica de la normatividad del Derecho.

Biagio de Giovani, profesor de Nápoles, ofreció una de las exposiciones más interesantes en su disertación sobre el tema *Dal sistema, oltre il sistema*. Una vez mostrado en el sistema lógico-deontológico del comportamiento el punto de referencia necesaria del saber jurídico, la investigación viene a centrarse sobre el problema siguiente: ¿Desde qué perspectiva propia de la ciencia jurídica nace, y de qué manera, la búsqueda de una reflexión filosófica?

Excluyendo la posibilidad de que la unidad real de la filosofía pueda identificarse inmediatamente con la unidad lógico-deóntica, o sea, con el punto de vista de la ciencia, la exposición trata de demostrar lo siguiente: que la filosofía ha de buscar el proceso unitario existente entre el concepto y el hecho jurídicos hacia la praxis, desde el producto jurídico hacia la actividad jurídica.

La última parte de la comunicación comprueba la posibilidad de articular este proceso sin salir fuera del concepto de la praxis como logismo, o sea, de la perspectiva científica unitaria del saber jurídico. Tal posibilidad consiste en lo siguiente: la perspectiva científica es la misma de la praxis jurídica, que constituye el contenido interior del proceso científico del Derecho, y cuyo análisis constituye concretamente el objeto tanto de la ciencia como de la filosofía del Derecho.

El profesor de la Universidad de Bari, Vincenzo de Ruvo, presentó a su vez la comunicación *Filosofía del diritto e metafisica*. La función trascendental y cotidiana desarrollada por los códigos dentro de las diversas regulaciones de las relaciones sociales entre los hombres, termina por dar la impresión de que el Derecho y la justicia vienen a identificarse precisamente con la existencia de tales textos legislativos. Pero tal creencia desdibuja totalmente el problema de la posibilidad misma del Derecho, en cuanto que se aleja toda posibilidad de tener presentes los elementos que pueden dar significación jurídica y fundamento social al Derecho.

Una cosa es estudiar el ordenamiento en sus diversas vicisitudes, y otra investigar las razones de que los hombres sean capaces de fundar el Derecho y la vida civilizada. Las fuentes para estudiar la

historia del Derecho sí que son los códigos y las prácticas consuetudinarias, mas las fuentes para estudiar las posibilidades de que haya Derecho están dentro del hombre.

El primer elemento de la posibilidad histórica es el factor locotemporal. La localización fáctica acá o allá, ahora o hace mil años. Si el ser de los hechos pone entre ellos un ligamen o conexión necesaria (espacio temporal), no es tan claro que ocurran también conexiones lógicamente necesarias entre los mismos. La historia se hilvana al hilo discrecionalidad de los hombres. Conviene siempre distinguir entre conveniencia, utilidad y discreción, frente a la "necesidad lógica" que pueda haber entre los hechos. El hilván de la historia humana se hace con puntadas de libertad, y toda la historia es susceptible de examen crítico acerca de todas las responsabilidades posibles.

La historia del Derecho constituye la conciencia crítica de la vida civilizada del pasado. La filosofía del Derecho, al abarcar también la crítica del hombre mismo, revela que los cimientos del Derecho reposan en la exigencia de posesión y conservación de la vida social civilizada, cuando se da como exigencia común de todos los hombres. La conciencia de tal exigencia de la naturaleza social humana constituye la luz cuyos reflejos permiten distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, poniendo una luminosidad de perennidad en el variado y mutable devenir de la vida humana. El modo de alcanzar esta conciencia no es solamente apurando las técnicas históricas, sino, sobre todo, buscando los niveles de realidad donde se transparentan las realidades humanas verdaderas y auténticas del hombre y de las cosas, o sea, haciendo metafísica. A través de la metafísica, todas las ciencias, y la jurídica en particular, se iluminan de significación y encuentran su posibilidad constitutiva con el sentido y la finalidad de su actividad específica.

Dino Pasini, de la Universidad de Roma, trató de *Dommatica giuridica, teoria generale del diritto e filosofia del diritto*. El problema de la dogmática jurídica, o sea, de la ciencia del Derecho en cuanto complejo instrumento conceptual representativo de los fenómenos jurídicos, así como el problema de la teoría general del Derecho, entendida como unidad sistemática y orgánica de los conceptos fundamentales propios de las varias ciencias jurídicas particulares, está estrechamente ligado con el problema de la definición general del Derecho. Si se entiende el Derecho en sentido lógico formal se tendrá una dogmática jurídica o una teoría general del Derecho también lógico formal. Pero si se tiene una noción sustancial del Derecho tales características serán enteramente diferentes.

Es mucha la homogeneidad de dogmática y teoría general, dado que la segunda no es más que la elaboración conceptual más general que corresponde a la profunda exigencia de unidad orgánica necesaria frente al sistema integrador de las ciencias jurídicas particulares. Por ser la teoría general síntesis y coronación de la dogmática, no puede distinguirse materialmente respecto a la misma, pues su autonomía

es solamente funcional. Por ello, respecto a la dogmática jurídica, la teoría general del Derecho es un momento ulterior del desarrollo unitario y problemático del saber jurídico. Constituye un proceso problemático, por referirse a un continuo e inagotable planteamiento, resolución y replanteamiento de los problemas jurídicos revelados en la realidad jurídica misma y en la experiencia del Derecho. De aquí resulta que el saber jurídico nunca es perfecto ni definitivo, sino siempre problemático.

Los conceptos jurídicos, por ser instrumentos indispensables para toda concepción y construcción científica son conceptos teleológicos, o sea, orientados hacia valores históricos que, en cuanto jurídicos, están tutelados normativamente. Al estar dados en función de tales valores históricos, son conceptos funcionales.

La tarea propia de la filosofía del Derecho es poner de manifiesto el valor copresente en toda positividad jurídica histórica y, consiguientemente, orientar el criterio del jurista en conformidad con tales valores históricos, en forma de la ideología que ha de estar siempre implícita en las decisiones del legislador o del juez. Por ello, se advierte que una tarea filosófica está siempre operante en toda actividad constructiva, tanto de la dogmática como de la teoría general jurídicas, cuya inagotable problematicidad no es otra cosa que la manifestación de la inquietud filosófica que siempre trabaja el ánimo de todo verdadero jurista.

Antonino Piazzese, profesor de Torino, se planteó un interesante problema en su comunicación *La funzione del diritto*. Después de reconocer el éxito de la ciencia jurídica al analizar y clasificar formalmente los conceptos jurídicos, se hizo la pregunta de la razón por la que no consigue resultados igualmente apreciables en cuanto a la investigación de las funciones del Derecho. La razón de tal pobreza de resultados se encuentra, al parecer, en la incapacidad de la ciencia jurídica para producir juicios sintéticos compuestos de conceptos normativos y de hechos reales. Pero este problema no es más que un aspecto del problema más general consistente en la incapacidad de las doctrinas filosóficas y de las técnicas de pensamiento desarrolladas en ellas para resolver los problemas del conocimiento. De aquí procede el escepticismo acerca de la posibilidad de resolver esta clase de problemas, tal como se manifiesta en las relaciones generales presentadas por los ponentes del Congreso, a pesar de que hay direcciones filosóficas que permitirían desarrollar investigaciones conducentes a encontrar criterios de solución.

El profesor de la Universidad de Estudios Sociales "Pro Deo", de Roma, Avelino M. Quintas, ofrece un estudio acerca de *La continuità tra la dogmatica, la teoria generale e la filosofia del diritto*. Este problema está dependiente de la solución dada a las relaciones existentes entre la filosofía y la ciencia. La solución kantiana creó en ellas un dualismo. Las soluciones posteriores incorporaron la ciencia a la filosofía o la filosofía a la ciencia. La dificultad consiste en resolver el

problema sin anular ninguno de ambos extremos, mostrando la continuidad existente entre los mismos. La actitud humana no tiene divergencias esenciales cuando se trata de hacer ciencia o filosofía. Lo mismo sucede cuando el jurista se enfoca hacia la ciencia del Derecho o hacia la filosofía jurídica. Los campos de ambos enfoques están claramente delimitados desde el silogismo práctico que el jurista pretende edificar en cada caso, si bien siempre hay puntos comunes en ambos tipos de investigación. La dogmática y la teoría general consisten en producir ciertas generalizaciones comunes a las diversas ciencias jurídicas particulares. Una visión universalizadora es la producida por la filosofía del Derecho. La teoría general tiene respecto a la filosofía una estructura híbrida con la dogmática conceptual. La continuidad trazada desde la dogmática jurídica hasta la filosofía del Derecho se fundamenta en la continuidad de las posibilidades de investigación que el jurista necesita para hacer frente tanto a sus necesidades de precisión técnica como a los valores que debe realizar en cuanto hombre.

Beniamino S. Muccio, de Modica, leyó su comunicación *Diritto penale, dogmatica, teoria generale e filosofia del diritto*. Dentro de la vasta superficie abarcada por las ciencias jurídicas, la penalista es la que más de cerca estudia la vida del hombre, por tender a estudiar sus acciones, no sólo en sus caracteres externos, sino también en su más honda raigambre psicológica. La pena, el hecho criminal, el reo, la imputabilidad, la culpa, son todos aspectos que van encuadrados en una elaboración dogmática, pero que aunque lleguen a estar insertos en una teoría general conservan las características inconfundibles de los datos mismos.

Tratar de sobreponer los esquemas y los conceptos puros, sobre una realidad inconfundiblemente humana y concreta, versátil por todos sus lados, unida en los recovecos de la individualidad espiritual de cada persona, sería totalmente inútil e inaceptable. La autoridad y la libertad han de concordarse en este campo, no en el aspecto de la "certeza de la norma", sino en el de la "relación jurídica procesal", dentro de la cual se enfrentan la defensa y la acusación, para permitir al juez cobrar conciencia del juicio y motivar su decisión, teniendo en cuenta la voluntad normativa pero también la vocación de libertad del individuo. La certidumbre del juez ha de tener, por ello, un máximo grado de concreción, que se refleja en la sentencia.

Por profundizar sus raíces en la intimidad humana y por escrutar su destino, el Derecho penal no tiene una filosofía, sino que es filosofía jurídica en su más concreta posibilidad de expresión genuina.

El profesor de Nápoles Fulvio Tessitore trató de *Filosofia del diritto, dogmatica e scienza romanista*. Se puede considerar que el punto central de la problemática jurídica, propia de los siglos XVIII y XIX, es la polémica librada por Jhering, en *En serio y en broma*, contra el abuso del conceptualismo en el Derecho. Muestras de este mismo planteamiento crítico se pueden advertir, si bien en momentos diferentes y en torno a otro tipo de intereses, en Windscheid y Kos-

chaker. En realidad el verdadero problema, patentizado cada vez con mayor agudeza en las mencionadas acusaciones y en la llamada crisis del Derecho romano, es el de la cientificidad de las investigaciones jurídicas. Pero este problema es solamente un aspecto de la crisis general evidenciada en las relaciones entre ciencia y filosofía, consumada a mediados del siglo pasado. Pues en nuestros días, el desarrollo, tanto de la ciencia como de la filosofía, no puede consistir en una recíproca negación de la una respecto a la otra. El problema ha de ser planteado en tales términos que permita avanzar en el camino de una conversión mutua, liberada de confusiones monopolísticas, basada en investigaciones históricas y analíticas sobre la experiencia práctica del espíritu humano en general, y sobre la experiencia jurídica en particular.

Dentro de la ciencia jurídica romanista una dirección válida en este sentido es la seguida por Bonfante y De Francisci en su polémica acerca de la autonomía de las ciencias jurídicas, en su crítica a la filosofía del Derecho y a la dogmática tradicionales, en su valoración eminentemente concreta del estudio del Derecho romano.

En cuanto al tema "Estado de Derecho y Estado de justicia", se presentaron una cantidad aún más numerosa de comunicaciones. Antonio Pigliaru, de Sassari, leyó su escrito acerca de *Lotta politica e lotta per il diritto in ipotesi di Stato democratico*. Ugo Redanò, de Roma, disertó, a su vez, sobre *Diritto e giustizia*. Angel Sánchez de la Torre presentó su escrito *Il "ius communicationis" valore giuridico fondamentale*. Las comunicaciones de las que es posible ahora dar un contenido suficiente son las siguientes:

La profesora genovesa María Teresa Antonelli realizó una breve reflexión filosófica acerca de *Diritto e giustizia*, refiriéndose a la significación de ambos términos. Justicia y Derecho parecen realidades cercanas y semejantes, pero en la experiencia tienen aspectos también diversos y discrepantes. Realmente, el Derecho es un fenómeno fáctico y la justicia una categoría moral. Por esto hay un intervalo entre ambos términos; la *giustizia* es en su existencia el presupuesto del Derecho, pero en la realidad el *Derecho* puede subsistir sin justicia. Pues está ligado a una realidad en acto. Por tanto es determinación e interrelación de efectos, explicándose como constituyéndose a partir de una situación formalmente social. La justicia concierne a la exigencia de la realización actual perfecta de la situación social y, por tanto, tiene intencionalidad respecto a la situación concretamente determinada; pero con consistencia ideal. Encarnada en la realidad, pero no en categoría realizada sino solamente posible, la justicia es real-ideal o real-trascendental, en cuanto que su diferencia respecto al Derecho está descrita como posibilidad. Plenamente humana por su entranamiento en la situación determinada, la justicia es sagrada y solemne porque su determinación efectiva se abre y descubre conforme a la potencialidad y perfeccionamiento implícitos en aquélla. En este sentido, la justicia conoce la realidad pero ignora sus límites. Así que constituye la fatiga y el esfuerzo continuo de los factores potenciadores de la sociedad soñada,

capaz de generar nuevos derechos y apta para consolidar o para desvirtuar el Derecho existente. Es desarrollo realista de lo que es potencial, pero no es donativo gratuito, antes bien, desarrollo y hallazgo "con punto de partida desde". La esfera que la justicia abarca avanza hasta una pertinente perfección, pero no consigue la perfección total ni la absoluta plenitud, que sólo puede ser conseguido por el amor. Por ello, la justicia, en sentido propio, si bien es una empresa humanamente sugestiva, sigue siendo aún un ideal racional. Es modo de integridad, pero no a manera de integralidad como sucede con el amor.

Fidia Arata presenta la comunicación *Legalità ed etica*. La problemática de esta relación caracteriza seguramente las circunstancias históricas presentes, sobre todo a causa de la dificultad de conseguir una educación democrática para la vida, y de las falsas soluciones de matiz metafísico o mecanicista, según las ideologías y lenguajes frecuentemente usados.

Una de estas confusiones es la que ocurre entre los conceptos de Estado liberal y Estado democrático, y la dificultad para entender el espíritu democrático como toma de conciencia de una justicia operativa que constituya el contenido de la legalidad. Por ello, la conciencia democrática se constituye en problema de la ética social. Las teorías antiguas acerca de la no inferencia de la conciencia ética en la legalidad jurídica constituyen factores de conservatismo social que impide el desarrollo equilibrado de la sociedad. Pero el temor a la degeneración en un Estado ético absolutista sólo puede ser vencido positivamente por la metodología democrática del Derecho. A través de las convicciones sociales de la justicia, debidamente instrumentadas en representación política capaz de adaptación a las diferentes expresiones de la conciencia social concreta, son la única garantía de un Derecho que a su vez sea exacto reflejo de una ética dinámicamente progresiva y consciente.

Giacinto Auriti, de Roma, presentó un escrito titulado *Stato di diritto e stato di giustizia. Necessità di una sintesi tra concezione scientifica e concezione pratica dello Stato*. Tras haber definido al Estado de Derecho como Estado concebido científicamente, resultado de un procedimiento racional descubridor de leyes científicas para hacer las leyes jurídicas, se realiza un análisis de tres elementos esenciales del fenómeno examinado:

- a) El juicio de valor que induce a los sujetos a la instauración de un ordenamiento.
- b) El Derecho como síntesis de realidad espiritual y formal y como instrumento para conseguir la finalidad social.
- c) La finalidad social, cuya valoración y transformación condiciona funcionalmente la creación y evolución jurídicas.

Partiendo de que el momento primario del espíritu no es el Derecho, sino la valoración de la finalidad social, se entiende que lo determinante para los fines de la fijación de la normalidad de un ordenamiento

y de la finalidad social es la normalidad de aquella valoración consciente y razonable que la precede y determina.

Por tanto, parece evidente que la selección de una orientación en el terreno filosófico y científico del Derecho está condicionada por la precedente elección hecha en el terreno de la filosofía del conocimiento. Una consecuencia de lo dicho es que si se niega una concepción dualista de la realidad no aparece clara la posibilidad de valorar instrumentalmente determinada norma jurídica. Siendo así clara la instrumentalidad del Derecho, resulta que el Derecho es un bien condicionado, cuya utilidad práctica está condicionada por la disponibilidad de otro bien consistente en el objetivo que el Derecho se propone realizar.

La crisis del Estado moderno tiene como posible solución la racionalización del Derecho social, acondicionando la concepción científica del Estado a las exigencias prácticas de la colectividad, mediante el hallazgo de nuevos instrumentos constitucionales y legislativos.

El problema de la legitimidad política viene estudiado, a su vez, por Arturo Beccari (*Diritto e giustizia nella Costituzione*). Estado de Derecho y Estado de justicia no son una misma cosa. Doctrinalmente no pueden identificarse "Derecho" y "justicia", y la relación entre ambos conceptos puede establecerse al distinguir entre Estado positivo, nunca absolutamente justo, y Estado ideal de justicia, hacia el cual tienden la conciencia y la responsabilidad de los hombres si su vida tiene significación moral.

La vigente Constitución italiana se conduce con arreglo a esta distinción. Hay principios no accionables, o sea, de pura justicia, y hay también normas de Derecho público y privado que en la experiencia cotidiana no permiten actuación o modificación viables.

La Constitución no es de suyo una ley, si bien la más egregia, cuya permanencia absolutamente inmodificable en ciertas situaciones posibles significaría negar la vida y las condiciones de progreso dinámico hacia la justicia. En el mejor de los supuestos, una Constitución es una ley impuesta a los ciudadanos por unas Cortes constituyentes en tiempo y lugar dados. Pero para la evolución de la vida social no puede haber modelo perfecto por contener una perfección absolutamente adaptable a la variabilidad de las contingencias humanas. Una de las más deplorables ingenuidades y engaños de los Estados totalitarios de partido único es el haber creado un Estado definitivo de justicia, que girando en el vacío ni siquiera alcanza a ser un Estado de Derecho.

Lo más prudente y certero es constituir y mantener permanentemente una comisión de expertos que estudie y proponga a Parlamentos y Gobiernos las necesarias adaptaciones de las abstractas normas constituciones, frente a la realidad efectiva de la vida política.

Luigi Bellofiore, de la Universidad de Roma, resumió un estudio acerca de *Stato e giustizia nella concezione agustiniana*. No se debe confundir el anarquismo jurídico-social que puede derivarse de ciertas concepciones religiosas, sin que históricamente se hayan salvado cier-

tas tendencias del cristianismo, con una enseñanza equilibrada que puede afirmarse suficientemente como concepción del Derecho y del Estado desde el punto de vista cristiano.

San Agustín habla del Estado y de la justicia como teólogo de la historia, en su papel de gran Padre de la Iglesia, pero desarrollando ideas que figuran entre las más vigorosas y fundamentales del pensamiento filosófico.

Los aspectos opuestos no le inducen nunca—como observaba Papi- ni—a una automaquia estéril articulada mediante conciliaciones y yuxtaposiciones exteriores, sino a una coexistencia decidida y franca, que al converger hacia una copulación fecunda engendra la verdad. En San Agustín hallamos tanto la exaltación como la condena del Estado, tanto su negación como su justificación. Pero al analizar la significación de las afirmaciones agustinianas se concilian los extremos sin ceder el campo a ninguno aislado, antes bien, haciéndoles cooperar en un descubrimiento que les trasciende.

Los conceptos agustinianos acerca de la autoridad, de la justicia y de la paz son fundamentales para perfilar las funciones del Estado, la finalidad del gobierno, su productividad ética: los Estados están para el bienestar real de los hombres, para mantener un orden donde sea posible el reinado de la justicia configuradora de la paz, llegando posiblemente a rebasar el ámbito de la acción exterior hasta penetrar en las raíces más profundas de la responsabilidad humana.

Una temática semejante desarrolló Giorgio Campanini, de Roma, acerca de *Stato di diritto e Stato "cristiano"*. La tentativa moderna para dar al Estado de Derecho contenidos de justicia plantea en nuestro nivel histórico la posibilidad de inspirar algún tipo de Estado inspirado en la ética social cristiana.

Una discreción elemental de los pensadores que reflexionan en esta dirección es la de repudiar todo medievalismo político, aún muy latente y difundido en el espíritu de los cristianos. Este repudio presenta varias formas. Una, subraya el carácter absolutamente trascendente del cristianismo, excluyendo todo "compromiso" de lo sagrado en lo profano. Otra, acentúa el "valor social" del mensaje evangélico y la presencia urgente de los cristianos en la esfera de lo temporal. Una tercera, si bien rechaza todo compromiso de los cristianos con lo temporal en cuanto tal, encuentra en el hecho de la Encarnación, entendida como definitivo encuentro de Dios con el hombre, el punto de convergencia de lo sagrado y de lo profano y de los valores contingentes y eternos. Desde esta perspectiva el Estado no es rechazado ni colonizado, sino animado e inspirado desde sus entrañas sociales. Esto no se realiza actualizando lo sagrado en lo profano, repitiendo el error que caracteriza la época justiniana, sino promoviendo la expansión horizontal de un contagio de la vida personal para así poner los cimientos de una expansión vertical a partir de la misma. En otros términos, se trata de acentuar la autonomía y el valor propios de lo profano, pero garantizando así la apertura de lo profano al sentido

de lo sagrado a través del reconocimiento y de la promoción del valor y de la dignidad de la persona humana. Esta es la primera finalidad del Estado de Derecho que, así entendido, llegará a convertirse gradualmente en Estado de justicia.

Germano Bellussi lee su texto sobre *Stato di diritto e Stato di giustizia nella prospettiva di una filosofia dell'esistenza*. La diferencia conceptual entre ambas expresiones no es una simple diferencia dialéctica, sino también cualitativa. Según este profesor, el Estado formado históricamente no constituye solamente un valor distinto de la justicia, sino también la negación de este valor, en cuanto que está constituido como prisionero de su propia historicidad.

En este sentido, el Estado-legalidad es un no-valor, mientras que el Estado de justicia se esfuma al otro lado del horizonte humano, por ser inalcanzable para una realización por el hombre. Entre una sociedad metahistórica solamente alcanzable en confines escatológicos y la articulación de los ordenamientos positivos se sitúa, dramáticamente, la condición de los hombres singulares constreñidos a vivir en comunidad necesaria. Esta condición es precaria e inquieta y tal calidad adquieren, por ende, las instituciones puestas por el hombre, así como la propia vida de la comunidad humana.

Por la imposibilidad que el hombre experimenta de insertarse en lo eterno que le reclama, la incapacidad del Estado constituye el aspecto político de conseguir una plena inserción de la justicia en la vida humana.

El profesor Ugo Carbone disertó sobre *I valori di giustizia e lo Stato sociale*. El advenimiento del Estado social se relaciona con la formación de los valores de justicia. La efectiva conjunción de todas las realidades del mundo con el valor trascendente constituiría la tarea histórica que los hombres debieran cumplir si es que la sociedad humana ha de estar fundada sobre una consideración política humana. Los valores de justicia no son meramente paradigmáticos, sino que constituyen el cargamento de las normas jurídicas positivas en cuanto que el Derecho se concreta como valoración adecuada de justicia. La vigencia de la ley positiva entraña una conciencia subjetiva referente al valor de la justicia contenida en aquella como núcleo vital de la norma. La constitución pluralista de la sociedad permite a los filósofos del Derecho analizar las vías a través de las cuales se fijan de determinada manera las valoraciones de la justicia en el nivel de validez jurídicamente obligatoria. La conciencia política, después que el ciudadano ha adquirido la conciencia de un valor y se ha cerciorado de los medios para hacer que tal valor adquiriera una vigencia, por el desarrollo de una libre promoción de instituciones conformes a dichos valores, es el grado superior de la conciencia valorativa cuya existencia se requiere en todo proceso democrático de configuración de la convivencia bajo un signo de libertad y dignidad de las personas.

Silvana Castignone, de Génova, habló acerca de *Criteri di legittimazione del potere politico: contratto e consenso nel pensiero di D. Hume*.

A la teoría del contrato social de los racionalistas basado en el principio *pacta sunt servanda*, Hume opone su concepción del "consenso" entendido como progresiva consolidación de un comportamiento de obediencia respecto a la autoridad pública, cuyo origen político y justificación se halla en la utilidad del gobierno para los fines del mantenimiento de la vida social. Tal consenso no puede ser resuelto en una promesa o contrato, porque el interés expresado y tutelado a su través tiene carácter distinto y diverso del determinado por la creación de la promesa. Además el concepto de lo consensual, según Hume, representa un instrumento interpretativo muy adaptado a la realidad histórica y permite explicar y valorar aquellos elementos de tradición y de hábitud inherentes al fenómeno de la obligación política.

Mario A. Cattaneo, de Milán, expuso su comunicación *La Repubblica fondata sulla virtù come esempio di Stato di diritto*. Partiendo de la definición del concepto de Estado de Derecho como Estado en el cual el poder está limitado por la ley, y en el cual los ciudadanos tienen garantías jurídicas y derechos subjetivos públicos de libertad, resulta que este concepto no es opuesto al de Estado de justicia, sino que más bien es un *prius* necesario a cualquier Estado de justicia aunque no sea suficiente, pues en este caso los valores de libertad y de certeza jurídica son valores de carácter ético.

Comprueba el autor su tesis en la concepción racionalista del Estado democrático fundado sobre la virtud, tal como lo imaginaban los ilustrados del siglo XVIII. Indudablemente tal tipo de Estado se basa sobre una exigencia ético-política, donde la "virtud" tiene la función de resolver el problema central del Estado de Derecho, o sea, poner la ley por encima del hombre, al fundar el sistema político en la soberanía de la ley. La "democracia jacobina" no tenía en sus concepciones profundas ese carácter totalitario que generalmente se le achaca, sino que plantea el problema del Estado de Derecho, tendiendo a limitar y controlar el poder gubernativo, así como a garantizar los derechos de los ciudadanos.

El profesor de Sassari, Nino Ciusa, presentó el tema *Stato di diritto e Stato di giustizia. Elementi di una problematica*. La expresión "Estado de Derecho" se actualiza, sobre todo en la traducción democrática liberal, mientras que "Estado de justicia" podría recordar la dogmática de las llamadas "democracias populares". En todo caso se trata de dos concepciones iusfilosóficas diferentes, si tenemos en cuenta las ideologías que influyen sobre tales concepciones, que producen posiciones antitéticas entre sí. Tal contraposición puede constituir una fecunda fuente de investigación filosófica, pues resulta claramente posible interpretar ambas expresiones en términos reconciliables dentro del marco de una superior visión armónica del Estado, donde el Derecho sea forma de la vida social ordenada y la justicia sea contenido de las finalidades sociales. El autor realiza esta concepción complementaria en una fórmula ampliamente conciliadora.

Stato, diritto, giustizia es el título del escrito presentado por Andrea

Galimberti. En toda interpretación de los hechos jurídicos se aboca en el problema de dos posibilidades, según que se subraye la irreductible multiplicidad de las fuentes y de los principios o se estime la inderogable exigencia lógica de unidad. Tal problema adquiere rango metodológico, dado que sólo puede ser resuelto distinguiendo claramente los dos niveles donde juegan independientemente tales exigencias opuestas. Esta dualidad resalta típicamente la noción de Estado y constituye la posibilidad de conocer conceptualmente el Estado de Derecho como un tipo de Estado peculiar.

La noción de Estado de Derecho se engarza de este modo con el concepto de justicia mediante el problema de su legitimidad. La justicia es una de las versiones en que el valor se diferencia. Lo que la caracteriza es que presenta la organización jurídica de la sociedad y sus conceptos como instrumento mediante el cual el valor se capta y se actualiza. La cuestión histórica respecto a la conexión entre los conceptos de justicia y de Estado de Derecho es delicada y compleja, pero sobre todo fundamental en la problemática de la vida social moderna.

Pío Marconi estudia el *Stato di diritto e Stato "professionale" nella dottrina sociologica*. La concepción del Estado social no agota la doctrina sociológica. En el área sociológica la doctrina del Estado acoge incluso los esquemas sindicales o sociales, además de los problemas más típicos del Estado de Derecho. La sociología del Estado es enormemente compleja. Si por un lado aspira a un tipo de Estado inherente a la socialidad, por otro se centra en el problema iusnaturalista de un Estado que sea tutor del individuo. El sociologismo y el normativismo son dos diferentes soluciones que aprecian de distinto modo ambos aspectos. El problema de la mediación entre Derecho y hecho (punto débil en la teoría de Duguit) se refleja en su doctrina del Estado como defecto en la conexión entre Estado y sociedad, originando contradicciones conceptuales entre factores inherentes a la realidad social unitaria.

El profesor de Pisa, Giuliano Marini, trató acerca de *Lo Stato di diritto kantiano e la critica di Hegel*. Estado de Derecho en sentido kantiano es el que pone como finalidad propia la garantía del coexistir y de la plena realización de los arbitrios individuales conforme a una trascendental ley universal de libertad. Un Estado de Derecho así entendido, por estar fundado en la pura razón, aparece en realidad como uno de los posibles Estados de justicia, o sea como el destinado a realizar el valor de la libertad, entendida en sentido abstracto y metahistórico. Tal concepción, que encuentra sus premisas en el pensamiento de la ilustración y en su sistematización kant-fichteana, se hace merecedor de las acusaciones de abstracción y formalismo que Hegel tuvo el mérito de formular con particular claridad en sus trabajos de su época de Jena. La denuncia del apriorismo especulativo, en cualquier forma y desde luego en la tomada por la filosofía hegeliana, tiende a contraponer frente a una racionalidad abstracta la concreta

racionalidad originada en la realidad histórica, que es una racionalidad ciertamente activa.

La comunicación de Renato Melis, de Roma, se titula *Otto tesi su Stato di diritto e Stato di giustizia*. El Estado de Derecho, tendente a abarcar bajo normatividad jurídica un área cada vez más extensa de relaciones, podría encontrar su realización en la proliferación legislativa. Pero sucede que esta inflación legislativa es causa, por el contrario, de incertidumbre, de parcialidades y de privilegios. Por otra parte, un régimen de autodisciplina presupone un pueblo políticamente adulto, una vez realizados múltiples esfuerzos de la sociedad para que los ciudadanos hayan adquirido la cultura y conocimientos, así como las prácticas de responsabilidad convenientes.

Siendo la multiplicación legislativa efecto de intervenciones del Estado tenderá a conseguir efectivamente el progreso de las igualdades, y consiguiente el Estado de Derecho tenderá a transformarse en Estado de justicia. Desde una concepción jurídica propia de la dogmática jurídica y de la teoría general, se avanza hacia las previsiones de los fines últimos del Derecho (orden, paz) que son efecto de la justicia. Pero en este punto aparecen las relaciones entre economía y Derecho. Si bien con la economía emergen los problemas de la adecuación de los medios respecto al fin, la elección condicionada por la escasez de los medios conduce a reflexionar sobre la peculiaridad de la situación del hombre, el cual, con su razón individualizada y concreta, se encuentra flotando entre el determinismo y el indeterminismo y tiene como mundo propio todo lo que puede ser, algo que las filosofías monistas que hasta ahora prevalecían han ignorado o conocido erróneamente.

Ernesto Molinari, de Génova, presentó un estudio acerca de *Stato di diritto e Stato di giustizia in Hume*. Aprecia el autor en Hume cierta alusión e incluso ambigüedad en su tratamiento de los problemas políticos y constitucionales. Ello se debe a que no acepta jerarquías definitivas de valores que se van sustituyendo históricamente en cuanto a la eficacia y extensión de la hegemonía en las concepciones sociales. Ello se debe a la insuficiencia sistemática de sus ideas acerca de la realidad política.

Adriano Paglietti, de Roma, disertó sobre el tema *Ancora sulla giuridicità como limite del potere: la distinzione tra Stato e non Stato*.

Refiriéndose al contenido de la norma fundamental del ordenamiento internacional, plantea el autor el problema de la relación entre Estado, Derecho y justicia llegando a la conclusión de que el ordenamiento estatal encuentra motivo de existencia en el contenido actual de la norma fundamental del ordenamiento internacional. No se pueden considerar Estados aquellos modos de convivencia caracterizada por la prepotencia de unos sobre otros basada en la violencia, desconociendo la titularidad de los derechos de una gran parte de los hombres sometidos a tal jurisdicción.

El profesor de Roma, Dino Pasini, trató acerca de *Stato assoluto, Stato di diritto e Stato di giustizia*. Considerado el proceso histórico

moderno, Estado absoluto, Estado de Derecho y Estado de justicia son tres momentos o fases fundamentales de la organización política que se encuentran siempre vigentes bajo aspectos renovadamente originales.

El Estado absoluto, como Estado sostenido por la fuerza, en contraste con una forma social carente de organización jurídica, representa ya una primaria forma fundamental de vida civil, si bien salida de la condición bestial de la guerra de todos contra todos. El Estado de Derecho, por estar limitado por el Derecho, consiste en instauración y mantenimiento de la legalidad formal, conteniendo certeza jurídica y aquella libertad subsiguiente a la certeza, en contraste con cualquier forma de arbitrariedad o de violencia que son típicas expresiones del Estado absoluto. El Estado de justicia, no entendido como Estado de justicia absoluta abstracta, sino de concreta justicia histórica, representa una forma más elevada y avanzada que el Estado de Derecho. Consiste en la integración de la legalidad formal con la justicia sustancial, o sea, con la legitimidad. Así, el Estado de Derecho se inserta en el Estado de justicia, o sea, en el Estado que realiza una aspiración concreta, histórica de justicia y en cuanto que es comprensivo del Estado de Derecho, así como éste lo es respecto al Estado absoluto, representa una forma más alta y humanizada del Estado. La relación entre legalidad formal, expresión típica del Estado de derecho, y justicia sustancial o legitimidad, expresión típica del Estado de justicia, no es otra cosa que la relación entre la forma legal y su contenido, entre el momento o elemento normativo, estructural formal y el funcional del Estado. Se tiene un Estado de justicia cuando el Estado de Derecho cumple aquellos valores, exigencias y tareas históricas concretas que la conciencia de una sociedad dada, en un tiempo dado, requiere que sean regulados normativamente. El Estado de justicia, como expresión más comprensiva, humanizada y civilizada del Estado, es expresión del grado de educación y madurez político-social-cultural de los componentes de una sociedad dada en un momento dado. Cuando estas tensiones y voluntades disminuyen, el Estado de justicia decae y se envuelve en las actitudes del Estado de Derecho e incluso en las de Estado totalitario. De aquí el fundamental problema de la preeminencia de la formación civil y jurídica de los componentes de una sociedad dada y, por ende, de la indispensable función educativa del sentido jurídico, como premisa condicionante de la formación, consolidación y potenciación de un Estado de justicia. El Estado absoluto es el Estado fundado en la fuerza, por encima no sólo de la justicia sustancial de la legitimidad, sino incluso de la legalidad formal. El Estado de Derecho, por su parte, es la organización jurídica en la cual la fuerza se normaliza y regula. De este modo la fuerza, por obra de la legalidad formal, se transfigura en poder político. A su vez el Estado de justicia, por insertar la legalidad en la legitimidad, representa la conversión del simple poder de la autoridad como fuerza ordenada normativamente, hacia la fuerza legitimada legalmente o hacia la legitimidad de la fuerza de las leyes. En conclusión, la democracia

sustancial del Estado de justicia—legitimidad—está en correspondencia con la democracia formal del Estado de Derecho.

Reginaldo Pizzorni, de Roma, plantea el importante problema de la *Giustizia storica, coscienza storica e diritto naturale*. La persona humana, con su dignidad de criatura razonable, lleva consigo, por ley de naturaleza, verdaderos derechos, originarios y autónomos, que no son ciertamente un producto de la evolución social o del reconocimiento por parte de la autoridad estatal. Es la ley o derecho natural que constituye nuestra propia naturaleza. En cuanto que nuestro ser participa del ser de Dios, también nuestra racionalidad participa de la ley de Dios.

Los principios de este derecho natural no pueden ser minimizados ni exagerados. No deben ser entendidos como abstractos principios formales puestos por la mente pensante, sino como principios generales prácticos que forman un orden objetivo, que tienen un contenido determinado y obligatorio en cada hombre.

No se trata de un simple formalismo o de abstracciones vacías. Tampoco debemos contentarnos con una justicia histórica o con una conciencia histórica, que nos dejarían en el positivismo jurídico y en el relativismo histórico que son la negación y la ausencia de la filosofía del Derecho, sin posibilidad de instalarnos en afirmaciones necesarias que puedan iluminar y dirigir las nociones que trascienden a la experiencia. En tal caso todo derecho legal, hasta el más infame, sería reconocido como obligatorio en cuanto que estuviera formal y correctamente producido por el Estado. Nos deberíamos entonces contentar con la juridicidad extrínseca. Es el argumento de la *reductio ad Hitlerum* vivido en décadas pasadas. Con aquellos criterios estaríamos en el historicismo de Croce, donde todo se justifica, o mejor donde nada requiere justificación ni condena por atribuir a la angustia o a la ignorancia de los pueblos las modalidades de su actuación o de su pensamiento.

Es inútil fiarse plenamente de la justicia histórica o de la conciencia histórica, dado que son siempre simples hechos, y el simple hecho no puede aclarar la razón íntima de la moral y del Derecho que constituyen valores. Si la moral y el Derecho no son criterios absolutos para juzgar los hechos, es que no hay moralidad ni Derecho. Desde estas doctrinas hasta las tesis de que la historia tiene siempre razón, y que la justicia se identifica con el éxito, no hay más que un paso corto y casi inevitable. Pero con esto no se puede apelar a la historia como instancia última. La razón histórica verifica, pero no justifica. Nos dice sólo la facticidad, pero no la valoración del Derecho, que sólo puede ser examinada desde una reflexión total en un nivel filosófico, o sea, por el juicio del Derecho natural.

Este Derecho natural no está reducido a un puro principio formal, sino que es comprensivo de un determinado contenido, de una serie de prescripciones precisas, válidas como normas para todas las relaciones intersubjetivas o sociales, nacionales e internacionales, radicadas

en la naturaleza humana y que tienen en el Creador mismo su justificación suprema.

Filippo Puglisi, de Catania, expuso su comunicación *Stato di diritto e Stato di giustizia: Dialettica e problematicità*. Históricamente se producen hechos tensionados entre la legalidad y la justicia. ¿Es justo todo lo que es legal, o lo legal puede alguna vez ser injusto? De aquí la importancia de los problemas del Estado de Derecho y del Estado de justicia, en cuanto a su conciliabilidad o su respectiva preponderancia.

La posición entre el Estado de Derecho y el Estado de justicia es dialéctica. La legalidad es el medio que resiste a una justicia absoluta, pero también por ello es la garantía de su limitada realización. El Estado no puede guiarse solamente por la legitimidad o por el Derecho entendidos aisladamente, sino por la síntesis histórica de ambos.

El profesor de Siena, Goffredo Quadri, trató sobre *Lo ius rapinae dei "Fasti" di Ovidio*. El individuo reacciona frente al mundo, respecto al cual se halla afectado por un originario complejo de inferioridad, mediante una actitud que tiende a sustituir esta situación de inseguridad por otra situación de superioridad y seguridad, mediante la cual se constituya en personalidad. Pues la lógica humana no puede dejar de ser lógica social, y así el Derecho aparece principalmente como prestigio social del poder.

Es de particular importancia a este propósito la lectura de los *Fastos*, de Ovidio, donde el concepto de *ius* surge con matices esencialmente religiosos, relacionado con el matiz místico que lleva consigo la idea de justicia. El Derecho está genéticamente unido a la religión, pues la conexión ética solamente ha podido aparecer posteriormente en una fase más avanzada del desarrollo de la conciencia. La expresión *ius omne*, tantas veces repetida en Ovidio, indica el Derecho como Derecho total y entero, no atenuado, que pertenece, sobre todo, a los dioses, el cual no tiene límites y que se configura también como *ius rapinae*, por contener también un *posse nocere*.

En la civilización de la conciencia popular, la exigencia de la seguridad común ha atenuado esta vigencia absoluta, prohibiendo a los ciudadanos llegar a las manos, así como instituyendo el matrimonio. Pero las instituciones concretas, que son derechos regulados por las leyes, no son el *ius divinum*, anterior incluso al Derecho natural, por consistir en el poder y en el prestigio de lo absoluto por encima de los grupos humanos.

Arialdo Salemi defiende una interesante postura con su comunicación *Stato di diritto e Stato di giustizia si inveranno nello Stato educativo*. Al considerar que Estado de Derecho y Estado de justicia se configuran, en el plano conceptual y en el histórico, dentro de una relación de antítesis recíproca, aparece la obvia conclusión de buscar una síntesis dinámica de ambos.

Esta síntesis, asimilando la complementariedad de los factores positivos de cada uno de los dos conceptos respecto a los del otro, debe-

ría descubrir un entramado que, por implicar los dos aspectos necesarios de la propia realidad, revelase la continuidad y eficiencia de dicha complementariedad, incluso en el campo práctico, al superar automáticamente los obstáculos naturales de un repliegue sobre sí mismo de cada uno de ambos aspectos.

El concepto estructural que se presenta apto para resolver las aporías es el de *educación*, proceso que por su naturaleza incluye en sí tanto el deber ser como el ser. En la educación, de cualquier modo que se la mire, tanto en el plano individual como en el colectivo, hallan plena y racional satisfacción tanto la exigencia conservadora propia del Estado de Derecho conocido en la experiencia histórica, como la exigencia progresiva y mesiánica del Estado de justicia.

El Estado educativo, al menos en este aspecto estructural, presenta las ventajas de manifestar, además de los factores jurídicos, los factores metajurídicos que en su composición constituyen la naturaleza integral del Estado.

Leonardo Santoro estudia el sentido general del proceso *Dallo Stato di diritto allo Stato di giustizia*. En todo tiempo el Derecho positivo ha concretado su propia idea de justicia y por ello no hay un Derecho contrapuesto a justicia, sino una justicia actualizada como Derecho.

Ocurre de este modo un proceso que permite al Derecho, a través de los factores históricos de civilización indispensables como valores de vida humana, existir como justicia y desenvolverse gradualmente conforme a una ley natural de proporción.

Mas la justicia que coincide con el Derecho es la parte realizada concretamente del ideal absoluto de justicia, pero no todo el ideal de la justicia. Este proceso de concreción ha de seguir el curso posibilitado por las necesidades de los tiempos y por la comunicación de las técnicas económicas, políticas, sociológicas y morales con las técnicas jurídicas. La evolución del Estado de Derecho hacia el Estado de justicia solamente se puede realizar en un proceso de maduración histórica y de acuerdo con la evolución de los restantes elementos de la vida colectiva.

El profesor Itálico Liberio Troja expone *L'ideale di giustizia nell'evoluzione dello Stato*. En la relación teórica de Estado y justicia, un Estado justo o de justicia está fuera de la realidad y sólo puede aparecer como ensueño o como esperanza. El ideal de justicia se ha venido enriqueciendo progresivamente en el curso de la historia y ha obligado al Estado de Derecho a evolucionar sin interrupción. Desde el Estado renacentista, con su afirmación de autoridad, se pasa a las diversas formas del Estado de Derecho, con su afirmación de la libertad dentro del Derecho. Nuevos ideales transforman esta concepción en la del Estado de bienestar, y, por último, la interpretación marxista da origen a la legalidad socialista. Puede apreciarse, quizá, en este último, una inversión del camino de la Humanidad, por provocar una intervención mayor de la autoridad estatal en el ámbito individual. Mas reconociendo que existen necesidades humanas que favorecen tal interven-

ción, el autor concluye la urgencia de establecer algún equilibrio entre los dos términos de autoridad y libertad.

Antonio Zanfarino, profesor de Florencia, presentó la comunicación *Stato di diritto e società*. El principio constitutivo del Estado de Derecho está alejado de los extremismos de poder-egoísmo y de poder-eticidad. Su significación deriva de luchar contra el absolutismo tanto como contra el universalismo del poder político. Históricamente se puede concretar en varias características.

Actividad social y actividad estatal no se encuentran en posición de identidad, ni la sociedad puede entenderse como mera derivación de los preceptos de la voluntad hegemónica del Estado.

Sociedad y Estado forman una relación sustancialmente fundada en un criterio de recíproca exigibilidad. Dentro de tal conexión la sociedad tiene, sobre todo, el fin de promover y renovar experiencias e intereses, y el Estado el fin de normativizar los fines que la sociedad le presenta.

El fin normativo del Estado presupone una exacta interpretación de los fines sociales que deben ser garantizados por tal seguridad. Por tanto, el orden normativo que cualifica de algún modo la realidad social no puede inventar y predeterminar integralmente los deberes de los ciudadanos.

Por otra parte, la sociedad, que debe hacer valer sus derechos frente al Estado, no se reconoce competente para distinguir con claridad en sus propias experiencias y reconoce al Estado la función de separar lo esencial respecto a lo contingente, dando plenas garantías legales a aquellas experiencias capaces de constituir medidas históricas de justicia.

El Estado de Derecho implica la existencia de un concreto pluralismo social precisamente para permitir a la sociedad la renovación de sus fines. La sociedad que el Estado de Derecho regula y valora es una sociedad dinámica, configurada democráticamente por la representación y expresión del pluralismo social que constituye su íntima estructura real.

Giovanni Zizak resumió, a su vez, la comunicación *Iustitia fundamentum regni*. En la función del Derecho es natural una finalidad de justicia, como es esencial una disposición imparcial del juez, requiriendo una victoria sobre el egoísmo junto a un incondicionado amor por la verdad. Esto constituye la moralización interior del saber, engendrando una tendencia hacia el bien común, implicado en los principios de colaboración y solidaridad social.

Los primeros mandatos de la ley son la justicia, la misericordia y la lealtad.

La disciplina interior del espíritu lleva hacia un absoluto: la común unidad del espíritu humano, que ni es una abstracción ni una fórmula mágica. Se requiere una apreciación imparcial en búsqueda de lo realmente exacto, haciendo compatible todo lo que en el Derecho es contingente y mudable en un desarrollo ordenado y pacífico, y haciendo duradero el proceso social sin inmovilizarlo.

A. S. T.

EL DERECHO NATURAL Y LA FILOSOFIA DEL DERECHO EN EL XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

EL MINIMISMO DE LAS TENDENCIAS IUSNATURALISTAS ACTUALES

I

1. *Consideraciones generales.*

No cabe duda de que en los últimos cincuenta años se observa un alza en la preocupación por los temas de Derecho natural (1). Estamos, pues, ante un máximo en el interés e incluso en la afirmación de su realidad. Y, sin embargo, esa afirmación resulta tímida si se compara con la solidez que tuvo ese Derecho natural en las épocas confiadamente afirmativas del mismo. La afirmación actual es desconfiada. Es una inquietud de búsqueda antes que una franca resolución a su favor. Quienes hablan de Derecho natural hacen más bien Filosofía del Derecho. El resultado de esta situación es lo que tenemos en cuenta al hablar de un iusnaturalismo minimista.

Deseo considerar este punto en relación con las ideas y discusiones ofrecidas en el último Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México, entre el 7 y el 14^o de septiembre de 1963.

En otro lugar he ofrecido una descripción de conjunto de la asamblea (2). Aquí voy a ceñirme a los aspectos que dan hacia el campo

(1) Como exponente del interés por el tema del Derecho natural puede servir la obra *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, herausgegeben von Werner MAIHOFFER, Darmstadt, 1962, XII-644 pp. "Der Band enthält eine Sammlung deutschsprachiger, unselbständig veröffentlichter Abhandlungen aus der Naturrechtsdiskussion der Jahre 1945-1960" (p. IX). Incluye 31 colaboraciones de las más prestigiosas firmas en materia de filosofía jurídica, completadas por 40 páginas de bibliografía, que amplían la información sobre libros y artículos aparecidos dentro y fuera de Alemania acerca del mismo asunto. El capítulo relativo al "renacimiento del Derecho natural" constituye un tópico bibliográfico en nuestra hora. Otra cuestión es la de determinar el alcance con que se entiende ese renacimiento y la significación que se le da. Este es el punto que aquí intentamos subrayar partiendo del modo que tuvo de manifestarse el problema en el Congreso de Méjico, que tomamos como centro de la discusión.

(2) Cfr. S. ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.: *XIII Congreso Internacional de Filosofía*, en *La Ciudad de Dios*, 177, 1964, pp. 111-121. En esta nota hacemos

jurídico. Sin tratarse de un congreso de juristas, estuvo suficientemente representada en él la temática filosófico-jurídica. Uno de los simposios especiales se dedicó al Derecho natural y la Axiología.

Venían propuestos a la discusión estos dos capítulos: 1) "El tema del hombre". 2) "La crítica de nuestra época" (3). En relación con ellos, y sin que estuvieran ausentes las aportaciones teóricas, fue de notar el predominio visible del interés práctico. Los filósofos allí reunidos parecieron preocupados por todo lo que fuera indicio orientador o medio transformador de la vida, sin que, por supuesto, estuviera ausente la desinteresada contemplación. La atención prestada a la práctica es lo que hace que la reunión tenga especial interés para el jurista.

Por otra parte, los dos temas señalados suscitan especial atención dentro de la filosofía. La cuestión filosófica fundamental es hoy la del hombre. Pero la cuestión del hombre difícilmente puede ser tratada si no es dentro del orden y dialéctica sociales. La historia tiende a interpretarse como el esfuerzo de liberación de la naturaleza realizado por el espíritu. El resultado de ese esfuerzo es la cultura. Y el soporte de la cultura es la sociedad organizada. De este modo, el hombre en libertad o, lo que es lo mismo, el hombre humanizado, necesita organizar ese mundo de lo humano para sostenerlo y sostenerse en él. Pero la organización le envuelve en una trama de vínculos que significan una nueva especie de necesidad al margen de la primera necesidad natural. La historia ha conseguido que el arte se imponga a la naturaleza. El hombre es humano eligiéndose más allá de la naturaleza, exento respecto a ella. El Derecho es una de las invenciones del arte, utilizado por el hombre como medio para conquistar su específica vida humana. Entendido el mundo del hombre como mundo del espíritu, de la cultura o de la libertad, lo humano deja de estar sustentado en la naturaleza. Sin embargo, un Derecho válido para el hombre en cuanto hombre—universalmente válido—, es lo que se sigue denominando Derecho natural. Esa expresión, trasladada al ámbito de la mentalidad contemporánea carece de sentido, incluso envuelve una contradicción. Sin embargo, por respeto a su abolengo en la historia, sigue utilizándose, no sin que sea fuente de muchos malentendidos, como hemos de ver en seguida.

Volviendo a la temática del Congreso, el capítulo relativo al hombre trajo a primer plano categorías de trascendencia jurídica, como las de persona y libertad; así como el de la cultura puso de relieve las de coexistencia, orden y paz. Precisamente la tensión entre esas dos series de categorías, que se resume en la tensión entre individuos y comunidad, apareció con insistencia en los debates. Las actitudes ante ella se escalonaban entre dos polos, por lo demás clásicos, de atracción: llamaríamos

una reseña general de las actividades de la asamblea. Puede tenerse en cuenta para considerar aquí el capítulo especial relativo a la filosofía jurídica.

(3) Los temas y programa de desarrollo del Congreso pueden verse en el primer tomo de las Actas correspondientes: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía* (México, D. F., 7-14 de septiembre de 1963). I, *Comunicaciones Introductorias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. VII-VIII. Véase la reseña aludida en nota 2, pp. 111-113.

a uno de ellos humanístico-moral y al otro técnico- jurídico. En sus formas más definidas esta oposición estuvo representada, de un lado, por el marxismo, con su nuevo ideal de hombre comunista sacrificado a una idea; del otro, por el neopositivismo, con su ideal del hombre burgués administrador de todas las cosas a su servicio.

Parece que todas las posiciones persiguen idénticos fines de coexistencia y de justicia, de orden y de libertad. Pero los persiguen desde ángulos opuestos. En un caso, a partir de la instauración de un orden nuevo, del que vendría a resultar la justicia; en el otro, a partir de la justicia, sobre la cual se confía instaurar el orden. La eterna cuestión de primacía entre fines y medios, autoridad y libertad, comunidad y persona, queda planteada a nivel de los problemas de nuestro tiempo. Vamos a insistir por un momento, y en primer lugar, en este punto, dejando para después las aportaciones directas que sobre el tema filosófico-jurídico ofreció el Congreso.

Entre los asistentes dominaban los representantes del mundo liberal, pero no escasearon los provenientes de medios socialistas. Simplificando las cosas, se diría que, entre época y hombre, el lado liberal insistió en definir la realidad y la conducta práctica del mundo de hoy en función de la persona; mientras que el bloque socialista daba preferencia a la historia. En un caso se invocaba como bandera la libertad, mientras en el otro predominaba la invocación a la paz (4). Libertad y paz han de entenderse aquí ya en un sentido mínimo: por libertad se quiere decir exención; por paz se quiere decir acatamiento; formas negativas de esas dos realidades. Con ello, la antítesis eterna entre el orden y la vida queda una vez más confirmada.

Esto significa que las dos clásicas tendencias de la Filosofía del Derecho, tanto respecto al sujeto del mismo, como respecto a sus fines, siguen vigentes según una fórmula actual: subjetivismo jurídico y objetivismo jurídico son aquí representados por liberales y marxistas.

Cuando se insiste en la libertad como sustancia de los derechos se teme un Derecho que convierta a los individuos en puros "personajes" —actores— de un papel delegado. Están aún demasiado cerca las experiencias totalitarias, para las que el pueblo, como ente total, era sujeto y portador de toda justicia. Aunque la insistencia en este punto no tiene un mero sentido de pasado. Se advierten ahí las reservas ante órdenes de vida, como el socialista, que, con recursos menos positivos, llevan a la solución totalitaria.

Cuando, por el contrario, se insiste en la sociedad como autor y agente de los destinos históricos se teme de un hombre dejado a su egoísmo, inclinado a erigir las situaciones de privilegio en Derecho sancionado y a llamar a los abusos de fuerza libertad. Tampoco quedan lejos en este punto las experiencias liberales con su corte de injusticias.

En sustancia, la cuestión planteada estriba en determinar cuál sea el auténtico "estado de Derecho", dónde haya que buscar los criterios

(4) Cfr. ALVAREZ TURIENZO: *XIII Congreso Internacional de Filosofía...*, pp. 114-118.

para instituirle y las razones para justificarle. Este problema tiene larga historia. El estado opresor que dogmatiza Platón, dominante entre los antiguos, no parece que se haya superado con el estado redentor que presumen Locke o Kant. Los partidarios de Platón han seguido existiendo, ante la experiencia de que el adecuado correctivo del despotismo no puede serlo la anarquía. Así, pues, "la disputa en torno al Derecho subsiste" (5). En esa disputa late una perniciosa confusión relativa al significado del Derecho natural, derivada del doble posible concepto de naturaleza: naturaleza como potencia o voluntad ciegas y naturaleza como realidad que se conduce según exigencias ordenadas. Es la confusión creada por autores como Hobbes, que lleva a la separación entre *ius* y *lex*; donde *ius* es la expresión de un poder desnudo, mientras *lex* cae del lado de un orden puramente discrecional (6). El uso que ciertos regímenes del presente han hecho del Derecho natural ha contribuido a afianzar la confusión, y con ella la suspicacia en torno a él (7).

En el practicismo que domina los intereses mentales de hoy se cuenta en exceso con la buena voluntad. En gran parte de lo que se habla y de lo que se escribe se advierte que, en definitiva, los contenidos resultan indiferentes. Los contenidos son medios "para", fácilmente cambiables por unas monedas. Se echan de menos posiciones teóricas rigurosas y compactas. Eso que hoy se llama "diálogo" es lo contrario de una posición teórica de ese tipo. Sin buena voluntad es imposible hacer la vida de hecho; pero con sólo buena voluntad es imposible fundamentarla de derecho. También en el Congreso mejicano abundó la buena voluntad. Me temo que no sea esa la disposición adecuada, al menos suficiente, para auténticos hombres de pensamiento. Buena voluntad es la disposición práctica mínima para organizar la convivencia. No que el pensamiento sea fruto de la mala voluntad; no se trata de voluntad, ni buena ni mala. Piensa mejor quien sirve a la mente con desinterés, con claridad y rigor. Cuando los congresistas hablaban de libertad o de paz era, por lo común, para arbitrar recetas, más que para esclarecer ideas. Yo entiendo que esa puede ser la disposición adecuada entre políticos para organizar la vida práctica; pero no entre filósofos, cuya misión sigue siendo la de entender contemplativamente la realidad. El practicismo dominante en la vida actual de que antes hablaba ha minado en unos y en otros la firmeza dogmática. Y así ocurre que los que se llaman intelectuales se crean en la misión de arreglar al mundo, precisamente cuando los prohombres de la política se reúnen acá y allá a dar el espectáculo de una no común preparación en el manejo de teóricas sutilezas mentales.

De todos modos, en el Congreso se tocaron cuestiones clásicas en relación con los temas de Filosofía del Derecho; por ejemplo, sobre el sujeto y los fines del mismo. En cuanto al sujeto, las respuestas se orde-

(5) *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. IV, La Crítica de la época*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. 358-359; *ibíd.*, p. 360.

(6) *Ibíd.*, p. 360.

(7) *Memorias...*, XXI, p. 208.

naban en estas dos direcciones: El Derecho protege, encauza y realiza las libertades; por tanto, es intérprete de las mismas. O, al contrario, se erige en liberador. La cuestión se concreta en saber si la persona es el centro de la vida en sociedad o es la sociedad el centro de la vida personal.

Al ver que se insistía en hablar del espíritu en relación con la vida humana, el profesor marxista Mitin solicitó una intervención fuera de programa para advertir que no bastaba contar con el espíritu para crear condenado el comunismo. El espíritu, según su sentir, no hay que tomarlo como una realidad dada que exista y se desarrolle desde sí misma: no hay sujetos espirituales. Pero sí hay lo espiritual—espíritu objetivado—; aunque justamente para que lo haya es preciso proporcionarle condiciones de existencia, que no son otras que las que brotan de una adecuada administración de la materia. El materialismo sería, pues, la única posición capaz de ofrecer las bases para un espiritualismo realista. Y, consecuentemente, sólo se ofrecerá espacio a la libertad ofreciendo a los hombres condiciones de vida liberadoras. Gracias a la materia llega el hombre al espíritu, como gracias a la liberación llega a la libertad. El todo social es aquí antes que las partes; así como el instrumento liberador crea la verdadera libertad. El Derecho es un instrumento de orden y ese orden es el que implanta la justicia.

Expresión de las posiciones contrarias en este punto será este doble testimonio que sacamos de las *Actas*:

“El marxismo militante, siendo ateísmo en principio y dogma inquebrantable, se ha acreditado, además, como una fuerza histórica de primer orden y de una eficacia explosiva. Ufanándose de ser basado, como opina, sobre el pensamiento moderno de las ciencias naturales, se estima superior a toda reflexión integral del ser humano y se pone en antagonismo radical contra la vaga posición solamente facultativa y repugnante a todo serio compromiso, que confiesa la mayoría de los pensadores en los países llamados libres. El marxismo militante opina que el hombre debe sacar estrictamente todas las consecuencias de su filosofía atea que se estima probada como verdadera; no admite la mínima duda, no admite cualquier escepticismo... Frente a esa intolerancia fanática y siempre militante de los pensadores marxistas nos asombra la indolencia de los pensadores llamados “antimarxistas”, quienes ampliamente confiesan un indiferentismo, hasta un agnosticismo, de quilate indefinible que los hace arredrarse ante toda decisión seria y que las más veces los rinde completamente incapaces de actuar eficazmente sobre un cambio del clima ateo de la cultura moderna.

Rebus sic stantibus, no hay de extrañarse tampoco de que la cultura de los países del Occidente llamados aún cristianos, a menudo viene siendo aceptada por las naciones jóvenes de los otros continentes de una manera que prescinde casi de todo germen cristiano, limitándose a aceptar la sola cáscara técnica... Los nuevos horizontes abiertos por la física atómica parecen haber multiplicado el tremendo peso de estar abandonados a un ignoto e incomprensible destino y haber enterrado

para siempre jamás el mito del superhombre. "Matar al hombre en el hombre": he ahí el orden de batalla de los pacifistas modernos...

Conforme con el concepto del *hombre autónomo* el *humanismo* es sinónimo del *existencialismo ateo* (cfr. J. P. Sartre); según el concepto riguroso del *hombre teótrofo* el *humanismo* es sinónimo de un "movimiento antropocéntrico *prácticamente ateo* que coloca el centro del hombre en el hombre mismo" (cita a L. E. PALACIOS, *El mito de la Nueva Cristiandad*, Madrid, 1952), y de acuerdo con el concepto del *hombre teótrofo* el *humanismo* principalmente se basa en la conquista de la libertad y en el acatamiento de la persona humana en una comunidad orgánica" (8).

Este pasaje señala la tónica de las actitudes occidentales, apuntando a la indecisión de las mismas, con lo que se favorece, de una parte, la imitación superficial de su cultura de medios, pero sin ofrecer una doctrina con valor de sentido total para la vida; de otro lado, deja libre el camino para que se impongan ideologías más consistentes, defendidas con fe dogmática y propagadas con ímpetu militante. El tono de una ideología como la marxista presenta este otro perfil:

"El tema de la "despersonalización" o "masificación" es otro de los grandes temas de la crítica de la época al uso. Pero aquí también lo verdadero se trueca en ideología o mitología. De acuerdo con una concepción muy extendida el hombre-masa, el Don Nadie, producto de la sociedad industrial—capitalista o socialista—se rebela contra la existencia auténtica (Heidegger) o la minoría egregia (Ortega y Gasset) La influencia de este hombre-cosa se traduciría así en el proceso de despersonalización o masificación—reducción del hombre a la condición de factor impersonal—característico de nuestro tiempo. El hombre auténtico tendría que reconquistar esa autenticidad no en su acción colectiva, como ser social, sino en el repliegue sobre sí mismo, en su interioridad, de espaldas a la realidad social y, por tanto, a la lucha política, social, revolucionaria.

El fenómeno de la despersonalización o cosificación se da efectivamente en la sociedad capitalista... La existencia humana, la del trabajador, se cosifica o enajena cuando éste no realiza sus fines, sino los fines de otro; cuando trabaja no por una necesidad vital de humanizar y humanizarse a sí mismo, sino por una necesidad exterior de subsistir; cuando no se reconoce como ser humano en sus productos y éstos se vuelven contra él; cuando él mismo como fin se degrada a la condición de medio para producir plusvalía y, por tanto, cuando se vuelve mercancía, cosa. Este tipo de despersonalización o cosificación es esencial al capitalismo, ya que sin ella el capitalismo verdadero sería inconcebible. El capitalista sólo puede afirmarse como tal en la medida en que degrada al trabajador a la condición de mercancía, de cosa. Pero el obrero no puede tener interés alguno en permanecer en esta condición

(8) Ivo HÖLLHUBER: *La cita del hombre moderno consigo mismo*, en *Memorias...*, II, *El problema del hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. 178-179. El texto figura en castellano en las "Actas".

de cosa y de ahí que luche por liberarse de la explotación capitalista que le mantiene en esas condiciones antihumanas. El obrero sólo puede liberarse de la cosificación de su existencia en la medida en que, tras de adquirir conciencia de ella, y de su misión liberadora, lucha por destruir las relaciones sociales que le niegan como ser humano. La raíz de esa despersonalización no está por ello en la técnica o en las formas peculiares que en nuestro tiempo adopta el desarrollo industrial, sino en unas relaciones sociales determinadas. Destruídas esas relaciones y socializados los medios de producción, desaparece la razón económico-social de la cosificación o despersonalización. Ello no quiere decir que, después de destruirse las relaciones capitalistas y, sobre todo, en la etapa de la construcción de la nueva sociedad socialista, no puedan darse fenómenos de despersonalización.

La sociedad capitalista es “despersonalizadora” por esencia; la conquista de la verdadera personalidad individual ha de lograrse en la sociedad socialista, en la unidad del individuo y la comunidad. La verdadera individualidad no es la del hombre que ve la sociedad como algo enajenante por esencia y se refugia por ello en su “interioridad”, sino la del hombre que, como ser social, sólo se afirma a sí mismo en la medida que afirma su naturaleza social. La individualidad que predica el individualismo burgués es la individualidad abstracta del hombre que se ve desgarrado a sí mismo como hombre concreto y ciudadano, y con una doble vida pública y privada. Pero la liberación del hombre de nuestro tiempo no radica en esta mutilación de su existencia, sino en su vinculación como individuo con la sociedad, la cual, de este modo, no es ya algo que los trascienda y aplaste, sino la condición necesaria para su propio desenvolvimiento individual.

La crítica de la época actual resulta, así, una crítica del hombre concreto, que vive en la época de transición del capitalismo al socialismo” (9).

Conforme puede advertirse el marxista sienta las bases de un nuevo humanismo a partir de la realidad y acción en el todo histórico. A esta luz el burgués destruye su humanismo al entregar al hombre en manos, sin otro horizonte, de su propia libertad. Una auténtica “muerte del hombre en el hombre”. El concepto de libertad y el mismo de persona terminan siendo algo equívoco.

De igual modo podríamos adentrarnos en las intenciones de la mentalidad del presente a través del concepto de paz. También la paz puede tomarse en dos sentidos: o como manifestación del orden—paz en activo—, o como resultado de la fuerza—paz impuesta, pasiva.

Como definió San Agustín, paz es “la tranquilidad en el orden”, siendo el orden “la disposición de cada cosa en su lugar” (10). Esta definición de orden concuerda con lo que Platón entendía por justicia (11). De forma que una paz plena y viva envuelve todos los fines

(9) Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Mitología y verdad en la crítica de nuestra época*, en *Memorias...*, IV, pp. 309-310.

(10) Cfr. SAN AGUSTÍN: *De civ. Dei*, XIX, 13.

que puede proponerse el Derecho. La otra paz, la condicionada a la fuerza, es simple negación de perturbaciones. La paz perfecta sería, en este caso, la de los muertos.

Cuando hoy se habla de libertad en sentido liberal se alude a la libertad mínima del exento en relación con una instancia exterior. Paralelamente, cuando se habla de paz en sentido pacifista, se toma en el alcance mínimo—"irenista"—de evitación de la guerra. Esa paz puede albergar todas las desarmonías pensables dentro de eso que se denomina "guerra fría" (12). Semejante paz arguye un desesperante escepticismo sobre las posibilidades de relación entre los hombres (13). Queda esto muy distante de la paz plena, que habría de entender como resumidora de los fines atribuibles a la realidad del Derecho: la justicia, el bien común, la seguridad, la libertad... Esa paz mínima relega todos esos fines al plano privado, considerando como objetivo de la organización civil apenas el programa de no matarse unos a otros. Sin duda aquí procura proteger lo urgente, que por su puesto es lo primero que tiene que ser protegido. Pero la obsesión de lo urgente está haciendo perder sentido en todos los sectores de la vida para lo egregio y calificado. Los valores tradicionales que no han sucumbido a la acción corrosiva de nuestra vida en crisis se mantienen por eso a presión mínima.

El Derecho, en cuanto ordenamiento positivo, tiene cada día una vigencia y eficacia más técnicamente controladas. Pero cada día también la justificación de ese Derecho se ha de contentar con alegaciones menos consistentes. El minimismo que hemos advertido en los problemas particulares relativos al sujeto del Derecho a sus fines se advierte también cuando se trata de su fundamentación. Este punto lo veremos concretamente al hablar de las comunicaciones relacionadas directamente con el Derecho natural, en que vamos a entrar.

Antes de pasar a ellas señalemos otro punto que confirma la desgana escéptica que recorre el mundo occidental y que hace que sea precisamente en él donde el minimismo de todos los valores se esté haciendo connatural. Nos referimos al hecho de que Occidente mismo es una designación de contenido mínimo. Apenas sí se encontraría un rasgo positivo capaz de definir su realidad. Occidente es un conglomerado heterogéneo que como único rasgo común tiene el de oponerse al "bloque oriental". Lo que entendemos por "bloque oriental" es algo compacto y unívoco. Pero Occidente existe tan sólo en cuanto se opone a ese bloque (14). Cuando se han perdido las instancias sólidas de convivencia y unidad se recurre a arbitrios mínimos, tales como tolerancia y diálogo. No se trata de desestimar esos arbitrios. Pero de nuevo nos encontramos ante lo urgente, ante el mínimo sin el cual sería imposible subsistir. Aunque sería una equivocación grave pensar que en categorías semejantes se contienen los valores más altos que el hombre pueda

(11) PLATÓN: *Rep.*, IV, 10, 433a-b.

(12) *Memorias...*, I, pp. 178, 207.

(13) *Ibid.*, p. 185.

(14) Cfr. GUSTAV WETTER: *La tension entre Orient et Occident philosophiquement considérée*, en *Memorias*, IV, p. 391.

apetecer. La insistencia en esos valores es algo propio de mentalidades escépticas, destinadas a ser barridas sin dejar rastro por la acción de un pensamiento o programa cualquiera que se presente con pretensiones de solidez. Es imprescindible comenzar por escucharnos; pero no basta. Se requiere llegar a firmezas que sea preciso acatar. Si no se descubren instancias que revistan el intrínseco valor de lo acatable en sí, ya vendrán instancias que se impongan de modo forzado. No podemos evitar esta consideración a la vista del ningún empuje, del ruin poder de captación que suscitan consignas como las de libertad o paz no sustentadas en un verdadero orden teórico afirmativo, sino en la simple buena voluntad. La paz mínima que se nos ofrece contiene apenas la exclusión de la guerra, y lo único que postula es algo así como vernos libres de la decisión de generales imperialistas. Como la libertad mínima en cuestión apenas es otra cosa que la protección frente a los otros de la esfera de la vida privada. Y, en general, la justicia es también la virtud mínima que excluye apenas la existencia de rateros y de piratas.

Preguntado el filósofo Jean Wahl (15) por el influjo de su filosofía en la vida social responde: "No creo que mi filosofía tenga una influencia sobre la vida social, ya sea para bien o para mal de la sociedad." Lo que no le impide ver que sus discípulos la utilizan en la política o sorprenderse de que los marxistas reconozcan "en el existencialismo una visión útil y necesaria" en relación con sus propósitos. Así como reconoce que hay otras filosofías influyentes sobre la sociedad: en dirección positiva, Locke; en dirección negativa, Nietzsche. Frente a esta abstención de Jean Wahl, el comunista cubano J. Antonio Portuondo (16) se define con perfecta claridad: "Estimo que la filosofía debe desempeñar en la vida social contemporánea un papel semejante al de la política. Quiero decir que en nuestro tiempo..., la filosofía se presenta menos como una explicación de la realidad que como un intento de transformarla. Así la tarea del filósofo se aproxima a la del político." Y todavía la opinión de Norberto Bobbio (17) que, entre los extremos anteriores, representa de modo perfecto el minimismo a que venimos refiriéndonos: "La tarea de la filosofía en la vida social es mantener abierto el diálogo entre las diferentes ideologías, ayudar a los hombres a comprenderse liberándolos de los mitos, viejos y nuevos, hacer triunfar el espíritu de la tolerancia y del respeto recíproco sobre el de la violencia y el atropello. Por eso la filosofía no debe ser confundida con las diversas ideologías: debe tender hacia la superación de todas las ideologías en una continua búsqueda de valores universales. Concibo la filosofía más como una actitud del espíritu que como una concepción total del mundo. Es la actitud de quien hace una llamada a la

(15) Cfr. Hugo HIRIART, y Héctor FLORES: *Tres filósofos nos hablan de la Filosofía y la vida social*, en *La Gaceta* (Publicación del Fondo de Cultura Económica), México, año X, núm. 110, octubre 1963, p. 3. Recoge las respuestas a una entrevista.

(16) *Ibid.*

(17) *Ibid.*

razón para oponerse a cualquier dogma que engendre conformismo e intolerancia. El marxismo es una ideología.”

Juzgamos ocioso comentar estas contestaciones. Son enormemente ilustradoras para el filósofo en general y para el filósofo del Derecho en particular. Y así pasamos a la segunda parte, en la que nos volveremos a encontrar de nuevo concretamente con Norberto Bobbio, como prototipo de un iusnaturalismo minimista. Los tres filósofos aludidos participaron en la asamblea de Méjico y sus declaraciones están hechas con ocasión de ella y en función de los problemas allí debatidos.

II

2. Consideración especial del tema iusnaturalista.

En esta segunda parte presentamos el resumen de las ponencias discutidas en el simposio sobre Derecho natural y Axiología. Estuvieron a cargo de los profesores Bagolini, Bobbio, Coing, García Maynez, Reale y Recaséns Siches. No representan todo el movimiento iusnaturalista actual, pero sí la forma del mismo más específica de nuestra hora. En cada caso señalamos la tendencia hacia una difusa y “platónica” idealidad como rasgo común, aunque con distinta intensidad, propio de estos autores considerados. Ese rasgo común denuncia el minimismo jurídico-ético en que venimos insistiendo. Si se tiene en cuenta lo extendida que la posición fenomenólogo-axiológica se encuentra hoy, podrá apreciarse el alcance que para la comprensión de la filosofía práctica tiene al presente el aludido minimismo

Bagolini (18) empieza por eliminar el “cienticismo” en el Derecho, ya que tiende a reducir un ámbito de realidad de índole cultural al campo de la ciencia natural. Critica las soluciones esencialistas que tratan de fundar el Derecho, sea en “un orden universal de ideas o de formas” o de “situaciones de Derecho” (pp. 32-33). Propone una solución finalística, pero en la que ha de aliarse el lado preceptivo (*Gebotseite*) con el lado del interés (*Interessenseite*), haciendo prevalecer la perspectiva teleológica “mejor posible”, en la resolución de conflictos de intereses, en correspondencia con las nuevas exigencias ambientales” (pp. 36-37). El Derecho natural queda así referido teleológicamente a la axiología. El fin queda subordinado al valor. So pena de dejar el Derecho reducido a una “ficción” ha de comprenderse dentro de una perspectiva histórica, axiológica y cultural y no en función de la naturaleza (pp. 38-39). El Derecho resulta como una “elección razonable”, siendo la virtualidad de asenso práctico por parte de otros el criterio de la razonabilidad. Ese asenso práctico significa “disposición a la acción”, contra el mero asenso teórico, que termina en saber la verdad

(18) Luigi BAGOLINI: *Assiologia e scienza del diritto*, en *Symposium sobre Derecho natural* (XIII Congreso Internacional de Filosofía), Universidad Autónoma de México, México, 1963, pp. 31-48.

de algo (p. 43). Cultura y axiología se integran en una realidad nueva que puede llamarse "conciencia": "conciencia que el individuo tiene de la propia posibilidad de elección y de acción" (p. 46). Estas posibilidades marcan el ámbito del Derecho, que es el de la libertad, en el sentido de "elección de recursos ofrecidos a la acción de un individuo en un campo axiológico de posibilidades limitado por las posibilidades de los otros" (p. 47). "El discurso crítico, en el campo axiológico, debe evitar la tentación de querer formular e imponer verdades absolutas e incondicionales" (p. 48). Lo absoluto e incondicionado cae del lado del misterio, ante el cual sólo cabe el silencio.

La exposición de Bagolini, tras una primera parte crítica, en la que se enfrenta con las posiciones que ofrece la historia en relación con el Derecho natural: positivismo, iusnaturalismo racionalista, iusnaturalismo aristotélico-escolástico, posiciones todas ellas que refieren el Derecho a la naturaleza, centra la cuestión en el plano de la cultura. La noción de fin se reviste de un significado nuevo dominando sobre ella no el concepto de forma, sino el de valor. La separación entre fin y valor, necesaria desde el punto de vista de la axiología, si se toma el fin como una de las causas de las cosas naturales, se resuelve sustituyendo el concepto de naturaleza por el de arte, para hablar en términos clásicos. El proceso del arte, visto a escala humana, descansa en la libertad, como facultad de conquista, capaz de proyectos de vida realizables en común. La insistencia en el mundo de la cultura y la aproximación al arte que permiten todos sus productos ilustran suficientemente sobre la solidez de un iusnaturalismo asentado en esa base.

Norberto Bobbio (19) comienza notando la insistencia con que se habla hoy de un "renacimiento del iusnaturalismo". Entiende que ese "renacimiento" puede explicarse o porque se trata de una realidad "siempre viva" o porque es "incapaz de crecimiento" (p. 50). Personalmente se inclina por la segunda hipótesis. Distingue luego entre "moral" y "teoría de la moral". Por moral entiende un conjunto de prescripciones ordenadas a la realización de un valor que se estima prominente. Por "teoría de la moral" designa todo ensayo de fundamentación o justificación de una moral cualquiera: "morales análogas han tenido en la historia diversas justificaciones"; y las mismas "teorías morales han sido utilizadas para justificar las más diversas morales" (p. 51).

Piensa que el iusnaturalismo no tiene nada que ver con el contenido o materia de los principios morales, sino que es una teoría de la moral, que no dice relación "al contenido de las máximas, sino al modo de su fundamentación" (p. 52). "El iusnaturalismo como teoría no tiene preferencias éticas" (p. 54). Una doctrina es iusnaturalista si la regulación de que se trata no se entiende como obra del hombre histórico, sino que se coloca en un plano axiológico superior.

Pero como teoría de la moral el iusnaturalismo es insostenible. No se puede establecer a base de la naturaleza un criterio válido discriminador de las tendencias humanas, y menos de su rectitud o no rectitud.

(19) Norberto BOBBIO: *Sulla rinascita del giusnaturalismo*, *ibíd.*, pp. 49-63.

El Derecho natural presenta siempre el ensayo de un "ilusorio enmascaramiento de una fundamentación religiosa, tradicionalista o historicista de una determinada moral social" (pp. 58-59).

Pero resulta que el papel del iusnaturalismo en la actualidad es innegable. Bobbio entiende que "lo que cuenta en el iusnaturalismo es su función histórica". No se trata de que una moral o una teoría de la moral renazcan. Renace como constante histórica la precisión de "afirmar los límites del poder del Estado" (pp. 59-60). En la práctica se ha pasado del control del poder ejecutivo por el legislativo, al control del poder legislativo por el constituyente. Hoy se encomienda al iusnaturalismo "la defensa del individuo singular y de los grupos menores contra las desmandadas pretensiones del Leviatán moderno". En todo otro sentido "el mito del Derecho natural... está agotado y si renace es para morir de nuevo rápidamente" (p. 62). "Aquello que renace de continuo es la exigencia de libertad contra la opresión, de la igualdad contra la desigualdad, de la paz contra la guerra. Pero esta exigencia nace independientemente de lo que los tratadistas han pensado sobre la naturaleza del hombre. Antes que de un renacimiento del iusnaturalismo debería, pues, hablarse del eterno retorno de aquellos valores que hacen la vida humana digna de ser vivida y que los filósofos revelan, proclaman y, en suma, tratan de justificar, según los tiempos y condiciones históricas, con argumentos sacados de la concepción general del mundo prevalente en la cultura de cada época" (pp. 62-63).

La posición de Bobbio destaca por su rigor y claridad. Si bien en ella desaparece el Derecho natural como código normativo, transformándose en instrumento dignificador de la persona. Ese modo de concebir el Derecho natural no tiene nada que ver con el mismo en cuanto "teoría de la moral"; pero fue él mismo quien comenzó creándose ese enemigo, al que no tuvo dificultad en vencer. En cambio, su concepto del Derecho natural puede ponerse en relación con el tradicional de contenidos, por más que empiece desechándole. Nos remite, en efecto, a propensiones o tendencias radicadas en el hombre. Pero como abandona la perspectiva eficiente de la naturaleza para situarse en la de la cultura, como algo que no reclama el hombre como ser físico, sino la persona en cuanto dignidad, lo que hace es aplicar al hombre moderno radicado en la libertad el modelo iusnaturalista antiguo relacionado con la naturaleza. Aunque esta eficiencia queda minimizada y como flotante, con lo que su decisión obedece a la condición histórica, en un contexto de fuerte sabor positivista.

Helmuth Coing (20). Su título pone en relación disciplinas que, por lo general, se consideran independientes. La historia sirvió en el siglo XIX para acabar con el Derecho natural de signo racionalista. La misma falta de relaciones se observa entre el Derecho natural y la axiología. Cabe incluso plantearse la cuestión de si ese Derecho natural

(20) Helmuth COING: *Der Gegenstand der modernen Naturrechtsforschung oder über den Zusammenhang zwischen Naturrecht, Axiologie und Rechtsgeschichte*, *ibid.*, pp. 65-82.

forma parte del moderno mundo de las ciencias. Pero a las objeciones por ese camino suscitadas se puede responder con variados argumentos.

El autor considera legítimo su título. Para poner de relieve su posición empieza considerando el Derecho natural como "parte de la tradición filosófica". Dentro de esta tradición estudia la doctrina del libro V de la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles, con su distinción del *δίκαιον πολιτικόν* en *φυσικόν* y *νομικόν* (p. 67). Hace notar que Aristóteles señala el Derecho natural como una parte del positivo. La designación "justo natural" ha de entenderse desde la entonces vigente filosofía griega (p. 68). Ciertos contenidos normativos radican en el ser del hombre previamente a todo acto legislador. Reflejos de esta doctrina los encontramos luego en los juristas. En el fondo de ella se da una consideración ética obrando sobre estructuras sociales concretas verificadas en toda sociedad: autoridad, familia, contratos... (p. 70).

Es claro que los antiguos eran de opinión que tales contenidos normativos existían. Falta saber si, en nuestra experiencia del Derecho, se pueden identificar los momentos que apunta esa tradición. La dificultad aquí es mayor por el cúmulo de materiales que hoy es preciso tener en cuenta (p. 70).

Seleccionando una serie de ejemplos tomados del Derecho antiguo y del moderno, a través del método de "conversión a la idea", puede el autor concluir que "aquel motivo que condujo a la doctrina iusnaturalista en los antiguos se hace presente en todo tiempo: la determinación de cada norma de Derecho según su contenido por los valores morales" (p. 79). Este punto de vista lo considera imprescindible si se quiere hacer una historia del Derecho con sentido y a partir de las motivaciones de su realidad dentro de una "consecuencia interior" (21).

Reconociendo lo fructífero del planteo legado por los antiguos, la investigación no puede quedar en ellos. Las nuevas cuestiones hoy obligadas versan sobre la conexión entre axiología y Derecho, para ofrecer la base suficiente al Derecho natural, ya que la historia no arguye nada definitivo contra su existencia; más aún, la reclama. Habría, pues, que tratar de algo que reviste carácter suprahistórico y que concierne a una sistemática axiológica en busca del valor originario y arquetípico en relación con toda norma jurídica (pp. 80-81). "La axiología es, por tanto, el fundamento del Derecho natural, posibilitando a la vez entender la historia del Derecho como proceso con sentido" (p. 82).

La posición de Coing resulta, pues, netamente afirmadora del Derecho natural, en cuanto a los términos de su validez. Sólo que su fundamentación descansa en una filosofía diversa, por ejemplo, la de los griegos. El mundo cultural del Derecho se separa del natural de las cosas. El Derecho queda sustentado desde arriba, planteándose de nuevo el

(21) Cfr. Alfred VERDROSS: *La filosofía del Derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*; trad. de Mario de la Cueva, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 327-330. Puede verse, del propio COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950; trad. castellana, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, de Juan Manuel MAURI, Barcelona, 1961.

problema de cómo constituye un orden con vigencia concreta y eficacia real. No obstante, esas dificultades surgen cuando esta fundamentación se considera desde el exterior de las posiciones, por ejemplo, aristotélicas. Pensada desde sí misma ofrece una sistemática rigurosa a base de la cual cree salvarse el formalismo kantiano en una nueva normatividad de contenidos con virtud rectora e impositiva

Eduardo García Maynez (22). Empieza refiriéndose a la distinción entre juicios enunciativos y normativos. Los primeros conciernen al ser; los segundos, al debe ser. Unos se rigen por la pretensión de verdad; otros, por la de validez. "Todo juicio enunciativo, para ser verdadero, ha menester de un fundamento suficiente de verdad...; toda norma, para ser válida, necesita un fundamento suficiente de validez" (p. 84). Como criterio de validez invoca la tesis de Kelsen de que la norma pueda ser referida a una básica, entrando como parte lógica de un ordenamiento jurídico. La existencia y efectividad de un sistema jurídico confieren realidad y eficacia a las normas particulares. Desde otro punto de vista, la justificación de las normas "puede hacerse depender de la bondad o justicia intrínsecas de lo que ordenan" (p. 87). Hay, pues, dos criterios, uno formal y otro material, para justificar la validez de los juicios normativos.

En relación con Radbruch subraya el significado del criterio formal que, en el límite, desemboca en la máxima de Hobbes: *auctoritas, no veritas, facit legem*. En conexión con el iusnaturalismo precisa el alcance del criterio material: "no puede fundarse (la obligatoriedad de las normas) en el hecho de que (los gobernantes) estén en condiciones de imponer coactivamente su observancia". "Jurídicamente debe ser lo que jurídicamente vale" (p. 89). Este criterio se aplica tanto a las normas particulares, como a los sistemas de Derecho en conjunto. Positividad y juridicidad han de ser atendidas por igual. Como la pauta axiológica puede fomentar el despotismo arbitrario surge el problema de la relación entre los dos módulos (p. 90).

Se dan soluciones monistas que resuelven todo el mundo jurídico, bien en Derecho natural o bien en positivo. Pero la universalidad que reclaman los pensadores iusnaturalistas (se refiere, por un lado, a Calicles; por el otro, a Platón, Aristóteles...) "resulta contrariado por la diversidad—y a veces el agudo contraste—de las teorías sobre tal fundamento". "El punto débil (de la tesis positivista) resulta de una interpretación incorrecta del concepto de seguridad. Lo que los partidarios del positivismo olvidan es que la única seguridad auténtica, capaz de crear una paz genuina, real y no aparente, es la afincada en la justicia" (p. 93). Siendo inadmisibles entender el Derecho como un fenómeno de poder.

"Si bien la validez intrínseca, validez formal y eficacia no se implican recíprocamente, y pueden por ello entrar en pugna, tampoco se ex-

(22) Eduardo GARCÍA MAYNEZ: *Validez formal y validez material en sentido jurídico-positivo, y validez objetiva o intrínseca en sentido axiológico*, en *Symposium...*, pp. 83-97.

cluyen entre sí... Un precepto legal... puede ser a un tiempo eficaz y justo" (p. 94). Eficaz desde el punto de vista social, vinculante desde el lado jurídico, la norma se determina, en última instancia, desde el lado filosófico, según que sea o no justa. "La función del iusnaturalismo consiste en hacer posible una actitud crítica frente a los ordenamientos que han dejado de ser fieles a la idea" (p. 95).

Los distintos momentos considerados se insertan en un "desarrollo dialéctico", en el que la "ordenación eficaz" remite a la "pauta oficial"; y ésta al "ideal de justicia". El Derecho establecido puede perder sus razones institucionales. La conciencia estimativa resiste entonces a sus intimaciones; resistencia que puede llegar a revolucionar. La conciencia revolucionaria apela siempre de la vigencia al valor. Aunque, una vez consolidada, acabe imponéndose de nuevo oficialmente. Y "de este modo, una vez más, el proceso dialéctico recomienza" (p. 97).

La exposición de García Máynez muestra la facilidad con que los tres requisitos de toda norma: directivo, imperativo, coactivo, pueden actuarse por separado, lo que motivará resultantes posiciones opuestas. El filósofo tiende a subrayar la virtud directiva, con lo que desemboca en un orden de justicia ineficaz; el jurista insistirá en el carácter imperativo, derivando hacia una positividad injustificada; el sociólogo, insistiendo en la coactividad, sobreestima un orden en que fácilmente interesa sólo el lado eficaz. Únicamente una integración jerárquica de esos tres momentos confiere al orden jurídico una realidad y sentido válidos. La eficacia es el valor urgente que se consigue por medio de la positividad, pero sostenido en la justicia. El sociólogo remite al jurista como éste remite al filósofo del Derecho. De los valores que está llamado a realizar el Derecho los urgentes no pueden excluir a los altos. La axiología sirve así de fundamento al orden normativo, imponiéndose una vez más la consideración teleológica sobre la de la eficiencia. La última razón del Derecho no reside en la autoridad—voluntad—, sino en la verdad—valor—.

Miguel Reale (23). "Este trabajo tiene por objeto demostrar, preliminarmente, que el problema central de la axiología jurídica, vista en función de la experiencia histórica, es el relativo al valor de la persona humana" (p. 99). Las posiciones sociológicas pretenden hacer de la persona un producto explicable en función de la sociedad. Pero "la sociedad, lejos de constituir un factor originario y superior, está condicionada por la sociabilidad del hombre" (p. 100).

El problema se ha planteado en dos grandes direcciones antinómicas: "la que va de Kant a Fichte, y la que se despliega desde Hegel a Marx y Gentile; la primera en dirección de los valores de la subjetividad, la segunda en la de los valores de la objetividad social e histórica" (p. 101). Para Kant la persona es fin en sí misma y posee un valor infinito, distinguiéndose por ser condición del imperativo moral. Del concepto sustancialista de la personalidad (Boecio), se pasa al deontológico (pp. 102-103). Hegel contrapone al dualismo naturaleza-persona

(23) Miguel REALE: *Pessoa, sociedade e história*, *ibid.*, pp. 99-118.

kantiano “la unidad indisoluble de pensamiento y realidad”. La persona pasa a ser “un momento del destino de los seres en general”; el yo “vacío de sustancia”, desligado de cualquier contenido (p. 104). La dirección objetivista de Hegel se muestra posteriormente en el idealismo absoluto, positivismo, naturalismo evolucionista y marxismo.

Tanto Kant como Hegel representan posiciones antagónicas que es preciso superar. No hay que volver a la concepción sustancialista, pero sí abrirse a nueva concepción de la subjetividad y de la historia. Ni la axiología ahistórica ni la metahistoria tienen sentido. En el ser del hombre hay algo que le trasciende; “su ser es su deber ser” (p. 108). En relación con las tesis existenciales, “el valor no podría ser transcendencia y normatividad si no constituyese el ser mismo del hombre, lo que éste sustancialmente es y está llamado a ser”. “Una de las notas esenciales de la persona es su trascendencia en relación con su individualidad empírica”. Aunque, con el transpersonalismo, “deja de ser unidad de actos intencionales objetivados en el mundo de los valores; deja de ser posibilidad infinita, para cerrarse en una unidad que imposibilita el proceso mismo de la historia” (pp. 110-111).

Entre hombre y sociedad se da esa misma implicación, “de suerte que el hombre vale como hombre *en* la sociedad, aunque no *por* la sociedad”. Dentro de la sociedad conserva la conciencia empírica de su individualidad ética y de su coparticipación en una *comunidad de personas* (p. 112). Con Laín Entralgo, y citando a Ferrater Mora, piensa que “la última realidad humana es siempre suprasituacional”, no resolviéndose ni en pura naturaleza ni en pura historia. En el concepto de persona han de integrarse los planos ontognoseológico y ético, llegándose a una realidad concreta histórico-cultural *in fieri*. El “dar a cada uno lo suyo” del Derecho ha de entenderse “en la medida y en la concreción del tiempo histórico” (p. 113). El valor de la persona queda incardinado dentro de la experiencia ético-jurídica, como su centro, condicionador de los múltiples y renovados proyectos históricos.

“Hay una constante axiológica, o, en otras palabras, un conjunto de valores fundamentales que, una vez manifestados históricamente en el plano de la conciencia, se convierten en *bienes comunes* esenciales al vivir social. Aplicando esa visión axiológica al mundo del Derecho, me parece posible atribuir el insistente renacer del Derecho natural al sentimiento de que la vida del Derecho no puede dejar de obedecer a presupuestos ligados a las exigencias histórico-axiológicas, a las conquistas de la experiencia humana en su autoconciencia temporal” (p. 114). Así resulta el Derecho natural “como conjunto de condiciones histórico-axiológicas de la experiencia jurídica. Es, en suma, el Derecho positivo mismo en cuanto referido a sus fuentes posibilitantes y, al mismo tiempo, en cuanto proyectado en la línea ideal de su desenvolvimiento según la implicación y polaridad plena del hombre como *ser pasado* y *ser futuro*, que *es* y que *debe ser*” (p. 115).

En todo caso, el hombre, como señala en varias de sus direcciones el pensamiento de hoy, es el centro de todas las preguntas filosóficas, también en el campo jurídico.

De nuevo la filosofía de los valores y el concepto de persona por ella condicionada, según la doctrina de Max Scheler, constituye aquí punto fundamental de referencia. M. Reale se esfuerza por acercar, lo mismo que Recaséns Siches según veremos en seguida, los momentos de realidad y valor. Es de notar el contacto que mantiene con la bibliografía en castellano: Ortega, Laín Entralgo, Ferrater Mora, el citado Recaséns Siches. El Derecho recibe un condicionamiento histórico; pero, en cuanto Derecho natural, radica en unas posibilidades y tiende a un ideal determinados por la axiología. Fácilmente resulta así un Derecho natural como horizonte del positivo, sin ámbito ordenador propio; es decir, como lo que Bobbio llamaría una "teoría de la moral", sin nada que ver con una ética de contenidos.

Luis Recaséns Siches (24). Partiendo de la actitud negadora del Derecho natural por parte de positivismo, prolonga la cuestión, haciendo de nuevo la pregunta a nivel del pensamiento actual. No acepta un Derecho natural sobre la base del concepto de naturaleza precartesiano: la naturaleza "física" nada dice sobre la realidad del hombre en cuanto específicamente humano. Sin duda, la realidad física del hombre condiciona el despliegue de lo humano; pero lo propio del hombre es responder de sus fines, entendiéndose la vida como programa o tarea con sentido, más allá de la naturaleza física. Los fines dentro de los cuales se mueve el Derecho pertenecen al orden cultural, en relación con el mundo exento de la persona, constituyendo el campo de despliegue de la libertad. La naturaleza en que se mueve el Derecho es la "naturaleza segunda" de la educación y de la historia. El autor subraya su contacto con el sentido teleológico que domina en la filosofía aristotélico-tomista; pero se diferencia de ella por cuanto desvincula la vida humana del genérico producirse natural. Su posición se relaciona con la de Max Scheler, dentro de una dirección que hace depender el Derecho del mundo de los valores; siendo los valores algo con sentido sólo "en el contexto de la vida humana" (p. 129). Aunque también se aparta de Max Scheler en el sentido de reclamar un acercamiento expreso entre realidad y valor. Encuentra la base para su pensamiento en "los principios de la razón vital de Ortega y Gasset" (p. 122). Es así como entiende al hombre a modo de una realidad que, si *tiene* naturaleza, en su última instancia es historia. El hombre es artífice de su propia vía. "Inserto en la naturaleza y con componentes de naturaleza, está por encima de la naturaleza, como persona autorresponsable de la trayectoria de su propia existencia, y como una especie de pequeño creador, o recreador, de su circunstancia o contorno" (p. 140). La persona queda constituida en el centro mismo del Derecho. "La sociedad no es un ente con realidad substante, independiente de los individuos que la componen". "La conciencia constituye el centro, el soporte y el testimonio de todas las demás realidades". "El hombre es el *centro nato* de la cultura" (pp. 135-136). Sin que ello impique "una posición de egoísmo individualis-

(24) LUIS RECASÉNS SICHES: *Axiología jurídica y Derecho natural*, *ibid.* pp. 119-143.

ta..., no puede admitirse en absoluto que haya ninguna razón de bienestar general que pueda prevalecer por encima del respeto debido a aquellas condiciones necesarias para la realización de los valores individuales" (p. 137). La visión de la sociedad y del Derecho queda pues centrada en una posición netamente personalista.

La exposición de Racaséns constituye un bien centrado debate sobre los términos en que está hoy planteado el problema del Derecho natural. Es interesante su esfuerzo por evitar la independencia entre fines y valores que, por ejemplo, en un Max Scheler, se acusa. Aunque la presunción de encontrarse dentro de las líneas del aristotelismo clásico es discutible, como queda patente al ver cómo interpreta el concepto de naturaleza humana en dirección estrictamente cultural; así como ante la solución personalista a ultranza que recibe el problema de las relaciones entre individuo y comunidad. La axiología idealista queda templada por influjo del vitalismo realista orteguiano. Y la afirmación de la persona y de la libertad se afianza en contraste con al experiencia, calificada de "atroz", de los totalitarismos.

La separación entre física y ética—realidad y valor—queda aún lo suficientemente subrayada como para darnos cuenta de estar ante un pensamiento que se mueve en el horizonte de Kant.

Edgar Bodenheimer, con su intervención, puso de relieve los residuos de interpretación de la comunidad en términos de "sociedad" democrática, lo que permite una fácil victoria al personalismo, pero dando una discutible solución al verdadero problema de la comunidad.

Si bien la posición de Recaséns es afirmadora del insnaturalismo como intención, en su desarrollo obran con tal fuerza ciertos lastres positivistas que, a nuestro parecer, el iusnaturalismo en cuestión no recibe suficiente base real. Nos parece encontrar en el fondo de su conjugado de posiciones un cierto eclecticismo que deja las últimas tesis indecisas. Sería, en todo caso, el suyo un iusnaturalismo subjetivista; pero no desarrollado en el medio fisicista prekantiano, sino en el medio historicista posthegeliano. La base de sustentación estaría en el mundo de los valores, dando hacia un Derecho natural independiente del concepto de naturaleza. Fácilmente la justicia se convierte entonces en un polo de orientación a modo de difuso ideal, sin concreción estricta de norma. La teleología que fundan los valores determina un orden "directivo" de la conducta, pero falto del momento imperativo que se da cuando los fines se entienden como demandas impuestas desde abajo por la naturaleza. En eso consiste el minimismo que descubrimos como tónica de las distintas posiciones que estamos reseñando.

III

CONCLUSIÓN.

1) *No todos* los defensores del Derecho natural participan de las ideas que hemos considerado. Hay representantes de la neoscolástica que mantienen la línea de pensamiento que viene de *Aristóteles* pasando

por Santo Tomás, y que hacen descansar la validez del Derecho natural en el *concepto clásico de naturaleza*.

2) Pero, aun fuera de esa corriente, se nota un *alza del iusnaturalismo*. Por lo común los autores estiman la tradición que remonta hasta la antigüedad griega, aunque su afirmación se establezca sobre nuevas bases. Esas bases las ofrecen las diversas filosofías vigentes en la actualidad: formalismo kantiano, filosofía existencial, marxismo y, sobre todo, la fenomenología en su dirección axiológica.

3) Es común la exclusión del concepto de naturaleza para explicar el mundo que concierne al hombre. Sobre todo, ese concepto según le admite la filosofía aristotélica: "esencia en cuanto principio de operaciones". El hombre no tiene naturaleza. Su naturaleza es ser persona como ámbito de una libertad. Si se mantiene la denominación Derecho "natural" es por respetar un título lleno de historia, y porque la designación hoy sólo se refiere a las propiedades de necesidad, universalidad e inmutabilidad que son atributos de ese Derecho natural, sin aludir para nada a la fundamentación posible de las mismas.

4) El tema del Derecho natural se plantea no del lado de la naturaleza, sino del lado de la persona, entendiendo la persona como sujeto de cultura; como algo que trasciende la naturaleza y se pone incluso contra ella, obrando según un esquema específico en el que el orden de la conducta no se explica como proceso sustentado en la causa eficiente, sino como programas en función de una meta final. Así, el momento teleológico ingresa de lleno en la consideración. En los iusnaturalismos anteriores dominaba, por el contrario, la causa eficiente: en el Derecho racionalista, como eficiencia lógica de consecuencias deducidas de unos principios; en el aristotélico-escolástico, como expresión de unas tendencias inscritas en la virtualidad de la naturaleza. El fin de que ahora se trata es el propio de las ciencias del espíritu, que corresponden al ámbito de los productos humanos, que se entienden como conquista libre sobre proyectos de acción de los que el hombre es entero responsable, su autor y creador.

5) Así, pues, el Derecho natural, como producto de cultura, ha de ser entendido, al modo de todos esos productos, según el esquema conforme al cual realiza sus obras el arte; no según el esquema conforme al cual produce las suyas la naturaleza.

6) Justamente aquí descansa una de las razones del minimismo que hemos venido señalando: minimismo tanto material como formal. El mundo del arte está más indeterminado que el de la naturaleza. No todo, incluso nada, puede decirse que sea en él arbitrario. No obstante, la posibilidad está en él más suelta y la reglamentación menos ceñida. El Derecho natural, en esta perspectiva, se encuentra con un contenido difuso, que será atendido en cada situación según las exigencias del momento; esas exigencias, en la actualidad, se limitan a las instancias de convivencia imprescindibles. En cuanto a la forma, su normatividad es menos definida, acercándose a ideal de horizonte máximo, pero de comprensión o rigor mínimo.

7) En vez del Derecho natural aristotélico, entendido como expre-

sión de tendencias propias de la naturaleza del hombre, necesarias e inmutables, al modo como las propiedades acompañan a los cuerpos—así el calor al fuego—, necesariamente y en todas partes, se concibe como programa de la libertad, que tiene que ir desarrollándose con disposición inventiva, aunque dentro de un mundo de instancias valiosas propuestas como fines.

8) Pero los resultados del esfuerzo jurídico revistirá las pretensiones mínimas. El Derecho natural se reduce a una libertad de mera exención exterior, a una paz de convivencia o diálogo entre extraños, a una justicia de socorro en lo urgente. Es la justicia llamada por Hartmann "virtud mínima". Lo mismo cabe decir del resto de las categorías jurídicas. Virtudes mínimas, porque resuelven el mínimo imprescindible de conflictos en la vida de relación con los demás, y también porque han reducido su misión con el tiempo hasta quedar en la mera sombra de sí mismas. (La justicia de Aristóteles, siguiendo a Platón era la virtud máxima, "conteniéndose en ella todas las demás virtudes"; San Agustín pensaba lo mismo para el mundo cristiano. La libertad y la paz se entendieron como posibilidades internas de realización y concordia, alma de la persona y de la sociedad). En el acortamiento de aspiraciones, en la minimización de metas así cumplidas sigue pesando el influjo de Kant, quien consagró al Derecho en funciones mínimas de orden exterior; con prescripciones imprescindibles de alcance imprescindible. El Derecho como derecho positivo se impondrá con rigurosidad máxima, pero con alcance mínimo, Apenas tiene pretensiones más allá de conseguir el orden externo, sin plantearse la cuestión de su justificación ante la justicia o de su imperatividad ante la conciencia. Del Derecho ha desaparecido la razón rectora y la fuerza vinculante, refugiándose en el mínimo de la coactividad. En la medida que el Derecho natural sigue vigente toma una dirección inversa: frente a unas difusas pretensiones máximas de idealidad su fuerza vinculante es mínima y su coactividad nula. De modo que el mundo jurídico se pierde en un máximo inoperante en la medida que no se concreta a un mínimo urgente. Huelga decir que esos términos de máximo y mínimo los tomamos en sentido relativo por comparación con la realidad y alcance del Derecho natural dentro de la tradición filosófica clásica.

9) Añadamos finalmente que las notas que hemos venido subrayando se aplican en conjunto a las distintas tendencias iusnaturalistas con vigencia desde Kant, y particularmente a las que señalan el actual renacer de esas doctrinas. Sin embargo, más directamente, referimos esas notas a la tendencia iusnaturalista inspirada en la axiología. Es esta última la que especialmente debíamos tener en cuenta, ya que fue la dominante en las sesiones del Congreso filosófico mejicano, que nos ocupa. Hay otras direcciones en las que pueden encontrarse fórmulas afirmativas más sólidas, como por ejemplo, en el iusnaturalismo dentro de la tradición escolástica, o en el voluntarismo de los sistemas totalitarios. Pero, en general, hay que decir que el Derecho natural, ampliamente afirmado hoy por unos y por otros, queda por lo común debilísimamente establecido. Es corriente la tendencia a confundir Derecho

natural con Filosofía del Derecho. Pero la Filosofía del Derecho deja de ser una disciplina práctica de contenidos para convertirse en una especulación teórica. Un Derecho natural absorbido en Filosofía del Derecho representa un iusnaturalismo mínimo, en el que las nociones, problemas y resultados toman el alcance restringido y urgente que hemos señalado en la primera parte de esta nota. El Derecho natural, en su sentido fuerte, era un código de mandatos naturales; naturales porque eran concebidos como demanda obligada de la naturaleza, a la que acompañan siempre de un modo necesario. De este Derecho natural apenas quedan vestigios en las tendencias iusnaturalistas actuales. Es ese un Derecho natural que ha pasado a contar entre el pensamiento mítico propio de una mentalidad metafísica (25).

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.

(25) Cfr. Iosephus de FINANCE, S. J.: *Ethica Generalis*, Romae, 1959, p. 30; Jacques MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 32.

CONGRESO DE LA IVR

Bajo el tema de "Filosofía de los derechos humanos y derechos fundamentales de los ciudadanos" se celebró en Istanbul el congreso cuatrienal de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y Social.

Durante los días 27 al 30 de septiembre de 1963, se presentaron y discutieron varias ponencias, a cargo de diferentes equipos nacionales, y en la tarde del último día se celebró la reunión estatutaria prevista para la renovación de cargos.

La IVR había decidido, en su último congreso celebrado en Viena en 1959, convocar su próxima reunión en Istanbul para estudiar el tema que ha sido desarrollado.

Indudablemente—decía el Ministro de Justicia y catedrático de Sociología y Filosofía Jurídica en la Facultad de Derecho de Istanbul, profesor Yoruk, en su discurso de apertura—este es un tema que ha sido discutido vivamente desde que la humanidad ha adquirido conciencia de sí misma, y su interés es permanente.

La discusión acerca de los derechos del hombre en cuanto tal, que ha superado la barbarie antigua que consideraba al ajeno como enemigo, a través de un proceso que ha durado más de dos mil años, se concreta en nuestros claramente como el problema de garantizar la libertad de cada hombre dentro de todos los ordenamientos sociopolíticos que puedan encuadrar su actividad en cualquier parte del mundo.

La protección de la libertad, si bien puede apoyarse en las leyes, los tratados, las constituciones y los tribunales de justicia, no puede fiarse enteramente en ellos sin experimentar enormes decepciones.

La fuente y la verdadera protección eficaz de la libertad se halla dentro de los corazones y en el espíritu de los ciudadanos que han comprendido su vocación de hombres.

La libertad es, por tanto, un problema que afecta a la vida interior de los hombres. El hombre puede defender y garantizar su libertad y la de los demás, sólo en el caso de estar determinado a marchar firmemente en esta dirección, cualquiera que sean los obstáculos puestos por el egoísmo propio y por la incompreensión ajena.

Innumerables veces a lo largo de la historia surgen movimientos que atentan a la libertad espiritual y moral de los hombres. Mas después de cada ofensiva se recobran las tendencias hacia la libertad con un vigor renovado y superior. La experiencia de la lucha en favor de la libertad constituye la mejor de las educaciones para hacerla deseable y fecunda en el espíritu de los individuos y de los grupos humanos.

Efectivamente, sin la educación espiritual que lleva consigo la lucha por la libertad, se podría interpretar esta noción de un modo nefasto. Se podría adquirir una noción de libertad atentatoria contra el orden público de la convivencia humana, y se podrían menospreciar intereses de orden más permanente y básico en el orden de la vida social, si decayera la conciencia de solidaridad de todos los hombres y grupos humanos. Por el contrario, la libertad bien apoyada en un marco de disciplina espiritual permite respetar los derechos y libertades ajenos, e incluso defenderlos con toda la vigilancia que merecen.

La Sección turca de la IVR presentó un interesante estudio acerca de los fundamentos filosóficos e islámicos de los derechos humanos, a través de la historia turca.

Ambos sistemas de pensamiento, el islámico y el filosófico, se basan en la idea de que los derechos humanos constituyen el fundamento de la sociedad. Por otra parte, su desarrollo histórico tiene el mismo sentido del pensamiento occidental general y ha seguido una evolución semejante.

Esta perspectiva contiene los siguientes elementos básicos:

a) La idea de que el hombre es el punto de partida de todos los valores colectivos.

b) La idea de que la libertad de pensamiento es la fuente original de todas las libertades, en cuanto que cada finalidad humana que es posible captar solamente puede retener la condición de vocación humana concreta si así viene plenamente aceptada por la conciencia humana libre y responsable.

c) El otro eje espiritual de la concepción de los derechos humanos es la idea de que, al mismo tiempo que la libertad de la conciencia humana, esta libertad ha de poder desarrollarse en todo individuo sin excepción, en cuanto que cada uno tiene igual derecho al desarrollo de sus propias facultades empezando por su conciencia. Por tanto, la noción de la igualdad es complementaria a la de libertad.

La tradición otomana de la libertad puede ser entendida óptimamente en base del desarrollo islámico de esta idea, por haberse configurado históricamente como base de las reflexiones filosóficas al respecto. De tal modo podría ser estudiada la evolución acerca de los derechos humanos en la Turquía moderna.

El equivalente terminológico de libertad, en el pensamiento islámico, es la palabra "hurriya", que suele ser empleada en las discusiones referentes a las limitaciones de la voluntad humana. La libertad es entendida, por tanto, como autodisciplina de la voluntad anulando su arbitrariedad posible, y tiene sentido restrictivo respecto al más amplio de la voluntad humana en general.

Una característica del pensamiento islámico acerca de la libertad, es la falta de distinción entre el punto de vista teológico y filosófico. Por ello el concepto islámico de "derecho natural", de hecho, se entiende como concepción de la intervención directa de Dios dentro de los sistemas de la naturaleza tanto cósmica como humana. Problemente ha tenido mucha importancia en las concepciones medievales europeas

del voluntarismo jurídico y político, a través de la recepción cristiana del aristotelismo árabe, cuya influencia no ha desaparecido nunca totalmente.

El concepto islámico de libertad insiste, por tanto, no en la autonomía del individuo, sino en el establecimiento del orden en la convivencia social.

Aparte esta peculiar significación, de la que se podría anotar su implicación con conceptos desarrollados en el absolutismo político de que Europa nunca ha estado libre, la idea que en la tradición islámica podría aparecer como base donde germinan los derechos naturales es el pensamiento islámico sobre la justicia.

La enorme importancia que la idea de justicia ha adquirido en el pensamiento islámico, comprueba la tendencia a mantener tradiciones de civismo práctico, que tienen grandes puntos de contacto con la herencia europea del Derecho Natural de tipo intelectualista.

No hubo en el Islam un equivalente al desarrollo secularizado y racionalista como el que culminó en la Ilustración occidental. Estas ideas no han comenzado a hacer impacto en Turquía hasta el siglo XIX.

Uno de los canales que introdujeron el pensamiento racionalista en Turquía fue la idea newtoniana del mundo representada por el poeta Sinasi Efendi. Mas, a pesar de su radicalismo filosófico, Sinasi seguía atribuyendo mayor importancia a la "justicia" que a la "libertad".

La concepción occidental de "libertad" fue introducida por Namik Kemal. Pero el intento de establecer una síntesis entre la concepción islámica y occidental de la libertad no consiguió otra cosa que producir definiciones contradictorias de libertad, refiriéndola unas veces al cumplimiento de los deseos del individuo, y otras como cumplimiento de los mandamientos del Korán.

La imposibilidad de construir una síntesis conceptual suficiente aparece incluso en textos legislativos como el de la Constitución Otomana de 1876.

Posteriormente, si bien la lucha contra el absolutismo se incrementó durante el reinado de Abdulhamid II, bajo el lema de la "libertad", la verdad es que no llegó a tener eficacia operativa en la sociedad turca hasta la revolución de los Jóvenes Turcos de 1908.

En los años siguientes a la Primera Guerra Mundial, la "libertad" fue uno de los motivos ideológicos más importantes, si bien sometida a los postulados de la independencia nacional. Todavía seguía teniendo más importancia la libertad nacional y social que las libertades individuales.

El proceso actual de estos conceptos lleva a separar entre sí estos círculos concéntricos anteriormente abarcados por la idea del interés nacional en términos absolutos de justicia. Pero aún permanece clara la idea de que la "justicia" global tiene mayor importancia que la "libertad" individual, y que los derechos humanos sólo puede adquirir realización y garantía a través de aquélla.

El profesor Johann Mokre, de Graz (Austria), trató de "la idea de los derechos humanos y su implicación".

Derecho en el sentido de facultad es correlato de un deber; siendo jurídico ese derecho al ser correlato de un deber jurídico, declarado en una norma jurídica. Puede hablarse de "derechos humanos", si su condición es sólo lo "humano". La facultad correlativa al ejercicio de deberes, puede según eso consistir bien en que no se debe intervenir en la esfera de libertad de los demás, bien en una prestación positiva.

Los obligados pueden ser individuos o grupos, por ejemplo, los Estados.

Las normas declaradas formalmente (como) jurídicas, toman su contenido de normas prejurídicas. Los antiguos no pudieron ejercer ninguna pretensión de libertad frente al Estado. El Cristianismo quebró concepciones, por lo que condujo a la verdad en primer lugar a la propia liberación de la intervención estatal en la libertad religiosa. La escolástica tardía española admitió también como fundados en el derecho natural los derechos humanos de los pueblos colonizados no cristianos. La Carta Magna aseguró los derechos contra el Estado (Rey), principalmente de los nobles; las iglesias libres de la Reforma favorecieron la libertad religiosa frente a los príncipes de otro credo. La Ilustración trajo consigo—a través de la acción de Grocio—las primeras formulaciones de un derecho natural racional que en adelante sería recogido en los textos constitucionales.

Esto significa a la vez un paso hacia la garantía interestatal de los derechos humanos ya que tales contenidos constitucionales son mutuamente más graves, y es incluso posible una reclamación constitucional ante un tribunal. Sin embargo, contra una infracción constitucional no se da claramente una protección interestatal. Las negaciones básicas de los comunes derechos humanos éticos en los regímenes totalitarios origina la aspiración de una conciencia (arraigo) internacional de los mismos frente al Estado. Eso condujo de las "cuatro libertades" y la "Carta Atlántica" hasta la "Declaración de derechos humanos" de la Organización de Naciones Unidas. Ya en las "Cuatro Libertades" había surgido la distinción entre los derechos negativos o político-individuales y los positivos o económico-sociales. El hecho de que la "Declaración" contuviera demasiado poco sobre los segundos, llevó a abstenciones en su aceptación; no comporta un compromiso internacional positivo. Lo contrario ocurre en la "Convención sobre liquidación de grupos" (Genocidio) e igualmente en la "Convención europea de derechos humanos", que prevé también un procedimiento para reclamaciones sobre infracciones de tales derechos. El contenido económico-social de la "Carta Social europea" muestra también hasta qué extremo divergen los estados de Europa occidental, al no haber recibido aún ninguna ratificación.

Este progreso en el ámbito del derecho internacional puede parecer lento y parco. Sin embargo, en todo caso, ha ocurrido más, a este respecto, en los últimos veinte años, que en todos los siglos anteriormente transcurridos.

El profesor de Harvard Carl J. Friedrich envió una ponencia que en resumen insiste sobre el tema "Rights, Liberties, Freedoms", conceptos de tan difícil adaptación a su versión castellana que es preferible dejarlos en su idioma original.

La concepción actual de los derechos humanos procede claramente de los derechos naturales del racionalismo y del liberalismo. Derivados de una noción dogmática de la naturaleza humana, por proceso racional, aquellos derechos naturales eran estimados como inmutables, inviolables, inalienables. Era la época de la libertad (*freedom*) de independencia.

Mas después de las grandes revoluciones del liberalismo europeo, se vio claramente que tales derechos podían ser una realidad creada y garantizada constitucionalmente.

Posteriormente, la importancia de los derechos humanos derivó, desde ser una garantía contra la conducta del gobierno, a ser una garantía de participación en el gobierno mismo. Entonces fueron apreciados como libertades (*liberties*) cívicas. El centro de interés de los derechos humanos giró sobre la libertad (*freedom*) de participación. Esta libertad ha constituido el eje del proceso democratizador.

El más notable aspecto de tal derecho de participación es el derecho a la autodeterminación. Esta es la libertad cívica por excelencia, este derecho de un pueblo y de una persona a ser gobernado por hombres de su propia elección. De aquí su preeminencia en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 10-12-1948.

A lo largo del siglo XX los derechos naturales y las libertades cívicas han ido ampliando su contenido hasta llegar a abarcar derechos de carácter económico-social, como el derecho al trabajo y a la educación. Estas nuevas libertades (*freedoms*), han llegado a constituir aspectos de importancia primordial en nuestros días. A través de su inclusión en el conjunto de los derechos humanos, el centro de éstos se orienta en forma de libertad (*freedom*) de creación. Esta libertad es crucial y fundamental en los momentos en que se inicia la era de la socialización.

Sometiendo este proceso a unas consideraciones retrospectivas, la mentalidad política ha ido viendo los derechos naturales, al principio, como dirigidos contra el gobierno; después, como realizados junto con el gobierno; por último, como ejecutados a través del gobierno. Estas tres concepciones históricamente sucesivas se podrían concretar en forma, correlativamente, del derecho a la propia convicción religiosa, del derecho al voto, y del derecho al trabajo.

Todos los derechos humanos tienden a poner al sujeto humano en condiciones de perfeccionamiento y de desarrollo total de su persona. Pero de acuerdo con el tipo de necesidades que tales derechos garantizan, la realización de la persona puede hacerse, parcialmente, aparte del orden político, dentro del orden político, o dependiendo de ese mismo orden político, concretamente de la acción organizada del Estado.

Considerando al individuo como centro de estas clases de derechos, pueden ser descritos como conservación, afirmación y desarrollo subjetivos. Tales notas no son independientes una de otras, sino aspectos di-

ferentes de la afirmación del propio individuo, a través de las coyunturas sociales y tecnológicas en que le corresponde vivir.

Los derechos, en su totalidad, aparecen como respuestas a las apertencias humanas de cubrir sus necesidades, concretándose como tensiones concretamente dirigidas a garantizar salvarse de tales necesidades.

De un más cuidadoso conocimiento y comprensión de la condición humana, resultará siempre el reconocimiento de nuevos derechos diferenciados de los anteriormente sabidos.

Mas los derechos no dependen de la conciencia que acerca de ellos se pueda tener. Pueden estar dormidos o inapreciados en el nivel de la conciencia. Tal posibilidad resta fuerzas al desarrollo del complejo normativo previsible para garantizarlos, encauzarlos o establecerlos para una vigencia general.

La afirmación efectiva de los derechos presupone poder. Ello quiere decir que los individuos necesitan organizaciones para demostrar palmaria y eficazmente sus derechos. Mientras los individuos se encuentran imposibilitados para organizarse espontánea y autónomamente, sus derechos reúnen todas las condiciones necesarias para no ser reconocidos ni respetados. Por tanto el régimen político totalitario es incompatible con el mantenimiento de los derechos humanos. Todas las declaraciones que haga acerca de estos problemas carecerán de eficacia y de sinceridad.

Mas también en los regímenes no totalitarios los derechos naturales se quedan muchas veces sin eficacia, porque la mayoría democrática descuida su robustecimiento, o porque se opone a ellos (por ejemplo, oprimiendo a las minorías). Ello suele realizarse bajo capa del argumento de que los derechos colectivos priman sobre los particulares, sin reparar la falsedad de este argumento cuando se le utiliza en tales términos.

Un conflicto existente en todo momento es la posibilidad de conflicto de derechos. Todos los derechos implican responsabilidades, puesto que también los derechos de los otros, y no siempre del mismo rango o importancia que el primero, buscan su realización.

Tales conflictos no pueden ser resueltos con la implantación de una jerarquía dogmática de derechos fundamentales. No es posible establecer una serie jerárquica de derechos para ningún efecto absoluto. El compromiso entre estas aspiraciones en conflicto recíproco sólo puede resultar de un análisis de su situación concreta. Todo lo que puede hacerse para ordenarlo entre sí es referirse al orden en que vienen citados en los textos constitucionales. Toda primacía de un derecho sobre otros habrá de resultar de un proceso de participación democrática en todos los niveles capaces de definirse en este problema de "conflictos de principios": tribunales, parlamentos, administradores.

Un caso típico de conflicto de derechos es equilibrar los distintos derechos individuales con la seguridad colectiva. Este requisito de estabilidad y seguridad procede del derecho más fundamental de todos, como es el derecho a la vida. Mas siempre hay que hacer, en todo caso, una cuidadosa ponderación de todos los factores relevantes, pues en este tema aparecen frecuentemente argumentaciones falsas. La "razón de Estado" constitucional no es exactamente un asunto de superviven-

cia y de seguridad del organismo colectivo, sino la salvaguarda de la supervivencia de un orden constitucional dado, y ello sólo tiene influencia sobre la índole de los derechos subjetivos garantizados por él.

Una comunidad edificada sobre la creencia en los derechos humanos, se enfrenta siempre con la defensa de las condiciones de vida, tanto de la conciencia interna como de la proyección social de los ciudadanos.

El profesor Julius Stone presentó, a su vez, una comunicación sobre el tema "Intervención estatal y participación de los ciudadanos".

Es conocida la preocupación que desde el punto de vista de los derechos fundamentales de los ciudadanos constituye actualmente la intrusión estatal en áreas tradicionalmente atribuidas a la autonomía privada. Cuando no están totalmente resueltos los problemas de la designación de representantes adecuados, de ordenar satisfactoriamente un control social eficiente, mediante el derecho, la eficacia de los derechos humanos se encuentra con nuevos bostáculos representados por el rápido cambio del medio social, de las técnicas y métodos de trabajo, e incluso por el nuevo fenómeno de las concentraciones gigantescas de poder económico y burocrático.

Aparece así la antinomia del problema de asegurar jurídicamente los derechos humanos, sobre todo cuando la intervención estatal puede tanto impedir como proteger el ejercicio de los derechos humanos (y ese mismo ambiguo resultado puede ser también consecuencia del sistema de *laissez-faire*). Stone se propone, en su comunicación, analizar las consecuencias y las implicaciones prácticas de esta ambigüedad de la actitud del Estado ante los derechos humanos fundamentales.

El problema se concreta en forma de señalar unos principios acerca de los modos e intensidad de extensión del control jurídico que sean capaces de salvar—y lo mismo en el resultado contrario—los derechos básicos de los ciudadanos. Como conclusión estudia el modo y tipo de control jurídico que no solamente conserva los derechos fundamentales, sino que también los promueve y garantiza más.

El autor piensa que el ejercicio de un control directo y consciente a través de las instituciones jurídicas, viene a coincidir en términos generales con las prácticas tradicionales en los países democráticos occidentales, con ciertas salvedades. Pues si bien se ha acusado mucho al Estado de intervenir abusivamente con su legislación como si fuera destructora de la libertad individual, lo que sucede es que tal reglamentación contiene unos métodos de salvaguardar y garantizar límites respetados dentro del proceso del planteamiento social.

Con una ponencia de la sección norteamericana de la IVR, dirigida por el profesor Michael R. Lackner bajo el tema "automación y derecho" se concluyeron las jornadas de estudio, dentro de las cuales se produjeron múltiples e interesantes intervenciones de los congresistas.

A. S. T.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

BOLETIN INFORMATIVO N.º 1 PARA EL I CONGRESO

DECISIÓN DE CELEBRAR EL CONGRESO.

La Junta de Gobierno de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social, en sesión celebrada el día 23 de mayo de 1963, acordó la preparación de un Congreso que tendría lugar en Madrid, para comienzos del curso escolar 1964-1965.

TEMA GENERAL.

El tema que obtuvo el asentimiento unánime de la Junta, fue el que resultó finalmente definido como *Acondicionamiento normativo de la paz*.

PONENCIAS.

En aquella misma sesión se hizo una distribución en ponencias de diversos aspectos del tema, señalándose también las personas que podrían desarrollar cada aspecto una vez que se hubiera establecido contacto con las que no se hallaban presentes en la reunión con vistas a obtener su consentimiento. La propuesta de temario y ponentes quedó establecida de la manera siguiente:

La paz y el proceso jurídico de la realidad social (Don Jaime Guasp).

Ordenamiento jurídico y paz internacional. (Don Antonio Truyol).

Actividad política de las personas y paz interna. (Don Joaquín Ruiz-Giménez). (Don Manuel Jiménez de Parga).

Construcción de la paz y asociaciones intermedias. (Don José Corts Grau). (Don Francisco Elías de Tejada).

Derecho económico y paz social. (Don José Lois Estévez).

Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias. (P. José María Díez Alegría). (Don Antonio Millán Puelles).

La designación de más de un ponente en ciertos temas, no significa la confección de ponencias conjuntas, sino la conveniencia de aprovechar la posibilidad de tener más de un modelo de investigación en temas sobremanera importantes.

La aceptación de las ponencias ha sido unánime por parte de los profesores designados. Algunas están totalmente redactadas, y serán objeto de publicación resumida en los números siguientes del *Boletín* de la Sociedad, a la mayor brevedad posible, para que los participantes que tengan interés en redactar comunicaciones al I Congreso tengan puntos de referencia para la discusión y para el desarrollo de problemas.

PARTICIPANTES.

Podrán participar en el I Congreso, *los socios* de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social (Actualmente hay más de 60, unos a partir de la fundación y constitución en enero de 1963, otros a partir del momento en que fueron admitidos reglamentariamente. Se espera que, tras las nuevas propuestas y admisiones, puedan alcanzar antes del verano la cifra de 100).

También podrán participar los *profesores invitados expresamente*, previa aprobación de la Junta de Gobierno, por la misma.

Igualmente podrán participar los miembros de la Sociedad Española de Filosofía, así, como los de asociaciones análogas, españolas y extranjeras, que lo soliciten, previa aprobación por la Junta de Gobierno.

DERECHOS DE LOS PARTICIPANTES.

Los progresores e investigadores que tengan interés en ello, podrán enviar una *comunicación* por escrito (máximo de 5 folios) acerca de algún tema objeto de ponencia, o acerca de algún punto particular sugerido por la problemática general o particular del temario.

Previa inscripción, el interesado podrá hacer uso de la palabra tanto para exponer su propio estudio como para comentar o criticar alguno de los puntos más relevantes de las ponencias.

Las ponencias en su texto definitivo así como las comunicaciones presentadas por escrito, serán *publicadas* en un volumen de Actas, a expensas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social.

AYUDAS ECONÓMICAS A LOS PARTICIPANTES.

Una Comisión organizada al efecto, ha establecido los medios para proporcionar las ayudas económicas siguientes:

Enviar *invitación oficial* a los participantes, con el fin de que puedan *solicitar bolsa de viaje* del Gobierno o de los Centros e Instituciones de que dependen.

Ofrecer una *indemnización por gastos de residencia* a toda persona que tenga derecho, como socio o como invitado, a participar activamente en el I Congreso, así como *invitaciones a recepciones*, etc.

OTRAS FACILIDADES PRÁCTICAS.

Se ha solicitado del Ministerio de Educación Nacional la declaración del *carácter oficial* del Congreso, con el fin de que los profesores e investigadores españoles que deseen asistir no necesiten solicitar permiso para ausentarse del Centro o Institución de que dependen, sino solamente poner en conocimiento del Director del mismo su intención de asistir a dicho Congreso, con referencia a la Orden de declaración del carácter oficial, y con presentación de la invitación cursada por la Sociedad.

HOMENAJE A ERIC VOEGELIN

POLITISCHE ORDNUNG UND MENSCHLICHE EXISTENZ, *Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag, herausgegeben von Alois Dempf, Hannah Arendt, Friedrich Engel-Janosi*, Beck, München, 1962. IX-634 p.

Eric Voegelin se consagró como una de las primeras figuras de la ciencia política, a raíz de la publicación de *The new Science of Politics* (1952 y de los tres volúmenes de *Order and History* (1956 y 1957). El camino recorrido hasta entonces por el profesor alemán quedaba plasmado y superado por esa "nueva ciencia política" que, en su consideración, pasaba de ser "episteme politike", para ser concebida, dada su carga cultural, "episteme hegemonike". El actual profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de München es, en su biografía cultural y profesional, un claro representante de su generación alemana. Surgido del formalismo, del formalismo jurídico kelseniano, la posterior experiencia nacional-socialista y los años de profesorado e investigación en los Estados Unidos le dan ahora, en la cátedra de Munich, la fuerza de convicciones vividas. En él se encuentran, leemos en el prólogo de ofrecimiento, "un documento impresionante del orden de la existencia humana en la sociedad y en la historia, la sistematización de los símbolos del pensamiento occidental—mito, filosofía, imperio, cristianismo, gnosis y estado nacional—desde sus comienzos hasta la actualidad".

El libro que comentamos refleja un pensamiento afín al del homenajeado o, por lo menos, situado dentro de su órbita: la fundamentación humana, no exclusivamente formalista, de los problemas referentes a la sociología, la ciencia política, el derecho, la filosofía, etc. Es de reseñar, igualmente, la aportación de estudios referentes a un tema especialmente afecto a Voegelin a lo largo de su estancia docente en los Estados Unidos: la filosofía política de este país. Pero aparte de la especial temática que observamos en las diversas aportaciones, se manifiesta una homogeneidad evidente en ellas: la concepción cristiana, humana y occidental de la que es deducción clara la obra de Eric Voegelin.

Hannah ARENDT, en *Actividad y "consecución de felicidad"*, analiza el paralelismo del pensamiento revolucionario americano y francés, estudiando en ellos las vicisitudes que ha sufrido el conflicto "felicidad" pública-libertad. Si uno de los objetos de la Declaración de Independencia era "alcanzar la felicidad" de todos y cada uno, en contraposición

consciente al monárquico propósito de "bienestar y felicidad de nuestro pueblo", propio del Antiguo Régimen, en la Declaración de Derechos se perfila, en idéntico sentido, el mismo fin. Sin embargo, según Arendt, el análisis del proceso revolucionario descubre dos estadios en el desarrollo de esta idea. Tanto de Jefferson como de Robespierre, se tiene la seguridad de que, tras el proceso revolucionario que garantiza la libertad individual, se desemboca en la felicidad pública. Mas —y la praxis revolucionaria de los siglos XIX y XX lo confirma— la "fiebre" revolucionaria, lejos de ser un fenómeno limitado en el tiempo, se prosigue indefinidamente.

Los teóricos del siglo XVIII, los *hommes de lettres*, surgidos al margen de la corte y de la sociedad de su tiempo, elaboran una teoría abstracta que, similarmente a lo ocurrido con la teoría marxista, acaba desembocando en un estado de revolución permanente, como consustancial a la "cosa pública". Se nos ha pretendido dejar una herencia y hemos comprendido con el poeta de la Resistencia René Char, que "nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento".

Hans BARTH traza un *Recuerdo a Ernest Renan*, presentándolo como un crítico de la Revolución. Si, en su positivismo, no trata de restablecer el "derecho divino" de los reyes, mantiene un criterio "clásico"—revalorizador de las élites, para las que reivindica un "derecho histórico"—. La Revolución, en su abstracción, en su historicidad, no garantiza las libertades individuales y concretas. En la misma línea de rastrear en los orígenes del pensamiento revolucionario se mantiene Karl Dietrich BRACHER en su estudio *Providentia Americana: Orígenes de la difusión del pensamiento democrático en América*. Hace resaltar, en el estudio de autores americanos de los siglos XVII y XVIII, transidos de la profunda religiosidad del ambiente, la conciencia que va surgiendo, clara y definida al final del proceso, de la "misión de América" en el mundo. La idea se fragua en el *saeculum theologicum*—el XVII—y plasma en el *saeculum politicum*—el XVIII—en un mesianismo político, de religiosidad secularizada. Es muy revelador este rastrear de las fuentes del pensamiento democrático en América.

Arnold BRECHT analiza agudamente *Los consuelos de la ciencia exacta*. Se trata de mostrar, por la "razón de los efectos" cómo el principio cultural de la igualdad de los hombres no es un principio "exacto" en el sentido de las ciencias positivas. Razón por la cual va lastrada toda pretensión de "exactitud" de las ciencias jurídicas y políticas.

Para nuestro propósito tienen menos interés las aportaciones de Rudolf BULTMANN (*La comprensión de la historia en los griegos y en el cristianismo*) y de Rafael CALVO SERER (*La literatura sobre la guerra civil española de 1936*). Aun dentro del ámbito de la ciencia política, presenta interés, a efectos de decantar la legitimidad de los "órdenes jurídicos" subsiguientes, el estudio de Henry DEKU, *Rojo y pardo. Génesis de la crisis de autoridad. Formalismo de la libertad y dicta-*

dura. Analiza el proceso de degeneración de la legitimidad de la autoridad. Oteando el pensamiento griego y cristiano, principalmente el de Santo Tomás, concluye con la secularización de la herencia, verificada no solamente en lo ideológico o lo cultural, sino igualmente en el terreno de la fundamentación del derecho. En este último señala la importancia que en el proceso de secularización tiene F. Vázquez de Menchaca. Sin embargo, no parece quedar delimitada la posición de Vázquez de Menchaca dentro de la llamada Escuela española de Derecho Natural, en el sentido en que lo ha hecho, por ejemplo, Welzel. Como ha observado agudamente Legaz, en los primeros—temporalmente—representantes de dicha escuela hay que encontrar la raíz pluralista y democrática de la concepción de la autoridad, que luego ha de ser tergiversada por la impronta autoritaria—ahora sin carisma legitimatorio: el contrato ha sustituido al *ius divinum*—de la escuela racionalista de derecho natural. DeKu termina señalando la insuficiencia de soluciones, como la de Carl Schmitt, que, intentando resolver teóricamente la cuestión de la crisis de autoridad, inciden en un absolutismo de matiz conservador.

Alois DEMPFF, en *Problemas de la génesis de las culturas superiores*, insiste en un tema ya conocido de los lectores de habla castellana a través de la reciente traducción de *Die unsichtbare Bilderwelt* (1959). Se trata de delimitar el concepto de "cultura simbólica de derecho", es decir, la especial configuración que adoptan las concepciones jurídicas, como intermediarias, en un estadio cultural determinado, entre la imagen de la divinidad y la imagen del hombre vigentes en ese estadio.

Friedrich ENGEL-JANOSI (*Problemática de los historiadores contemporáneos*) indica claramente los dos extremos que trata de salvar la ciencia histórica actual: el riesgo del historicismo y el riesgo de aplicación no decantada de la "exactitud": la historia como ciencia humana exacta. Las coordenadas de tiempo y espacio, el punto de vista actual sobre el pasado, imponen limitaciones al historiador. De ahí que la historia no es nunca interpretación completa, acabada, total—pretensión dogmática—, sino algo en perpetua conquista. También en el terreno de interpretación de la historia la observación de Peter F. FLIESS, sobre *Tucidides y la actual política internacional*, es tan peligrosa como sugestiva. El conflicto Atenas-Esparta arroja luces sobre algunos puntos de nuestra actual estructura bipolar del mundo internacional.

Carl J. FRIEDRICH señala las bases de una antropología política. En esto reside la actualidad de Friedrich: en toda concepción política tiende a haber en la base una determinada concepción de la persona. En *Hombre común y excepcional. La persona política*, encontramos de nuevo una opinión cara a Friedrich: el hombre medio —*common man*—como idea del hombre que sirve de base a una nueva concepción de la democracia. Estamos, pues, en las antípodas del tema de las *élites*. Siguiendo estudios de Voegelin, Jürgend GEBHARDT estudia

las relaciones entre *Bruno Bauer y Karl Marx*, distinguiendo de antemano las diferencias entre un gnosticismo anti-institucional y un gnosticismo simbolizador del inmanentismo. Arrancando de este último, y según una peculiar línea de evolución, se establecen paralelismos y diferencias entre Bruno Bauer y Karl Marx. Nahum N. GLATZER trata de un tema de menor interés para nosotros: *La actitud hacia Roma del judaísmo del siglo III*, indicando un proceso de introversión opuesto al verificado por el cristianismo. Tampoco tiene especial interés la contribución de Horst HAMMITZSCH, *Un mantenedor de la libertad democrática en el Japón de los Meiji*, salvo el de señalar cómo en el XIX existe en una mentalidad progresista del Japón una concepción democrática basada, reveladoramente, en la *naturaleza del hombre*.

Especial valor tienen las observaciones de William C. HARVARD, *El desencanto de los intelectuales*. Si el *clerc* ha supuesto la sustitución de los símbolos tradicionales por una "adecuada interpretación de la realidad", dicha interpretación ha tenido en la base una antropología optimista, una creencia en la natural armonía de intereses e incluso, filosóficamente, una interpretación humanística e inmanente del *esse*. Rastreando en los antecedentes de Joachim de Flora, Machiavelli y Hobbes, así como, modernamente, de Wells, Laski, Mannheim o Camus, podemos coincidir con el juicio de Benda sobre los *clercs*: "Gracias a ellos se puede decir que durante dos mil años la Humanidad ha venido haciendo el mal mientras honraba al bien. En esta contradicción residía el honor de la especie humana y se hallaba la fisura por donde podía introducirse la civilización."

Resulta de gran interés el estudio de Freiherr von DER HEYDTE, *La "política formal"*, donde se enfrenta con el problema de una teología civil de la comunidad política. Para el positivista, tanto el Derecho divino de los reyes, en el Antiguo Régimen, como la soberanía popular—y su correlato: el voto—y la representación del pueblo, constituyen ficciones. La soberanía popular, la libertad de asociación están en la base de una "carta política formal", que legitima precisamente esa "política formal". De ahí la dificultad de comprender el sentido de la oposición, como enfrentamiento de dos legitimidades contrapuestas. He aquí el punto crucial de toda teología civil, de todo problema de legitimación: encontrar el punto de Arquímedes donde se apoye la palanca. Hoy día, principalmente con la "teoría pura del derecho" nos encontramos no más allá del problema formal.

Tras el estudio de Hans JONAS, *Plotino, sobre eternidad y tiempo*, Heinz LAUFER, en *Homo homini homo. El "credo antropológico" de un doctrinario*, hace una exposición crítica del pensamiento de Carl Schmitt. Hobbes, en la base, ha supuesto un concepto pesimista, de raíz platónica: la contraposición insuperable entre el *summum bonum* y el *summum malum*. Una teología política basada sobre una determinada concepción del pecado. Laufer decanta el pensamiento de Schmitt, en contraste con la antropología filosófica de Voegelin, de

raíz agustiniana: *amor Dei-amor sui*, como dos fuerzas de diferente poder conformador. Así, el *homo homini homo* se completa en el *homo homini Deus*.

Luis LEGAZ LACAMBRA incluye una valiosa aportación: *El Derecho en perspectiva religiosa*. Entre la experiencia religiosa y la experiencia jurídica media un doble contraste: sujeto de la primera es el hombre en cuanto tal; de la segunda, el hombre en su dimensión social; por otro lado, la experiencia jurídica implica seguridad, mientras que la religiosa se caracteriza por ser insegura, incomprensible. Pero si en el plano de las estructuras existen esas diferencias entre religión y Derecho, no ocurre así en el orden de los contenidos: no hay incompatibilidad, sino una superación del derecho por la religión, sin que se disocien, so pena de dar paso a un positivismo jurídico. Las relaciones entre religión y Derecho podemos considerarlas en una doble experiencia: de una parte, en cuanto que lo religioso es forma de vida personal, puede convertirse en regla impersonal de obrar, en cuanto aquella forma se refiere a una dimensión social. El otro hecho, más profundo, reside en la decantación del contenido de la justicia: o bien, según la tesis católica, se subsume a Dios y al hombre bajo las categorías de la justicia y de la ley, o bien, según la tesis protestante, toda categoría jurídica queda eliminada del ámbito sobrenatural. Se inserta aquí, igualmente, la problemática de la posibilidad o no de una plasmación histórica de los valores, o de sostener el valor transhistórico de los valores. El *homo iuridicus* no puede ser auténtico *homo religiosus*, pero este sí puede vivir la justicia desde el nivel en que esta se inserta en los valores de la religiosidad.

Dentro del ámbito jurídico, René MARCIC, en *El incondicional valor jurídico del hombre*, se mueve en un plano de investigación metafísica del orden jurídico. Según ello, se echa de ver la aposterioridad del Derecho positivo, respecto al apriorismo de una norma fundamental que lo justifique. Ese prius exigido se suele considerar o bien como un prius lógico (teoría pura del Derecho), o bien como un prius ontológico. Al abordar el Derecho positivo en su contenido material, cabe señalar dos sentidos: el kantiano y el aristotélico-tomista. Elegido este último, Marcic señala cómo en los precedentes griegos y en la tradición cristiana posterior se pone de manifiesto que la cuestión de Dios (lo sobre-individual) es la pregunta fundamental del Derecho: *quod Deus est in mundo, lex (civilis) est in societate*, como señalaba Althusius al referirse a esta experiencia. En el orden de la metafísica, como ha indicado Heidegger, *dike* es el primer nombre del ser. Esto, sin embargo, no significa suponer el Derecho ligado a un *imperium illimitatum*. Como ha señalado Santo Tomás, Dios se negaría a sí mismo si eliminase el orden de su justicia, *cum ipse sit sua iustitia*. Eliminado así todo voluntarismo, todo nominalismo, en definitiva, se pueden rastrear las consecuencias de la imagen divina en el orden de la estructura del ser. Por un lado, se llega al principio soberano de la dignidad humana; por otro, al de establecer la primacía de lo común

sobre lo individual, quedando, sin embargo, de manifiesto, al concordar los dos principios, la relatividad de los fines del estado. El hombre es sustancia, mientras que la comunidad es una realidad relacional. En torno al fecundo principio de la dignidad del hombre se hace girar toda una manera de mandar: mandar es convencer. Otro principio, a priori metafísico del Derecho positivo, es la libertad humana, cuya fundamentación última está en el *facere mediante natura* divino. Desde ahí puede plantearse la problemática en torno a las formas políticas de plasmación de la libertad: quién manda y cómo manda, la legitimidad y la propia dignidad del legislador humano. La fecundidad de una filosofía del Derecho en la línea de la metafísica queda evidenciada en esta aportación de Marcic.

Dentro de una línea más estricta de ciencia política se mueven los trabajos de Paul MIKAT, *Teoría política, pensamiento pragmático y sentido histórico de las ideas reformadoras de Freiherrn vom Stein*; Armin MOHLER, *El papel de las ideologías en la V República*, y Gerhart NIEMEYER, *Babeuf y la crítica total de la sociedad*. Sin embargo, encierran algunas consideraciones de interés en torno al Derecho. Mikat, en el estudio de la ideología del XIX, señala las mutuas implicaciones en aquella forma histórica de pensamiento entre lo racional y lo natural. Una doble formulación trata de dar contenido a la ecuación: la "metafísica" de los iluminados y el empirismo anglosajón que fraguan de diverso modo incluso en los órdenes jurídicos. El análisis del "tercer gaullismo" hecho por Mohler es penetrante, en el sentido de ver, en un peculiar empleo de la dinámica de las ideologías, toda la contextura del actual régimen político francés: intoxicación-provocación-desgaste son sus etapas. Por último, son interesantes las observaciones de Niemeyer en torno a la filosofía crítica del XVIII: en las actitudes de Mably, Morelly, Mastier y Babeuf encontramos los preludios del totalitarismo, en virtud de la crisis de un cierto "orden natural".

Georg PFLIGERSDORFFER, en "*Nadie puede servir a dos señores*", hace un excursus sobre los antecedentes en Celso del principio agustiniano de los dos amores que configuran el mundo: *amor sui* y *amor Dei*, y señala las peculiares relaciones existentes en el mundo romano entre lo religioso y los órdenes jurídico y político, posición frente a la cual se define la postura agustiniana. Franz-Martin SCHMÖLZ hace un sugestivo estudio de Max Weber: *El dilema de la ética política de Max Weber*. El dilema de esa ética es, sustancialmente, el dilema de la "Realpolitik", establecido entre dos términos: idealismo o cinismo. En la línea, un tanto preludiada, de una filosofía de los valores, la "Realpolitik" viene a sentar que lo que "vale" es precisamente lo moral. Dentro de ese ámbito, esa ética de los valores oscila entre una ética de responsabilidad. Da una amplia bibliografía sobre el tema.

Tras la aportación de Hans Joachim SCHOEPS, *Juicio de valor histórico en Heinrich Leo*, Gregor SEBBA incluye un trabajo de estética: *La obra de arte como Cosmos*, es decir, complejidad y orden al mismo

tiempo, siguiendo una línea de pensamiento muy afín a la de Voegelin.

Específicamente iusfilosófico es Arthur-Fridolin UTZ, *Normas de vida social como normas de vida jurídica*, que se plantea como un intento de sistematización de las doctrinas jurídicas. Se parte del hecho inicial según el cual las normas del orden de la libertad constituyen problema para la filosofía. A partir de ahí se evidencia una dualidad de posiciones: o bien una filosofía del Derecho orientada positivísticamente, o bien una filosofía del Derecho iusnaturalista. Pues bien, el dualismo Derecho natural-Derecho positivo no se ha planteado históricamente en los mismos términos. Utz hace una distinción entre el punto de vista aristotélico tomista sobre el dualismo y el sentido moderno de ese mismo problema. El comentario a la posición aristotélico-tomista sigue las bases sentadas en el comentario que Utz ha hecho a las cuestiones de la *Summa* que hacen referencia al tema. Centra así las derivaciones que, dentro de lo común, suponen la "naturaleza de la cosa", la teoría del contrato, también interpretada en sentido "natural" por la escolástica española, y la posición de Vitoria, claramente positivista, respecto al *ius gentium*. En todo caso, la dirección de la naturaleza de la cosa ha de delimitar exactamente las relaciones entre el Derecho natural y el Derecho positivo. Desde la moderna situación la distinción Derecho natural-Derecho positivo se plantea de una manera distinta para el positivismo, en busca siempre de un principio pre-positivo, exigencia con la que se enfrenta la teoría pura del Derecho, profundamente actual: lo simplemente fáctico, en busca de un apriorismo. En la actualidad, también la posición iusnaturalista se ha enfrentado al tema de distinto modo: el orden de valores y de normas que han de regir la comunidad humana. En ese sentido la validez de los principios de Derecho natural no se plantea en abstracto. Valgan como ejemplos la sistematización de los conceptos de Derecho natural llevados a cabo por Messner, E. Wolf o A. Moser. Presenta Utz las bases sucintas de un intento de sistematización. Trata de la justicia en el sentido del valor moral de la persona, contrapuesto a la comprensión individual-racionalista de la justicia. De donde la *natura humana* queda como fundamento de toda concepción de la justicia, configurada como un orden de valores y no desvinculada de un orden social-existencial y de una historicidad. Se unen a esta temática contemporánea las diversas interpretaciones teológicas de la justicia. Schmölz, Coing, Maihoffer, Fechner y Arthur Kaufmann aportan los diversos elementos de este intento de sistematización de los principios de Derecho natural, tal como se plantea en la actual coyuntura.

Theodor VIEHWEG presenta las bases filosóficas que pueden tenerse en cuenta, dentro de la actual y general crisis de la universidad, de la reforma de los estudios jurídicos en Alemania. La situación no es comprensible sino dentro de los moldes históricos inmediatamente anteriores que le han dado su contextura: el afán pragmático en lucha, siempre sin vencedor, con el dogmatismo, casi históricamente

connatural al jurisconsulto. Frente a ello se encuentra el duelo de pretensiones, enciclopedismo-especialización. Se ha de buscar una especialización que no deje de lado las posibilidades de integración en la ciencia jurídica, y por otro lado, la especialización hace referencia a una especial relación entre la universidad y la sociedad, siempre en trance de búsqueda de equilibrio. Las comunicaciones del círculo de Friburgo sobre el tema, 1960; las resoluciones de la sociedad internacional de filosofía jurídica y social, 1959; la aportación de Aubin sobre la reforma de los estudios jurídicos, Francia, 1958, constituyen los hilos fundamentales de la argumentación de Viehweg, que en su estudio descende a puntos muy concretos de la organización de los estudios de Derecho en las universidades alemanas.

Concluye el volumen un estudio de René de VISME WILLIAMSON sobre *Una base filosófica adecuada para el liberalismo americano*, donde se ponen de manifiesto la quiebra y las limitaciones de una concepción deísta, que está en la base de los orígenes de dicha mentalidad y que debe reestructurarse, para no ser algo puramente formal, sobre contenidos cristianos. *El camino al cielo de Chu Yuan* y *Un desconocido fragmento pseudo-democristiano y los átomos inextensos de la filosofía musulmana* son, respectivamente, las aportaciones de Peter WEBER-SCHAFFER y de Harry A. WOLFSON sobre dos puntos de culturas comparadas.

Una bibliografía de Eric Voegelin, llevada a cabo por Ludger Krimphove, remata este libro, homenaje al eximio tratadista de Derecho político de nuestro tiempo.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

PROBLEMATICA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN DERECHO

Un planteamiento ambicioso desde recientes avances en ciencias antropológicas, médico-quirúrgicas especialmente.

El tema de la identidad personal en Derecho centra todas las afirmaciones de David, en cuantas publicaciones suyas conocemos (1).

1. Se plantea así el problema: Cada vez el hombre es más desintegrado en sociedad, desintegrado aun por despedazamiento físico; hoy se hacen injertos de riñones, extremidades, sangre, ojos... Operaciones cerebrales. Se vende incluso el cuerpo propio, y hasta por intermediarios. Los órganos, el cuerpo ¿son elemento de la personalidad?

Si la identificación jurídica tiene sentido, habrá "una región humana central e invendible, propietaria de un patrimonio corporal periférico, vendible y anónimo" (2).

2. Cuatro son las afirmaciones base en David:

a) Entre el hombre y las cosas la experiencia jurídica tiene establecida una diferencia fundamental.

b) El Derecho, en contacto con las personas, ha desgajado un conjunto de propiedades personales originales, que definen la persona y la distinguen de la cosa. Las ciencias positivas actuales han establecido las propiedades de la cosa. Al Derecho incumbe hoy estudiar científicamente esos trazos originales que definen persona frente a cosa.

c) Las propiedades de la persona, afirmadas hace siglos por el Derecho, son expresadas todavía hoy en un lenguaje de hace tres mil años y enteramente opaco a las ciencias. Se trata hoy de encontrar un lenguaje y método y contenido de la identificación jurídica en consonancia con las ciencias vivas.

d) En sus obras intenta David "aislar" el núcleo de la persona dentro del aparato no personal del cuerpo fisiológico; aislar como en re-torta la parte humana y personal del hombre en Derecho.

3. El cuerpo de su doctrina es resumible así:

Afirma el autor la licitud absoluta de todo comercio sobre lo humano vendible. Todo lo que puede ser dado, vendido, distribuído... no es personal sino una cosa, un bien. Y alarga expresamente su respuesta

(1) AUREL, David: *Structure de la Personne Humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose* (B.P.C.) P.U.F., París, 1955. Cfr. también diversas comunicaciones del mismo a Congresos y artículos en "L'Age nouveau" y en "Archives de Philosophie du Droit. Droit et Histoire", Sirey, París...

(2) *Structure...*, pág. 2.

hasta incluir operaciones estéticas; operaciones para destruir los medios habituales de identificación, incluido el sexo; experimentos sobre el hombre; eutanasia y eugenia obligatoria; inseminación artificial, partenogénesis y cambios de sexo; cruzamientos con primates superiores... Y concluye: "El cuerpo no es sagrado ni natural ni impuesto... Es una máquina que somos libres de construir según las necesidades y las exigencias de la persona central. ¿Qué hacer de esta nueva libertad?" (3). Al Derecho y a la Moral toca reglarla.

Entre las propiedades asignadas a la persona hay una físicamente comprensibles. Otras incomprensibles al físico: inevaluabilidad, acción teleológica, libertad, felicidad, normatividad... Más allá está el sustrato de la noción o el nombre de persona: nadie hasta hoy, ni en Moral o en Derecho siquiera, se ha atrevido a intentar aislar científicamente ese sustrato. Se lo ha escamoteado facilonamente bajo una red de trampas y de equívocos desde siglos.

Las trampas de la personalidad son, para David, las siguientes:

a) Cohesión entre la persona y su cuerpo. El la niega. No hay comunidad de ser alguna: el cuerpo es simplemente "el señalador de la persona" (1); señalador especial, único conocido, íntimamente ligado a ella. Pero nada más.

b) Jerarquización de bienes. Es también una trampa. Las partes orgánicas del hombre son bienes y exigen un régimen especial dentro de las cosas, pero no son *parte*, sino *patrimonio* de la persona. Entre las personas y lo personal no hay jerarquías.

c) Identidad e igualdad de los cuerpos. Tampoco existe.

d) Confusión entre siquismo y persona: persona es exclusivamente, afirma David, el espíritu en el hombre. Hay en el siquismo y en términos morales, una parte mínima que es espíritu y es personal y otra inmensa y encubridora que es máquina, cosa, patrimonio. Todo este utillaje global del aparato pensante, y con todos sus contenidos, puede serle cortado al hombre sin que su personalidad merme.

e) Problemática de la desigualdad persona en Derecho: ¿se trata sólo de incapacidades de ejercicio? ¿O hay personas más pequeñas que otras?

f) El artificio jurídico: la persona es una máscara de hierro, inventada y sobrepuesta por el Derecho a ese mundo desconocido y cambiante. Se trata de "aislar lo otro" en el hombre, lo exclusivamente personal y no vendible...

4. Conclusiones de David (pp. 137, ss.): Necesarísimo el diálogo con las ciencias. La persona está por descubrir en el Derecho. Es una estructura nueva y mal conocida. Un parámetro que, sobre datos de la ciencia, explica lo específicamente humano del hombre y sus "relaciones de fronteras" con lo material y síquico.

Persona es una sobreestructura montada por el Derecho, un "modelo" jurídico, un "guía constante" en la búsqueda y construcción del Derecho. Derecho es la disciplina de los conflictos de frontera y su ma-

(3) L.C...., pág. 16.

teria es la experiencia humana directa. El legislador no crea la ley: sólo la lee. El legislador es un fotógrafo que posee un espíritu despejado, una excelente máquina fotográfica y buenas piernas. ¿Dónde lee el legislador la ley? En el Derecho Natural, los hombres llevan ya estas normas en su propia estructura. La expresión legislativa las lee y las comunica a los hombres, para permitirles ser lo que son. *La ley no hace más que llamar y dejar pasar la tendencia profunda*, impidiendo que se rompa y se deforme en las lenticitas defectuosas de los espíritus individuales" (2).

Esa tendencia profunda David la concibe como intención de salir del laberinto. El Derecho hace salir de allí al hombre aun contra su voluntad, pues es la expresión e imposición, no de capricho, sino de aquella misma tendencia profunda del hombre. Así Derecho es—además de ciencia, técnica, y mecánica mixtas—, cinerbética con algo de topología combinatoria. Se trata de no quedarse en el laberinto ni de repetir inútilmente las bazas intentadas. Sólo para el legislador, que cuenta y calcula sobre la experiencia de todos, es posible el conocimiento de todas las galerías, de todos los caminos posibles para mejor salir. Todo jurista es un evolucionista que se ignora.

Precisiones. El ensayo arranca a cero. De ahí sus méritos básicos: nervio y rigor de enfoque y ambición de objetividad científica, más allá de costras terminológicas y anquilosadas.

De ahí también esos huecos ,vacíos mentales, que el discurrir de su pensamiento descubre bajo piel. A David le falta sentido crítico de los conceptos que diseña. Persona es reducida a la dimensión terminológica, sin referencia alguna a valores implicados. Su concepción de cuerpo humano y de lo orgánico y síquico, de todo lo físico del hombre está más allá incluso del mecanismo más extremo. En ciencias hoy y en filosofía la dirección es más bien la contraria: la que insiste en que aun lo físico y sensitivo y... es humano, esencial y formalmente distinto a estratos correlativos en cosa o animal. Cfr. obras de Merleau-Ponty, Lavelle..., Muchas de sus intuiciones y conclusiones son aprovechables: en cuanto desmenuza las "trampas" de la personalidad e intenta análisis ambiciosos de las capas periféricas de ella. Sus conclusiones todas, si descontamos la alegoría barata del laberinto, son también audaces y de avance en el enfoque.

Me gustó el aliento del ensayo. En Derecho hay demasiada hojarasca.

V. ABRIL CASTELLÓ

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

BARRACLOUGH VALLS (Norman): *Fundamentos científicos de la Filosofía*. Madrid, Sociedad Española de Filosofía e Historia de la Ciencia, 1963. 282 págs.

El desarraigo del hogar paterno fue siempre ley de vida. Y no puede el mundo del pensamiento sustraerse a esta exigencia imprescindible para la continuidad. En la Filosofía, que en un principio era ese "totum revolutum" de que se hablaba en la Edad Media, ha habido también un progresivo desgajamiento. Podíamos decir que las matemáticas se separaron de la filosofía, con Euclides, en el siglo IV antes de Cristo; la física, a finales del XVI y principios del XVII, con Galileo, Newton, Pascal y Descartes; la química, en el XVIII, con Lavoisier; la biología, en el XIX, con Claudio Bernard, y, en nuestros días, la estética, la psicología y la sociología son ya disciplinas propiamente autónomas.

Queda, pues, la Filosofía, como estudio de la totalidad, comprendiendo únicamente dos grandes e irreductibles ramas del saber: la metafísica o teoría del ser en sí y la gnoseología, que va a enfrentarse con las variadas estructuras de la objetividad; enunciándolo todo en dos palabras: el problema de la existencia y el de la consistencia.

Indudable es que cada ciencia que se ha independizado de la Filosofía renunciando conscientemente al carácter universal de la misma a fin de especializarse en un determinado campo, cada parcela acotada ha caminado más segura y velozmente que con la carga de universalidad y totalidad que anteriormente le abrumaba.

El interesante y ambicioso proyecto que expone en su obra el doctor Norman Barraclough Valls es un logrado intento de entrar en el campo filosófico empleando esencialmente el lenguaje de las magnitudes, el cual ha sido, en gran parte, base del progreso de las ciencias, por tratarse de un simbolismo numérico, inteligible y útil para todo hombre y también para toda época.

Gracias a este sistema de referencia tradicionalmente científico se ha podido conseguir la triple utilidad que indica el autor: un lenguaje común, un común criterio de valoración a más de un medio de descripción aplicable a una amplia gama de fenómenos de nuestra experiencia, lo cual permite establecer valoraciones y comparaciones entre los mismos con más justo rigor. Por su parte, la Filosofía ha

ido perdiendo en exactitud y uniformidad debido a sus frecuentes e irreparables pérdidas por el ameno camino de las palabras, las cuales, en un principio, suelen ser privativas a sólo un sistema o a un filósofo y muchas veces van referidas a una previa significación de términos. Con razón decía Ortega que "lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y, si no andamos con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras de ellas a las cosas mismas, los nombres se nos convierten en máscaras que, en vez de hacernos en algún modo presente la cosa, nos la ocultan".

El libro del Dr. Barraclough es, en su conjunto, una armoniosa tarea en la que se conjugan los más importantes postulados del mundo filosófico, la estructura cuantificable de la Naturaleza y el mundo de las normas y su cortejo de ordenación y simetría que supone. Sigue el autor el criterio de considerar a las ciencias, al modo clásico, como cotos de saber inductivo, y no, según la constante de uniformidad de Cohen, que está basada en el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional. Afirma que a cada aspecto acotable de la realidad, en cuanto que puede ser autoexistente, corresponde una tendencia hacia la simetría en relación con todas sus propiedades; a la vez que, debido precisamente a los fenómenos privativos de cada entorno de acotación parcial surge entre ellos, frente a los demás, una concreta asimetría propia, que es esencial y va a originar un constante proceso sutil de sucesivas correcciones.

Por otra parte, merced a esa tónica formal que separa con perfecta univocidad los diversos recortes materiales, se organiza, según la extensión que se vaya a considerar, cada "todo" primero como sistema inicial de referencia—que los números acogen—partiendo siempre del doble criterio de "validez lógica" y de "unidad de existencia".

Debido a esta proyección autónoma, referente y correctiva de la realidad, es como el autor consigue sistematizar los fenómenos unitarios de la discontinuidad, la relatividad física y la lógica variable, principalmente.

El medio para abordar la problemática científica de la Filosofía lo expone el Dr. Barraclough, detenida y razonablemente, siguiendo esencialmente la temática hegeliana, pero añadiendo a los postulados clásicos de Hegel una estructuración matemática basada en los números como formas de existencia "cuya esencia es una forma de autoexistir primario", dice. Criterio este que nos hace pensar en el neoplatonismo alejandrino de los primeros siglos (Plotino y, especialmente, Theon e Hipatía de Alejandría).

Se tratan en el libro que comentamos, con certera visión y sobriedad, importantes temas, como es el de la naturaleza esencialmente matemática del mundo físico, la relación estadística que hay entre lo singular y lo plural, el problema de la relatividad y la discontinuidad, el sistema de investigación a seguir en la Filosofía científica, que, según el autor, consistirá en la doble tarea de analizar la evolución

histórica del pensamiento filosófico y estudiar los medios de investigación que continúen la línea problemática de la directriz filosófica, tratando de unificar diversos métodos de investigación a los que pueda augurarse un mismo fin.

Después de exponer brevemente los procedimientos tradicionales empleados en investigación filosófica general, indica el autor su sistema en dicho proceso, que es el que él va a seguir a lo largo de su obra, consistente en una serie de estructuraciones progresivas de las ideas, hasta abocar en la estructura formal de la realidad, integrándose en ella su propiedad "ideal" y su necesidad "objetiva" a un tiempo.

Toda la obra es precisión y anhelo de cortezas operantes en el amplio mundo de la Filosofía. Y hay una gran agudeza y un rigor filosófico-matemático en la búsqueda de solución para los más importantes problemas del pensamiento, consiguiéndose en la labor, a la vez que una elocuencia más exacta, un indudable éxito.

Sin embargo, queda evidente, a nuestro modo de ver, la enunciación por parte del Dr. Barraclough de algunas diferenciaciones posiblemente apresuradas, acaso por deseo de simplicidad, tales como la de física y metafísica sólo en función de la existencia o no de conciencia. Y también consideramos trasnochados encuadros los utilizados alguna vez en la primera mitad de la obra.

Para la lectura del libro que comentamos es preciso que el lector tenga en su formación una base no excesiva, pero sí lo suficientemente amplia, de conocimientos matemáticos. Pero en modo alguno quedará defraudado por este libro, que invita constantemente a su meditación y a su relectura.

Dice el autor que "pretende en su obra aplicar en todo lo posible la precisión y univocidad conceptual de la Teoría de las Magnitudes. Pretende indicar un medio de relacionar íntimamente las ideas de la matemática, la física y la metafísica tradicional, para llegar a una Filosofía firmemente apoyada por los hechos, tal como los conoce la ciencia".

Y esta labor, dura, recortada y difícil ha sido lograda magníficamente por el Dr. Norman Barraclough Valls mediante el hábil empleo del lenguaje de los números, allí en donde a la matemática le es posible entrar en sustitución de la palabra; medida sabia e inteligente esta cuando se trata—como es el caso que nos ocupa—de temas generalmente inefables.

FIDELIO FRAILE

CASTÁN TOBEÑAS (José): *Situaciones subjetivas*. Discurso en la solemne apertura de los Tribunales, septiembre de 1963. 104 págs.

Un discurso más del profesor Castán y una lección "magistral" más, también, a las que ya nos viene acostumbrando en igual solemnidad de años precedentes. Y es de observar que la de ahora, como

sus similares anteriores, se refieren a temas eminentemente filosófico-jurídicos, y si agota los aspectos e investigación científica los refiere siempre y culminan en él en una meditada y profunda fundamentación filosófica. Se nos antoja en estos discursos el profesor Castán un maestro destacado de filosofía del Derecho. Por eso, como hemos hecho ya con alguno de los de años atrás, traemos hoy a las páginas de nuestro "Anuario" este tan interesante que acaba de pronunciar el Presidente del Tribunal Supremo.

Tras constar el hecho de la crisis del Derecho (a cuyo tema ya había dedicado un documentado trabajo—otro discurso inaugural—), pero no como "signo de decadencia y bancarrota", sino como "indicio de transformación y evolución". Y en época de transformación y de tránsito estamos, en la que los movimientos doctrinales están cambiando la fisonomía de la ciencia jurídica privándola, quizá, de la claridad y la precisión que antes tenía.

Los interrogantes que presentan las nuevas concepciones se alzan como "pesadilla" cuando se contempla el panorama de crisis y transformación que ofrecen hoy los conceptos que afectan a los aspectos subjetivos del Derecho, a las esferas y situaciones jurídicas subjetivas, algunas de las cuales "tienen tan clásico rango y destacado relieve" (página 10).

Estudia seguidamente el autor, con la concienzuda documentación a que nos tiene acostumbrados, las situaciones jurídicas: relación jurídica, el deber jurídico, el derecho subjetivo y otras, acerca de las cuales tanto se ha escrito por juristas y filósofos del Derecho, muchas veces con enfoques unilaterales que no han contribuido, ciertamente, a una recta intelección de estos ineliminables conceptos para la ciencia y la filosofía jurídica.

Del deber jurídico, "idea crucial para la ciencia del Derecho" (y para la filosofía del Derecho añadiríamos nosotros), hablan poco los civilistas y, a veces, ni siquiera los filósofos le prestan gran atención. Lo contrario ocurre—subraya el autor—cuando se habla del derecho subjetivo. Es condición de la debilidad humana y del egoísmo que todo lo invade que el hombre se preocupe siempre primero, y sobre todo, de sus derechos pensando poco o nada en sus deberes. Lo mismo ocurre, sobre todo, entre los científicos del Derecho, olvidando que, como sabiamente afirmaba Rosmini, "il dovere figlia il diritto". Cierro que cada vez obteniendo mayores adeptos, dentro de las más diversas escuelas, la opinión que concede preponderancia y prioridad lógica al deber jurídico sobre el derecho subjetivo, estimando que el concepto es más esencial y simple que el de derecho subjetivo.

Respecto a la relación jurídica tampoco hay una doctrina clara y unánime, siendo las diversas concepciones filosófico-jurídicas "radicalísimas" unilaterales con descuido de la armonía que es imprescindible entre la situación de poder y la situación de deber que surge en toda relación jurídica.

Presenta el profesor Castán en esquema el enfoque sistemático

sobre la colocación y preferencia dadas a las distintas situaciones jurídicas en la ciencia y Filosofía jurídica moderna.

La Filosofía y la ciencia del Derecho modernas—dice—, erigen el concepto del derecho subjetivo en pieza central de la filosofía y Dogmática del Derecho. El positivismo individualista del siglo XIX, “que volvía la espalda al significado ético del Derecho” considera el deber como “un mero instrumento del derecho subjetivo” (pág. 28). Entre los civilistas más actuales hay muchos que haciendo gravitar la sistemática del Derecho civil sobre el concepto de la relación jurídica y sobre el del Derecho subjetivo consideran al deber u obligación como mera consecuencia pasiva del derecho subjetivo. Apreciación “muy discutible”, subraya el autor (pág. 17). Otros civilistas, partiendo también de la relación jurídica, integran en ella los poderes y los deberes jurídicos: el deber jurídico, los efectos reflejos del ordenamiento jurídico, el derecho subjetivo en su relación con la pretensión y la acción, las cualidades jurídicas, las facultades y los llamados derechos potestativos forman dentro del capítulo de las relaciones jurídicas. Algún sector doctrinal expone la doctrina del deber, derecho subjetivo, facultad jurídica al ocuparse de los conceptos jurídicos generales o fundamentales. Muy extendido, por fin, está el número de tratadistas que colocan los conceptos de deber, derecho subjetivo, relación jurídica e ideas afines, dentro de la teoría de las “normas”, posición que, “aparte de inconvenientes no graves” de separar demasiado las manifestaciones del deber jurídico y del Derecho como facultad tiene, sobre todo, el de fundar y centrar las relaciones y situaciones jurídicas, más en la idea de *normatividad* que en la *autonomía* individual, si bien en alguna de estas tendencias se concede consideración y rango fundamentalísimo a la personalidad.

La posición armónica, tan conocida del autor cuando enjuicia criterios opuestos en una síntesis superadora, le lleva a fijar algunas consecuencias: Que los conceptos de facultad jurídica, derecho subjetivo y deber jurídico están muy relacionados con el de relación jurídica, pero no dependen de éste, aunque sí caben en el marco más amplio de las que pueden llamarse esferas o situaciones jurídicas subjetivas; que si el concepto de estas situaciones tiene, desde alguno de sus aspectos, un apoyo en la teoría de las normas, en otros aspectos están ligadas al principio y teoría de personalidad, porque—dice muy bien el docto maestro—que, en realidad, “los dos aspectos se completan: la subjetividad jurídica no puede ser la personalidad, ni tampoco aislarse de la objetividad del Derecho”, y que en la necesidad de dar especial relieve, en la sistemática del Derecho, a uno de esos dos elementos, “creemos preferible destacar el punto de vista que enlaza las situaciones jurídicas con la personalidad” (pág. 21).

Expone seguidamente, tras este enfoque sistemático, los conceptos y génesis histórica del *deber jurídico*, *derecho subjetivo*, los llamados *derechos potestativos* o de formación o modificación jurídica, y las *situaciones jurídicas subjetivas*, activas y pasivas, materiales e instru-

mentales, fundamentales y derivadas; o mejor, los tres grandes círculos o agrupaciones de ellas: los *deberes jurídicos*, las *facultades jurídicas* y las *posiciones de integración y conexión* (situaciones jurídicas y las relaciones jurídicas). Unas páginas dedica el profesor Castán a la consideración de las situaciones subjetivas en la concepción jurídica española, significando la “decisiva aportación” de los teólogos-juristas clásicos españoles en la elaboración de los conceptos relativos a las situaciones jurídicas subjetivas (tales, Vitoria, Molina y Suárez, a los que el autor libera una vez más del mote de “subjetivistas” que una ligereza crítica les ha achacado). Un capítulo final trata de los criterios de valor en orden a la idea de situación jurídica subjetiva y nociones con ella relacionadas, propugnando que la concepción que haya de prevalecer tenga, como toda la organización jurídica, su base en el Derecho natural.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

Con la misma esperanza. Madrid, 1963, 406 págs.

Este libro, editado por el Sindicato Español Universitario, recoge cerca del centenar de breves artículos y estudios publicados en varios números de las revistas “La Hora”, “Alcalá”, “Revista 24”, y “Haz”, las cuales reflejan la inquietud actual de los estudiantes universitarios. La selección hecha por los editores es un exponente de esta inquietud y preocupación por problemas candentes de nuestro tiempo: la cultura y la política, la Universidad y el Estado, sobre todo la Universidad, ocupan buen número de artículos y de páginas. Escolares y maestros ilustres exponen sus puntos de vista que, si dispares a veces, coinciden en un denominador común: el mejor deseo del prestigio de la Universidad.

Junto a las consideraciones que hace Laín Entralgo sobre “la Universidad como empresa” y “la estrategia de la empresa universitaria” (páginas 201 y 207, respectivamente), paramos nuestra atención en un breve trabajo del insigne filósofo Karl JASPERS sobre “la Universidad y la Razón”, por parecernos el más filosófico y, por tanto, el de más apropiado encaje en esta página del “Anuario”.

Para el mundo occidental—dice el docto profesor alemán—“es la Universidad la institución que sostiene abierta la posibilidad de una vuelta a la razón y un renacimiento de su influencia”. Ciertamente que él mismo reconoce que es una posibilidad dudosa, “pero es la única oportunidad que queda. La lucha intelectual por la Razón está obligada a llamar a la Universidad, porque ésta es la legítima morada de la razón pura” (pág. 247).

La lucha por la razón en tanto que puede prepararse por el esfuerzo meramente intelectual tiene lugar en las Universidades, donde todo lo que está abierto a las investigaciones científicas puede llegar a ser objeto de indagación. En las Universidades la vida de estudio consigue la plenitud. El hecho de que la realidad no alcance el ideal—esta idea occi-

dental de la Universidad—no es ningún argumento contra su verdad. Por eso, advierte el autor que “condenar las Universidades rotundamente, declararlas degeneradas y perdidas sin esperanza, me parece despreciable, puesto que esta es la manera de pensar que conduce al desastre inevitable”.

Se lamenta Jaspers del abandono en que se tiene el estudio de la filosofía, cuando por la filosofía se puede emprender principalmente la lucha por la razón: “Sabemos que la filosofía juega sólo una modesta parte en la Universidad de hoy”, siendo así que la lucha por la razón tiene lugar en cada una de las ramas del estudio. Acaso la causa de esto se deba a “la falta de una filosofía que alcance las dimensiones de la razón que existe en el mundo moderno y a la falta de filósofos que sirvan para la tarea de construir esa filosofía”... En vez de pensar filosóficamente, “el olvido de la filosofía auténtica fue sustituido, por un conocimiento total acerca del fundamento de las cosas, garantizado por la autoridad de sus magos”. Pero el estudio de la filosofía se consigue por medio del estudio de las ciencias y de la actividad de la propia vida de cada uno, “inspirada por la gran *philosophia perennis*” (página 248).

La tarea de la filosofía, como materia de enseñanza, no es otra que la de dirigir la atención. El profesor de filosofía tiene su sitio en la lucha por la razón, en virtud de la razón. De esta lucha cuyas únicas armas son intelectuales, con independencia en su interioridad e imparcialidad en los pensadores. Las preguntas: “¿Quiénes se ocupan de la filosofía?” “¿A quiénes se dirigen?”, no encuentran contestación clara, al menos que se diga que el filósofo es el hombre mismo, ser racional pensante que acude a los otros hombres pensantes esperando contestación y pregunta para avanzar en común esfuerzo hacia la verdad. Porque despojado de voluntad egoísta, el individuo tiene la oportunidad de tomar una parte mínima en ayudar a crear la atmósfera en que la verdad florece.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

CORTS GRAU (José): *Curso de Derecho Natural*, 3.^a edición, Editora Nacional, Madrid, 1964. 490 páginas.

El magisterio del profesor Corts Grau, que lleva recorrido un largo camino siempre lleno de responsabilidad frente al alumno de sus asignaturas, se concreta ahora en una publicación que refunde en tercera edición los libros de texto “Introducción gnoseológica a la Filosofía del Derecho” y “Principios de Derecho Natural”.

El esquema conjunto sigue los puntos siguientes: estudio del hombre como sujeto de toda actitud consciente y de toda actividad jurídicamente ordenada; estudio de los grandes caracteres ideológicos que han enfocado desde el campo filosófico el tema de los principios fundamentales del Derecho; estudio de las características y conexiones de

la Ley Natural, y los derechos naturales concretos como contenido del Derecho Natural.

La cualidad más notable de este libro es su adecuación a la idea que tenemos de lo que un libro de texto representa como punto de referencia clara para los alumnos. Si bien tal virtud, poco frecuente, parezca dar, a veces, la impresión, de que muchos de los caminos de encuazamiento del interés intelectual quedan como cortados, dada una crítica a veces excesiva que se realiza de su fecundidad práctica, al menos para el estudio de ciertos sectores o niveles de la realidad jurídica. Seguramente será imposible proporcionar, juntamente, un mentor seguro para la andanza espiritual, y un criterio subjetivo de valoración, capaz de no renunciar a nada de lo bueno y útil que, en recorridos más amplios y divergentes sería factible recoger. Mas esta cualidad del libro del profesor Corts Grau no es simplemente negativa, sino constructiva, a mi entender. Pues en todo momento entiende proporcionar sobre todo formas esquemáticas que dejen "amplio margen a la labor de cátedra, mucho más allá de los libros", como el propio autor anuncia en el prólogo. Resulta así que toda investigación apta para ser realizada en seminario, en grupo de trabajo, en curso monográfico, etc., viene incluso facilitada por una bibliografía fundamental recogida, para cada materia, al final del capítulo correspondiente.

Los aspectos más notables del desarrollo de la materia objeto de este libro son complementarios entre sí. De una parte una exquisita ponderación realista de la materia jurídica. De otra una delicada y profunda adhesión a una consideración religiosamente cristiana de la vida humana.

Advirtiendo la persistencia de las notas específicamente universales de la naturaleza humana, se advierte también que cada uno venimos a darle individualmente nuestro tono personal, a estrenarla por cuenta propia. Acontece así la gran aventura de la naturaleza individual en el ámbito de la naturaleza específica.

El hombre es un punto de intersección de una pugna, que él vive como sujeto, trabada entre dos mundos contrapuestos, el del espíritu y el de la materia, entre los valores del bien y del mal, de donde proceden las contradicciones y paradojas de la vida concreta.

La cuestión se agrava porque la racionalidad misma del alma humana está cuajada de irracionalismos. La paz interior y la estructura armonizante de tales contradicciones no es un fruto espontáneo ni fácil de ninguna actividad, y sólo la ascética consciente puede crear un reducto de conformidad razonable frente a las tentaciones de arriba y de abajo. Esta racionalidad es una simiente que ha de ser duramente desarrollada, pues tampoco es secuencia forzosa de algún método a seguir.

La proyección temporal de la problemática humana, hace que la racionalidad actuante valore el presente en razón del futuro, y que asimile las experiencias del pasado en una función al vez purificadora y absorbente conforme a las esperanzas convertidas en objeto de vida.

La necesidad en que el hombre se halla, pues, de tener que aprovechar las situaciones en que su vida se configura objetivamente, le inser-

ta en su espíritu esa viva potencia que llamamos libertad, capaz de incorporarse y asumir todo lo que hay de real en función de proyectos de vida donde en el futuro se salvará todo valor y se realizarán las expectativas yacentes en la situación originaria.

La tarea auxiliar de la Filosofía del Derecho, en esta previsión de medios conscientes de realización personal del hombre, consiste en buscar racionalmente los principios universales del orden convivencial, bajo el signo de los criterios de razonamiento libre peculiares de la reflexión más honda posible: la autonomía y la pantonomía que fundamentan las grandes líneas y principios que configuran los métodos obligatorios de conducta social.

Desenvolviendo las posibilidades de autonomía y pantonomía concretas de la conciencia humana desarrollada, los derechos naturales concretan las direcciones en que la realidad personal puede conducir su propio destino en el ámbito de las sociedades civilizadas. Los derechos naturales, en fin, configuran totalitariamente el área de respeto a la viabilidad práctica del proceso de personalización, en todos los sectores asequibles a la actividad social humana, cuando la reflexión filosófica ha ahondado juntamente en la libertad esencial del hombre en la necesidad de que encuentre su destino personal en el entrelazamiento común de la vocación de todos los hombres hacia una convivencia racionalizada.

La verdad iusfilosófica alienta, a través de las reflexiones y directrices contenidas en este libro, superando los criterios exclusivistas de método filosófico que hubieran podido desmentir la complejidad de los problemas jurídicos concretos. La verdad y el destino, la verdad especulativa y la verdad práctica, están íntimamente coaligadas, y los caminos del pensamiento no se están tampoco quietos, sino que el viajero hace camino al andar. Para el estudioso hay en este libro una guía y compañía inestimable del Derecho.

A. S. T.

Cossío (Carlos): *La teoría egológica del Derecho. Su problema y sus problemas*. Buenos Aires, 1963.

Egología—como el autor aclara desde las primeras páginas para quienes no estén familiarizados con su doctrina—significa que el Derecho aparece en cuanto fenómeno como conducta humana. La presente publicación—cuyo contenido había sido publicado previamente en *la Ley* de Buenos Aires los días 25 de abril y 2 de mayo de 1963—resume en cinco tesis las bases para un desarrollo sistemático de la teoría egológica. La idea argumental de cada tesis es la siguiente:

Primera tesis.—El Derecho es la conducta humana. Esta tesis aparece como primera afirmación derivada inmediata y necesariamente de la experiencia, en cuanto ésta atestigua la preexistencia del Derecho respecto a toda actividad legisladora—aun de la que pretenda presen-

tarse como “primera”—, preexistencia que sólo puede encontrarse en la conducta, y esto acontece con necesidad ontológica porque el Derecho es precisa y cabalmente esa conducta, y el *hacer* en que ésta consiste es, a la par, un *deber hacer*.

Segunda tesis.—No toda conducta es, por supuesto, Derecho. La especificación que convierte en Derecho una determinada conducta es su condición de compartida, o dicho de otro modo, el darse en la forma de interferencia intersubjetiva de acciones posibles. A la percepción sensible esta propiedad aparece como *impedibilidad*, es decir, como la posibilidad de que un determinado acto sea o no impedido. Cossío insiste en la unidad de esta *conducta compartida* por debajo de la pluralidad de conductas individuales en ella implicadas. A diferencia de esta percepción sensible en que se ofrece el Derecho, la Moral se presenta como interferencia subjetiva de acciones posibles definida por la omisibilidad, en cuanto que es percibida como la posibilidad de que un determinado acto sea o no omitido por su propio sujeto.

Tercera tesis.—La conducta es libre y esto significa que consiste en una preferencia, la cual forzosamente implica que algo que no es debe ser y nos sitúa, por tanto, en el reino de los valores. Cossío se refiere aquí a la proposición de Ortega según la cual a la vida humana le pertenece intrínsecamente su justificación; y esta condición de la vida nos remite justamente a los valores en cuanto fundamento de esa justificación. (La forma específica como este tema se plantea en Ortega a propósito del Derecho no coincide—a mi juicio—con el planteamiento de Cossío, porque el Derecho en Ortega no es conducta, sino norma; he estudiado la doctrina filosófico-jurídica de Ortega en mi tesis doctoral de próxima presentación en la Universidad de Madrid, *El Derecho en Ortega*.) En lo que respecta al Derecho, corresponde aquí señalar los valores que justifican la conducta jurídica. Según el plano en que juega el prójimo dentro de la conducta compartida, distingue Cossío los tres pares siguientes de valores (siendo en cada par el primer valor el de autonomía, y el segundo, el valor de heteronomía): seguridad-orden, paz-poder, solidaridad-cooperación. A cada valor de autonomía corresponde un desvalor y a cada valor de heteronomía, dos desvalores. Tales valores expresan el entendimiento de los sujetos, y en tal sentido son manifestaciones de la justicia; a la inversa, los desvalores aludidos originan un desentendimiento y manifiestan una injusticia. Cossío se pronuncia por un entendimiento *futurista* de la justicia, contrario a todo conservatismo, y lo fundamenta filosóficamente en la mutabilidad propia de *la circunstancia*, habida cuenta de que el dar a cada cual lo suyo en que consiste la justicia sólo puede ser circunstancial (y Cossío cita la conocida tesis de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia”). Así, ve la justicia como el mejoramiento de cada uno de los valores antes citados, y de esta manera juzga que ha alcanzado la posibilidad de efectuar una determinación objetiva, concreta, unívoca de su contenido; y escribe: “La justicia, como pertenencia circunstancial, no puede ser ya algo indeterminable o algo vacío” (pág. 34).

Cuarta tesis.—La conducta es proyectable; su proyecto antecede a su

realización. Tal proyecto es pensamiento, pero este pensamiento no es un precedente aislado de la conducta, sino que constituye una parte de ésta, a la cual pertenece, por ello, intrínsecamente. En lo que hace referencia a la conducta jurídica, el pensamiento específico que de ella forma parte—o dicho de otra forma: su proyecto propio—es la norma jurídica; la abstracción del contenido normativo da lugar a una lógica pura capaz de expresar simbólicamente la estructura de las normas. De aquí llega Cossío a una afirmación fundamental en la teoría egológica, a saber: que no se interpreta la ley, sino la conducta humana por medio de la ley, en cuanto que esa aplicación constituye una forma de conocimiento, conocimiento que consiste en la consideración de la conducta a través de la ley (otra manera de conocimiento sólo podría ser el conocimiento filológico del lenguaje en que la ley se expresa). En fin, por ser la conducta una elección o preferencia entre diversas posibilidades, la norma mienta a la vez las diversas posibilidades y la posibilidad escogida, o con palabras del autor (que expresamente apela a Heidegger): “La mención normativa mienta el poder ser una posibilidad *en* la posibilidad que llega a ser” (pág. 45).

Quinta tesis.—El error en la ciencia jurídica constituye un obstáculo social. La teoría egológica desenmascara el carácter ideológico (en sentido marxista) de las direcciones filosófico-jurídicas anteriores a ella. Cossío muestra en qué forma las corrientes fundamentales de la moderna filosofía del Derecho han sido ideologías, y atribuye este carácter a su precario fundamento filosófico, manifestado en la falta de una ontología intuitiva que les dé solidez fenomenológica. Por el contrario, la teoría egológica—pretende su autor—escapa a la ideologización por cuanto su condición fenomenológica le permite constituirse en ontología jurídica (Cossío apela de nuevo a Heidegger). Y esto es posible, en definitiva, porque la conducta humana de interferencia intersubjetiva, que es el fundamento de cualquier figura jurídica, aparece como tal fundamento por simple explicitación de cada figura en cuestión.

Sigue un capítulo crítico sobre la teoría tridimensional de Reale (que considera el Derecho como una unidad dialéctica de hecho, norma y valor), a la que Cossío acusa de construccionismo, en contraste con el método de pura descripción fenomenológica en que la teoría egológica pretende consistir. Y cierran el ensayo unas breves consideraciones sobre las consecuencias de su teoría para la técnica jurídica, planteándose en las últimas líneas la grave cuestión que enuncian estas palabras del autor: “¿Puede significar algo el hecho de que esté silenciado por la iusfilosofía un tema tan importante como el del temple reaccionario que pudiera haber en un juez o en un tratadista?” (página 85). Y líneas más abajo: “Ese silencio, ¿sería neutralidad filosófica o ideología filosófica?” (ibíd.).

La teoría egológica—a la que este ensayo ofrece una densa y compendiosa introducción—se presenta con la aspiración de dar—en el

campo de la filosofía del Derecho—un paso decisivo en lo que constituye el proceso de la historia del pensamiento: la radicalización progresiva de los supuestos.

JOSÉ HIERRO S.-PESCADOR

DEL CAMPO URBANO (Salustiano): *La Sociología Científica Moderna*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962.

Este libro—como nos dice el autor en el Prefacio—, se originó en la Memoria para oposiciones a Cátedras de Sociología. Por ello tiene un sabor universitario muy estimable. Se inicia con el estudio de las relaciones entre Ciencia y Sociedad. La Sociedad moderna ha ido experimentando grandes influjos de diversos descubrimientos de carácter científico; los de carácter geográfico, y la utilización de los recursos naturales, que dan lugar al crecimiento de la población, a su radicación ciudadana y la industrialización creciente. El aumento de las comunicaciones y la tecnología modernas, acompañadas de la burocratización en la dirección de los procesos, que lleva consigo la producción en masa de bienes de consumo y una cierta igualación en las formas de vida. También se dan fenómenos de cambio social y revolución de las expectativas.

Por todo ello la ciencia en la Sociedad moderna es no sólo conocimiento de las cosas sino previsión de sus futuros cambios, para poder dominarlos. No es sólo un factor en la creación del mundo venidero, sino que, a su vez, está afectada por los cambios de la Sociedad en que se desarrolla.

En el siguiente Capítulo se trata de la historia de la Sociología como ciencia particular, desde sus orígenes modernos, pasando por el planteamiento de Comte, ámpliamente analizado, hasta las doctrinas contemporáneas. Se señala por varios autores la convergencia de las teorías sociológicas en la actualidad y se comentan los últimos Congresos de especialistas de esta disciplina.

El tercer capítulo, de mayor extensión, se dedica a la temática fundamental de la Sociología, como Ciencia de la Sociedad; especialmente al análisis de este objeto, por el método estructural-funcional, estudiando sucesivamente los conceptos básicos; tales como los de sistema social, función, estructura, institucionalización y el de “rol” o papel social.

Considera a continuación los objetivos y procedimientos de esta ciencia social empírica y las críticas y alternativas que surgen en ella, llegando a un balance final en el que dice; “creo que el análisis estructural-funcional es el modo correcto de aproximación a los fenómenos de la vida social. Algunas de sus afirmaciones habrán de corregirse a la vista de investigaciones en marcha o futuras, pero éste es el destino de la ciencia”.

Realiza un estudio de la Sociedad, mediante la exposición de los requisitos funcionales de ésta, y termina el capítulo con una resumida exposición de su criterio sobre el carácter científico de la Sociología,

diciendo que se ocupa del hombre en la medida en que éste participa, como miembro, en sistemas concretos de interacción.

El epígrafe siguiente está dedicado al método sociológico, con apartados para las siguientes cuestiones; la investigación social, los elementos del método científico, los tipos de investigación sociológica y la Sociología y los valores. Para el autor, el objeto de la Sociología no es todo el hombre, sino una abstracción metódica y, sin embargo, en su campo reducido, esta ciencia sirve al hombre entendido integralmente.

Se cierra el libro con la inserción de Apéndices sobre proyectos del autor, relativos a la organización de un Laboratorio y cursos de investigadores sociales o de Licenciatura en Sociología, respectivamente. El Plan para la última comprende cinco años de enseñanzas, varias de ellas de carácter cíclico.

R. CASTEJÓN

DI CARLO, (Eugenio): *Antonio Rosmini. Filosofia del Diritto*. Brani Scelti a cura e con prefazione del prof...., Milano, 1961, 225 págs.

El ilustre profesor Di Carlo, gran conocedor del pensamiento filosófico-jurídico de Rosmini, ha sabido recoger en este volumen los fragmentos más interesantes y fundamentales para entender el concepto de la Filosofía del Derecho en Rosmini, sus doctrinas sobre la naturaleza del Derecho, relación entre derecho y deber, naturaleza y extensión del deber jurídico y, por último, otros sobre el principio de la derivación y de la determinación de los derechos, derechos naturales y la persona como derecho esencial.

Dice muy bien el autor, que la lectura y el estudio de estos capítulos son suficientes como preparación y base para la inteligencia y comprensión de otras partes de la gran obra. Los capítulos reproducidos constituyen como "la premisa necesaria e indispensable" para todo ulterior desenvolvimiento del sistema filosófico-jurídico de Rosmini. Claro que, nos permitiríamos observar, no obstante ser la *Filosofia del Diritto* de Rosmini una de sus obras más notables ("libro estupendo" le llamó F. Guelfi), y ser los capítulos recogidos los más importantes y los que pueden estudiarse y en parte entenderse "desglosados" del conjunto, sin embargo, el "sistema de la verdad" en que consiste la doctrina filosófica del Roveretano forma (como lo formaba el "sistema de la razón", de Hegel) un conjunto tan ensamblado, que es difícil poder prescindir de una visión total para poder enjuiciar con garantías de acierto un aspecto parcial.

Porque el problema del *Derecho* y el Derecho como problema es en Rosmini el problema de la *persona* y la persona es el hombre en cuanto que reconoce el *ser* en su orden ("oggetto del pensiero è l'essere") y reconociéndolo debe amarlo y actuarlo, tiene la facultad o "podestá" — el *derecho*—de hacerlo. Son, pues, tres los conceptos que no pueden separarse en el pensamiento filosófico-jurídico de Rosmini: *Ser-Persona*

y *Derecho*, y para estudiarlos es preciso acudir constantemente a la *Metafísica* y a la *Antropología* del gran filósofo de Rovereto.

No obstante—y no significa esa observación reparo alguno al admirado profesor Di Carlo—en este libro están muy bien escogidos los capítulos que, mejor que ningunos otros, nos pueden dar una idea bastante completa de la doctrina iusfilosófica de Rosmini, expuesta, principalmente, en su *Filosofía del Derecho*. A facilitar esta comprensión ayudan no poco las atinadas observaciones críticas del prefacio del ilustre profesor de la Universidad de Palermo, de quien ya conocemos otros trabajos sobre Rosmini, sus intervenciones en las reuniones del Instituto Internacional “Antonio Rosmini” de Bolzano (*Actes de la 1^{re} Rencontre International*. Septiembre 1956. Bolzano, 1957) y la defensa que en *Una nuova Filosofia del del Diritto?* (RIFD, julio-octubre de 1960) hace de Rosmini contra la exagerada interpretación “historicista” con que se le presenta, arrojándose a su autoridad el profesor Pietro Piovani en su obra *Lineamenti di una Filosofia del Diritto* (1958).

Desde nuestros estudios de filosofía, la personalidad tan sugestiva y cautivante de Rosmini despertó nuestra atención y su doctrina ha sido objeto de estudio detenido, del que es fruto un extenso trabajo sobre la doctrina filosófico-jurídica de este autor tan discutido. No queremos aquí, y razones de delicadeza y probidad a ello nos obligan, exponer nada de lo que allí decimos, y únicamente al margen de aquello subrayar, con el profesor Di Carlo, las ideas fundamentales del pensamiento de Rosmini sobre el Derecho y su fundamento, que es para nosotros el problema principal de la Filosofía del Derecho.

Porque no ha habido grandes filósofos, escuelas o sistemas filosóficos que no se hayan propuesto el tema del Derecho. Como Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, Rosmini, gran filósofo y gran filósofo del Derecho, da al Derecho y sus problemas un lugar destacado en su sistema, en estrecha conexión con todo su pensamiento.

La Filosofía del Derecho no es otra cosa para Rosmini que la ciencia de la justicia, la doctrina de las primeras razones del Derecho, porque la justicia de las leyes es su suprema aspiración y la justicia exige que las leyes estén dotadas de certeza, unidad y universalidad, que representan su perfección. La justicia aparece como “l'essere di tutte le leggi, nè alcuna autorità esiste se non quale ministra della giustizia; la giustizia è anche l'essenza della stessa autorità: per me reges regnant” (*Filosofía del Diritto*). La realidad del Derecho es dada por la aplicación de la idea de justicia. Porque la justicia es la que eleva a la dignidad de *cosa jurídica* lo que por sí mismo todavía no es Derecho, sino que tiene necesidad de esta forma (forma “quod dat esse rei”) para ser Derecho. Es la forma tradicional de la filosofía jurídica católica (que es la defendida por Rosmini): *ius est quia iustum est*. Y tesis fundamental del iusnaturalismo, propugnador del Derecho natural, del Derecho en sí, que tiene en Rosmini un decidido y eminente sostenedor. Rosmini—dice Di Carlo—“si inserisce nella scuola giusnaturalistica ne continua la gloriosa tradizione, annodando intimamente la sua conce-

zione a tutta la sua speculazione, informata ad un idealismo che si può dire realistico" (p. 11).

Muy interesante es la doctrina de Rosmini sobre la relación e íntima conexión entre la Moral y el Derecho y cómo se opera el pase de la primera al segundo. La moral es un mandato, una obligación absoluta, universal, inmutable que impone: *riconoscere praticamente l'essere nel suo ordine*. De este mandato procede el Derecho, porque si yo debo—dice Rosmini— reconocer las cosas percibidas según su verdad, amarlas según este reconocimiento, tratarlas según este amor, yo tendré por ello el derecho de hacerlo, por lo que el Derecho es primero y antes que nada una "podestà di fare quello che la morale ordina", y no puede ser derecho una acción contraria a la ley moral obligatoria, porque sería absurdo que se tuviese derecho de hacer lo que contrasta con la ley moral, que es lo que fundamenta el derecho. "*Il dovere*—dice Rosmini—*figlia il diritto*" y no viceversa. Por eso el Derecho es una potestad moral, no física de hacer lo que place, sino lo que ordena la ley moral". La eticidad del Derecho, problema que tanto preocupa a los filósofos del Derecho de nuestros días, queda firmemente afirmada por Rosmini. La moral es el fundamento del Derecho. Acaso, después de los *separatistas* Tomasio, Kant y Fichte y contra ellos, fuese Rosmini el primer vigoroso defensor de la doctrina de la íntima relación entre ambos órdenes, el moral y el jurídico. En el carácter moral del Derecho, que es lo que distingue su definición del Derecho de la de Kant, insiste Rosmini al explicar los elementos contenidos en su celebrada y muy completa definición.

Muy sugestiva es la doctrina de Rosmini sobre el amor y el sentimiento y sus aplicaciones al Derecho que "la actividad humana—dice— es en el sentimiento y es sentimiento", porque Rosmini como Leopardi y Max Scheler ve al individuo como amor, y en el sentimiento de la persona ve el signo y la prueba del Derecho: en vía positiva el sentimiento como placer, y en vía negativa el sentimiento como dolor de la violación, señalan el Derecho y la existencia del derecho. El sentimiento y resentimiento jurídico de tanta influencia en la doctrina contemporánea del *Rechtsgefühl* en Coing, del Vecchio, Wolf y otros.

Con gran clarividencia se adelantó Rosmini al planteamiento y solución de problemas que hoy ocupan lugar preferente en la mente de los filósofos del Derecho: las funciones o tareas de la Filosofía del Derecho (en Rosmini tiene sus precedentes la división tripartita que del Vecchio y antes su maestro Icilio Vanni hacen de la Filosofía del Derecho), el problema de la coacción en el Derecho y su conexo de la distinción entre el Derecho *primitivo*—facultad *potencial*—y el derecho *secundario* (facultad *actuada*).

La filosofía moderna y contemporánea, que tan celosas se muestran de la proclamación y defensa de los derechos de la persona humana, hablando muy poco o nada de los deberes, podrían recordar que para Rosmini el derecho en su sentido y acepción más excelente es el derecho subjetivo, la facultad, o mejor—como aquilata el propio Rosmini— la "potestad moral" de la persona. Que el derecho subjetivo es anterior

y fundamento del Derecho objetivo. Pero anterior también al mismo derecho subjetivo y fundamento de éste y, por tanto, de todo Derecho, es para Rosmini el *deber*, porque "il dovere figlia il diritto". En Rosmini se inspira indudablemente en nuestros días el resurgimiento del personalismo y espiritualismo, sobre todo, italiano y francés.

Y Antonio Rosmini se revela como filósofo de la actualidad, viviendo ésta bajo el signo de "lo social", cuando en su Proyecto de Constitución para un Estado cristiano, habla, en 1848, de la *justicia social* como del primer principio con arreglo al cual es preciso orientarse.

Vivo y actual sigue el pensamiento político de Rosmini: defensa de la justicia y del valor de la persona humana; subordinación de la autoridad del Estado a los valores morales y a la autoridad de la Iglesia; crítica del socialismo y del comunismo.

En Rosmini se encuentra un poderoso y aguerrido aliado en defensa de la eterna y auténtica civilización cristiana y occidental por la que pretende velarse en nuestros días.

Nada extraña es, pues, la influencia de Rosmini en el espiritualismo cristiano de nuestros días, revelada por las numerosas publicaciones de estos últimos años.

Pero hacemos punto final porque no queremos adelantar aquí lo que en otro lugar tenemos escrito y en otra ocasión esperamos exponer.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

DUVERGER (Maurice): *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*. Ediciones Ariel. Barcelona, 1962. XVIII-467 págs.

Este libro, lo advierte el autor, es sociológico y no metafísico. Su punto de partida no es una concepción *a priori* del Estado y del Gobierno, sino el análisis de los hechos. Y la sociología política tiene por efecto hacer pasar el estudio del Estado y de las Constituciones de la edad metafísica a la edad positiva (XVIII).

Con estas palabras de evidente sabor comtiano, termina el profesor Duverger su "Advertencia" para, tras unas páginas de introducción y bibliografía general, empezar este libro que se centra en el estudio de los regímenes políticos, que constituye conjuntos coherentes y coordinados de instituciones íntimamente relacionados, dentro de su mismo régimen, al igual que existen relaciones entre los diversos regímenes políticos y las instituciones sociales, económicas, etc. Por eso, para comprender un régimen han de analizarse las instituciones. A esto dedica el autor la primera parte, que titula *Los elementos de los regímenes políticos*. En la segunda y última parte se describen los grandes tipos de regímenes políticos actuales.

No se estudian aquí los problemas tan importantes como los de la autoridad del poder, desde el punto de vista filosófico metafísico. No se presenta la razón de que unos hombres manden a otros ni la justificación o fundamento de la autoridad, simplemente se constata la

existencia de la autoridad y los procedimientos prácticos por los que tal autoridad se hace respetar. La idea del Derecho juega a este respecto un papel importante en las sociedades estatales, porque el poder del Estado debe ejercerse bajo configuraciones jurídicas y siguiendo procedimientos jurídicos. La autoridad debe formarse según una cierta concepción del Derecho.

En qué medida se obedece de hecho (no se pregunta si es o no preciso obedecer al poder) y por qué motivos concretos es el problema fundamental de la ciencia política, y si se logra aclararlo entonces se habrá alcanzado el objeto esencial de la ciencia política, que es el de conocer la naturaleza del poder.

Distingue el autor como "dos grandes categorías de fundamentos del poder" las "creencias" y la "coacción", que por actuar rara vez en estado puro están íntimamente ligadas a los fundamentos del poder. Como formas de coacción señala "presión social difusa", la "coerción material de los gobernantes", la "propaganda" de los mismos (o coerción por persuasión: "coacción por anestesia"). El poder no es un mero fenómeno de fuerza. El Estado no descansa solamente en la Policía; pero no hay un Estado sin ella (pág. 23). Sin embargo, cuando el poder tiene necesidad de emplear la fuerza para hacerse obedecer, quiere decir que tal poder vacila sobre sus propias bases (pág. 22). Poder político y coacción económica están íntimamente unidos. Pero si los Estados liberales del siglo XIX estaban casi enteramente dominados por las "potencias del dinero", tal situación no es hoy la misma, ya que los sindicatos, los partidos obreros, las diversas agrupaciones, los altos funcionarios, constituyen otras fuerzas rivales frente a los financieros y a los capitanes de industria (pág. 26). Y esta situación de "pluralismo" es, por otra parte, garantía de una cierta libertad.

La propaganda ha adquirido en la época contemporánea un desarrollo extraordinario porque las ciencias sociales y psicológicas han permitido el mejor conocimiento de los resortes de la autoridad humana y permitido, en consecuencia, actuar sobre ellos. La propaganda moderna no se contenta con convencer a una "élite esclarecida", sino que influye en las masas populares. Pero la propaganda, señala igualmente el autor, varía mucho según cada régimen político. En los Estados democráticos occidentales (en que la oposición se dedica a la crítica de los gobernantes) está menos perfeccionada que en los países totalitarios y en estos se diferencia la de los países fascistas de la de los comunistas: la propaganda no apela a la inteligencia, sino a algunas pasiones elementales: orgullo nacional, espíritu revolucionario, odio de clase. La propaganda—termina—constituye una importante fuente del poder en los Estados modernos.

La propaganda incita a las creencias. Y las creencias, su origen y estructura constituye las doctrinas relativas a la soberanía (doctrinas teocráticas, contractuales, democráticas); de las doctrinas deriva una noción sociológica de la legitimidad del poder que desempeña un papel importante en la obediencia que efectivamente se le da (pág. 32). Y en la doctrina y, sobre todo, en la legitimidad del poder tiene gran in-

fluencia el Derecho natural, que si ha resistido al entrometimiento del poder, prácticamente, sin embargo, ha tenido y sirve a menudo para reforzarlo como el más eficaz instrumento de consolidación del poder. Todos los análisis del Estado, como "ordenador del bien común", y lo que es expresión, en realidad, de una noción de Derecho natural, han ayudado poderosamente a forjar una imagen idealizada del poder, que hace aceptar más fácilmente sus decisiones por los ciudadanos (pág. 58).

Así, con la constatación de los hechos sociológicos (de los que yo diría que no está exenta ni puede estarlo la consideración metafísica) la ciencia política alcanzará su objeto principal: conocer la naturaleza del poder.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

FROSINI (Vittorio): *La struttura del diritto*, Milano, Giuffré, 1962, VIII-206 págs.

La importancia de este libro de Frosini radica en haberse enfrentado con la problemática del derecho desde posiciones eminentemente realistas, comprobadas tanto en los temas estudiados, de punzante actualidad, como en la terminología empleada, plenamente acorde con el pensamiento sociológico moderno.

La realidad jurídica importa en nuestros días a través de su consideración en los sujetos humanos mismos, individuales y sociales. Por tanto la problemática se centra en el concepto de los derechos subjetivos y en el análisis de la conducta jurídica. Sin embargo, en algún momento, esta interpretación subjetivista es cargada estrictamente en cuenta del movimiento religioso luterano, siendo así que procedía de un conjunto cultural más amplio, del cual la religiosidad intimista e incluso el luteranismo era una parte (Véase el primer capítulo de mi estudio *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea*, Madrid, Reus, 1958).

El derecho constituye una morfología peculiar de la praxis humana. Viene definido como el conjunto de las formas en que la acción se objetiva. Mas esa formal objetivación consiste en una peculiar estructura que asegura la salvación y fijeza de una acción dada, confiriéndola una estabilidad y supervivencia transcendente sobre su efímera vitalidad fáctica. a través de una adecuación al paradigma legal.

La presentación de la conducta jurídica, según Frosini, se sitúa depuradamente en una línea que podría tener como antecedente al profesor Recaséns Siches (derecho como "vida humana objetivada"), y relacionarse con el concepto de "sanción jurídica" (que, según Frosini constituye el "nivel de la juridicidad", en frase recibida de A. Pekellis) y que en otro aspecto podría desarrollarse como un aspecto dialéctico de la realidad jurídica. (Véase mi estudio *En torno a la ciencia jurídica*, Bilbao, 1962), la cual se concretaría en "seguridad jurídica" como resultado de un juicio colectivo de bien común acerca de las conductas

inviolables realizadas por los sujetos jurídicos, actuando como "entelequia" (en sentido aristotélico) de la vitalidad jurídica humana. Mas el análisis de Frosini se traba en la estima de una contradicción estructural, por el hecho del proceso de objetivación, entre la realidad del derecho y la realidad de la conciencia, de donde surgiría una cierta alienación del sujeto jurídico mismo en la transcendencia del derecho.

Es lástima que, en esta actitud, no haya aducido el autor una posición filosófica como la del profesor Legaz (*Filosofía del Derecho*, 2.ª edición 1962) que distingue en la vida humana el aspecto personal y el aspecto social, de tal modo que al ser el derecho "forma de vida social", la vida humana a que la conducta jurídica se refiere es vida intersubjetiva, relacional, compuesta de vivencia de distanciamiento, y por ello está muy lejos de ser una vida personal donde se vuelque la intimidad, se traicione la hondura espiritual o se diluya plebeyamente la valía de una personalidad señera. El derecho es tráfico intersubjetivo (vida común), y por ello es también refugio discreto de intimidad subjetiva (vida personal), por establecer distancias entre sujeto y sujeto, al mismo tiempo en que permite acercar y fecundar los intereses recíprocos. Por el contrario, la distinción de Frosini entre elemento comunicativo y valorativo, entre derecho y ética, es confusa.

Una vez enmarcada la situación teórica de Frosini, se puede advertir que los aspectos estudiados en su libro adquieren una perspectiva propia llena de aciertos.

El derecho es, en su naturaleza, praxis. La praxis jurídica consiste en la referencia de una acción intersubjetivamente transcendente. Esta definición de la juridicidad de la praxis humana resulta de referencias a formas sociales de ejemplaridad (ley) y de seguridad (cumplimiento intersubjetivo, respeto, sentencia judicial...). Esta concepción es "naturalista" o "morfológica" (¿por qué no haberla descrito mejor como "funcionalista"?), para distinguirse del formalismo positivista, que sólo vería en el derecho una técnica de control o decisión social.

Pasando por encima el profundo estudio realizado sobre la permanencia y el cambio de las instituciones jurídicas, sobre la distinción entre derecho público y privado, merece una consideración detenida el tratamiento del problema del derecho natural.

Decididamente, Frosini respeta las críticas a que la teoría iusnaturalista se ha hecho merecedora en múltiples aspectos, hasta el punto de exigirse a sí mismo restablecer un significado aceptable del derecho natural a la luz de la conciencia filosófico-jurídica contemporánea.

El derecho natural no se aprecia en el momento de la "formalidad" del derecho, sino en el de su "formatividad". No constituye el momento racional, sino el emocional de la formación jurídica, sino una condición infrajurídica (no metajurídica) en un mundo previo a la morfología concreta de la praxis jurídica. Esta hipótesis se comprueba a través del problema de la justicia, que no se podría agotar a través de las formas del derecho positivo. Antes bien, los problemas del derecho natural vienen entretejidos a partir de razones instintivas brotadas en la más profunda consistencia natural del hombre, pero también titubeantes en

la penumbra de la emocionalidad. Por otra parte, su aparición simultánea en instituciones plenamente diferenciadas atestigua su presencia en el recóndito origen indiferenciado de las instituciones jurídicas mismas, las cuales constituyen sólidamente puntos de transición de una perspectiva absoluta que conecta unitariamente al hombre en singular y a la humanidad en general, a través de sociedades particulares.

El derecho natural es, para Frosini, *infraestructural* respecto al derecho positivo. Mas la apreciación de esta configuración varía según las diversas teorías iusnaturalistas, no todas aceptables desde los presupuestos científicos de la filosofía contemporánea. Así se rechaza el objetivismo ético, ya como intelectualismo platónico, ya como naturalismo sobrenatural, ya como monumento suprajurídico, ya como efigie confesional de tipo cristiano. Tampoco aparece posible la admisión de un objetivismo lógico, pura racionalidad social, recurso metodológico supremo de aplicación o de valoración del derecho positivo, rechazado por el historicismo y por el positivismo concreto en nombre de valores permanentes como la justicia posible y la coherencia institucional del orden intersubjetivo.

Las directrices de un iusnaturalismo moderno han de ser desarrolladas desde un subjetivismo adecuado, en base de la vigencia universal de determinada extensión de ciertos derechos subjetivos. Se pone de relieve al sujeto de derecho en su dignidad de persona humana. Las otras manifestaciones del derecho natural no constituyen sino hitos en esta revelación hecha posible por el desarrollo moderna de la ética del individuo y de su mundo personal.

Mas la distinción entre derecho natural y positivo no es de orden ontológico, sino metodológico, por referirse a un diverso criterio de examen de una realidad única, que es la acción jurídica humana. Esta afirmación (la idea de "natural", referida al derecho, expresa un peculiar sistema de interpretación y de valoración desde el punto de vista de la realidad de la persona humana y de su dignidad específica), y con sus desarrollos posteriores (véase mi estudio *Los griegos y el derecho natural*, Madrid, Tecnos, 1962), contribuye a aclarar problemas fundamentales de la ciencia jurídica. Dado que los esquemas de interpretación del derecho positivo no son otra cosa que técnicas profesionales de los juristas, mientras que los esquemas de interpretación iusnaturalles de la realidad básica del derecho—que es siempre la conducta humana— pertenecen a la colectividad no profesionalizada, si bien siempre con referencias "protocolarias" (en el orden de la significación) a los conceptos depurados por los juristas profesionales.

En todo caso, el objeto del conocimiento jurídico no es otro que la objetividad jurídica natural, o sea, la conducta jurídica misma, expresada en términos que la refieren al "orden público". Este orden público no es el que se menciona en los documentos de la policía, sino que consiste en una relación dinámica y evolutiva entre las grandes formas de conducta lícita, las instituciones, los derechos subjetivos y los debe-

res individuales, donde se concretan las exigencias de la actividad social y se armonizan las fuerzas y los intereses reducidos a esquemas públicos de inteligibilidad y participación general.

GIULIANO (Balbino): *Il camino del pensiero*. Prefacio de Fausto Sartorelli. Ed Felice Le Monnier, Firenze 1962, 675 págs.

Se trata de un manual de historia de la filosofía. Los primeros capítulos están dedicados a situar la tarea definiendo que se entiende por filosofía. El saber filosófico aparece entre otros saberes y hay que encontrarle un perfil definitorio. Pero no sólo. Los que pretendiesen agotar la zona del saber con la de sus partes estarían ya—sólo con esa pretensión—haciendo filosofía. “Las prevenciones antifilosóficas” son ellas mismas filosóficas. La filosofía además aparece dentro del fenómeno de la cultura. El segundo capítulo de la obra está dedicado a esclarecer esta relación. Destaca el influjo de la cultura romana como foco socializador de occidente con su gran creación: el derecho.

A continuación empieza el curso—Il cammino—de la historia de la filosofía que comienza con los primitivos filósofos jónicos para terminar con el existencialismo francés actual y la nueva filosofía italiana. No podemos entrar aquí en el comentario detallado de cada una de las exposiciones. En ellas se pretende conectar a cada autor con la preocupación cultural, y con los problemas netamente filosóficos de cada época.

La obra está dividida en tres partes. En la primera estudia la edad antigua, advenimiento del cristianismo, (con capítulo especial dedicado a San Agustín) y la Escolástica. En la segunda, desde el Renacimiento (con gran conocimiento de la fase italiana de este movimiento), la Reforma y su repercusión filosófica, el racionalismo y el empirismo para terminar en Kant. Es notable el capítulo dedicado a Vico. La tercera comienza con el idealismo alemán y termina con un capítulo titulado: el existencialismo francés. Constituye una exposición clara, y ordenadamente expuesta de los temas tradicionales de historia de la filosofía. Los autores italianos, como era de esperar, aparecen destacados, y ello constituye para el lector un elemento informativo valioso: así, por ejemplo, el capítulo dedicado a los positivistas italianos, o a los actuales autores del mismo país.

La obra está dotada de índice de nombres que hacen más cómodo su manejo ya muy facilitado por la subdivisión de los capítulos.

M. RIAZA

HEIDSIECK (François): *La vertu de justice*. Presses Universitaires de France, 1959, 100 págs.

La justicia es virtud social fundamental, pues hasta la caridad y el amor, por encima de la mutualidad de intereses, exigen su cumplimiento.

La justicia juega siempre sobre un conflicto de intereses, pero dentro de una solidaridad acrecida precisamente por su solución.

El autor identifica la virtualidad de la justicia con la realización del honor: dimensión a vez subjetiva (relación entre la vocación y la conciencia) y objetiva (relación entre mis realizaciones y la opinión ajena sobre ellas).

La justicia se refiere a relaciones establecidas entre personas a propósito de bienes: materiales, morales y espirituales. Su referencia puede ser de varios modos: distribuyendo, igualando y conmutando, reparando. En todo caso, es relación entre personas.

¿Cuál es el equilibrio que ha de ser establecido en esta relación? La respuesta es simple: el exigido por la dignidad de ambas personas. Esta dignidad de cada uno es la realidad ético-social que Heidsieck llama *honor*. La importancia del honor se aprecia, si se tiene en cuenta que sobre él—en su dimensión subjetiva—reposa toda la vida moral de la persona; que es respetado entre los hombres gracias precisamente a la acción de la justicia, y que la injusticia consiste en traicionarlo.

Cuando reina libremente el reino del honor, no es preciso recurrir a la ley. En tal caso, la palabra dada, la fidelidad, la lealtad, los valores propios de la ética nobiliaria señalan un tipo de justicia consistente en salvaguardar el honor, siempre amenazado por las tentaciones de ser infiel o desleal por obtener alguna ventaja en bienes objetos materiales. De tal modo, la justicia es una relación compleja entre mí, mi vocación y mi propia estima moral, la opinión que se tiene objetivamente de mi veracidad y la religión debida a un Dios que me fija mi vocación dentro de mi situación terrena. Lo esencial es esto: fidelidad a lo que es mi verdad.

El amor propio puesto en lugar del amor a la verdad, sume en la injusticia. La injusticia no es solamente mala voluntad, sino también desgracia que arranca al hombre su humanidad. Ello de dos modos: por el desprecio de los otros y por el deseo de bienes materiales.

Cuando hago diferencia entre hombres, soy injusto. La injusticia consiste en pasar por alto el honor igual de la condición humana, reparando sólo en los méritos de cada cual: pasa por alto la condición humana para posarse en observaciones adjetivas. Pero cuando triunfan la injusticia y la violencia, la víctima se acuerda de su derecho. Una vez fallado el mecanismo del honor surge el de la legalidad, que querrá poner freno al deseo egoísta y a la guerra.

La justicia, según la ley, es, antes que virtud, un saber y una técnica. El experto no tiene precisión de ser generoso: tiene que ser prudente y exacto. La justicia es la virtud política, por concernir a otros con vistas a mi relación con ellos. Es garantizada por una fuerza social.

Pero la idea del Derecho no se institucionaliza socialmente más que cuando la fuerza desnuda se ha acogido también a los dictados del Derecho mismo, reduciéndose a tomar a su cargo su restauración sin inventarle. Se respeta a sí misma haciendo respetar el Derecho. La fuerza llega a descubrir que no lo es bastante sin el Derecho y que

la justicia es la más poderosa de las razones de Estado. Son inmensas las consecuencias de la civilización de la violencia por obra de la complejidad social que hace precisa la justicia. Todos los interesados, empezando por los más fuertes, llegan a sentir su peso. La justicia señala también entonces la reciprocidad entre súbditos y autoridades. La violencia bélica, si quiere mantenerse en equilibrio conservador, se niega a sí misma instaurando garantías para todos, incluyendo a los vencidos. El súbdito se convencerá entonces de la necesidad de mantener el orden mediante la obediencia a una autoridad que no puede ser despótica, dado que su argumento no es la ya constante amenaza de la fuerza. Lo contrario de la falta de peso político de una fuerza que, vencido por violencia su rival, inventa sin cesar otros nuevos, agotándose a sí misma y malviviendo sin fecundidad ni generosidad posibles que la abran sobre el porvenir social.

El juez, en un régimen legal, tratará de aplicar la letra de la ley salvándola, juntamente, en su letra y en su espíritu, por obra de su perspectiva abierta sobre la equidad, o sea, consideración de la necesidad de salvar el honor de cada persona.

Los problemas de conciencia del legislador son análogos: tratará de formalizar una letra de la ley que salvaguarde la vida del honor. La letra tiene que contener este espíritu, pero el espíritu no puede prescindir de la letra. El progreso del ordenamiento jurídico consiste en la marcha incesante de un Derecho positivo reconocido como imperfecto hacia instituciones nuevas suscitadas por la exigencia práctica de salvar el honor de todas las personas. La virtud de justicia aparece así como el alma de las instituciones, pero superándolas y prolongándolas hacia la perfección social.

El Derecho debe ser legítimo, o sea, querer y buscar en realidad el honor de las personas. El Derecho no pone fin al reino de la fuerza más que si los vencidos son aceptados como personas. En otro caso cabe el recurso de la rebelión. "La peor traición espiritual es la canonización del orden actual de las cosas, como si por fin reinase la justicia" (pág. 57). La resignación ante el poder de la violencia no es muestra de justicia, sino de indignidad. Tan injusto es el pueblo que se hace cómplice del deshonor, como el propio tirano que lo ejerce. La rebelión justa, triunfante o fracasada, no se justifica por traer consigo ningún paraíso terrenal, imposible a todas luces, sino por desbloquear las virtualidades humanas y permitirles perseverar en una lucha permanente por la justicia, en una dialéctica entre educación y aceptación y renovación e invención.

La justicia vive en lucha con la injusticia y para vencerla. Contra el deshonor se recurre a la ley. Contra la ley injusta se recurre a la rebelión. Nunca se escapa la justicia a esta confusión y dialéctica de valores y desvalores. Por el contrario de esta dialéctica atormentada, la caridad es simple, pura y absoluta.

La caridad es virtud social, no meramente individual. Es ilimitadamente social, dado que su deseo es la felicidad de la Humanidad

entera. La caridad es la justicia del corazón que no quiere límites para ensalzar el honor de todo hombre, incluso fuera de los límites de toda razón: dado que tiene la dignidad de ser criatura, redención y filiación de Dios.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

JACOB (Nicolás) y otros: *Pratique du droit et conscience chrétienne*. Travaux du Centre International de Recherches et d'Echanges Culturels. Les Editions du Cerf, París, 1962, 270 págs.

Los autores reunidos en este volumen (Aubert, Dumas, Villey, Gardies y el propio Jacob) se ocupan principalmente del tema del Derecho natural. Parten de la afirmación de que para la práctica del Derecho es esencial conocer su fundamento y valor. Este conocimiento afecta a la conciencia profesional del jurista en sus bases más profundas.

Sin embargo, las divagaciones teológicas acerca de los temas jurídicos no convencen a un profesional del Derecho: suenan a sermón piadoso sin orientación sobre la realidad. Por ello, en este libro se trata de averiguar conexiones existentes entre el ser y el deber jurídico mediante el concepto y análisis del Derecho natural. Se trataría de buscar el sentido social de realidades biológicas radicales: algo así como la norma del funcionamiento científico de la mente humana que indicase a psicólogos, sociólogos y educadores, juristas y políticos, no el detalle de sus decisiones, sino las grandes orientaciones que permitan insistir en lo que humaniza y rechazar lo que deshumaniza al hombre, tanto en el plano individual como en el social.

Por otra parte, está el sentido profundo de la justicia, entendida como cierto equilibrio de la sociedad, identificable con el orden, o sea, con una situación tal que cada uno esté en el lugar que le corresponde. Y este equilibrio es dinámico, varía en el decurso de la historia y ha de ser investigado permanentemente.

El punto de vista inspirador de los criterios es el siguiente: quiérase o no, la enseñanza de Jesucristo lleva consigo una concepción del hombre que no puede dejar de tener influencia sobre lo injusto y lo justo dentro de la organización social. La Iglesia nos enseña que tal doctrina nos descubre la naturaleza misma del hombre. Por tanto, nos indica veredas directas en el problema del Derecho natural.

Las dos fuentes de la doctrina social cristiana son la revelación y el Derecho natural. Esta afirmación ha sido enriquecida portentosamente después de la publicación de este libro, con los desarrollos contenidos en la encíclica *Pacem in Terris*, pero es fundamental en las nuevas tendencias ético-sociales de los católicos contemporáneos. Tales fuentes son unidad funcional, convergiendo en la misma realidad desde la misma fuente divina, si bien actuando por canales diferentes. La fe cristiana no destruye la razón humana, sino que la supone y la confirma, si bien iluminada desde perspectivas más elevadas.

Hasta Barth, el gran teólogo reformado, piensa que la comunidad cristiana es la conciencia de la comunidad civil. De este modo elude la necesidad del Derecho natural, si bien imaginando funciones intermediarias entre valor real y práctica efectiva a través de las analogías existentes entre el Estado y el Reino de Dios. Sin embargo, la oposición entre Derecho natural y analogía cristológica no es radical más que aparentemente.

En el pensamiento católico el hombre tiene una naturaleza específica. La naturaleza designa un fondo común a todos los hombres. Es, principalmente, la afirmación de la libertad como característica humana propiamente hablando y que arraiga en el espíritu. Dios ha señalado su intención a través de tal estructura inserta en el hombre: por tanto, la libertad humana es expresión de la voluntad divina. Siendo la naturaleza humana permanente a pesar de las transformaciones introducidas por el pecado, la ley natural permanece sin cambios. La naturaleza humana es, entonces, imagen de Dios, valor fundamental que el orden de la Redención trata de asumir y perfeccionar. Naturaleza y gracia significan lo siguiente: lo creado por Dios debe ser respetado, pues es objeto de salvación cristiana con tal de ser transfigurado libremente por la caridad.

Tanto el magisterio católico como la reflexión protestante están de acuerdo en reconocer a la Iglesia cierta jurisdicción sobre la sociedad civil, pero no concuerdan en definir el contenido de esta doctrina. La doctrina católica se concreta en puntos muy determinados: universalidad de la ley natural, derechos naturales de la familia, del trabajo, de la propiedad, etc. Los pensadores protestantes aceptan más ampliamente la evolución social y tratan sobre todo de impedir la decadencia de la libertad.

Los juristas cristianos, por su parte, y siguiendo en esto al tomismo, opinan que resolver las cuestiones técnicas del orden temporal pertenece a los medios y recursos de la razón social debidamente competente. El Derecho es una solución adaptada a las circunstancias de lugares y hechos concretos, y por tanto no es algo determinado a priori, sino adaptado al hecho como un adjetivo concuerda con un sustantivo. El Derecho natural sería, en tal caso, la posibilidad de buscar más allá de las reglas legisladas, que son siempre históricas, una justicia objetiva, mediante la observación de las últimas consecuencias naturales de su funcionamiento. Si bien se puede pensar también lo contrario: que partiendo de ciertas afirmaciones en que se detallan normas de justicia objetiva, entendidas como naturaleza de las cosas, podrían extraerse reglas jurídicas concretas.

Para perfeccionar las reglas jurídicas y realizar la adecuación del Derecho al hecho, es preciso juzgarlas. Los principios que permitan esta investigación valorativa son el objeto de toda doctrina iusnaturalista.

Esta función iusnaturalista de conocer si determinadas leyes pueden proceder de acuerdo con la naturaleza de las cosas, no debe ser confundida con la moralidad del sistema legislado. La moralidad trata de

dar al hombre conciencia de sus deberes, mientras que el Derecho trata de establecer la paz social estableciendo relaciones sociales subordinadas a los dictados de la justicia. La estructura misma del Derecho tiene el inconveniente de seguir con retraso las evoluciones sociales. Por tanto, el Derecho natural, al ir analizando permanentemente las constantes de la organización social, debe permitir reparar este retraso. Por tanto, una investigación iusnaturalista real, cuya función es tan necesaria para la buena marcha del equilibrio social, debe contar con todos los recursos de las ciencias humanas contemporáneas. Uno de estos recursos se halla en la doctrina social de la Iglesia, fundada tanto en la revelación propiamente dicha, como en la razón ilustrada por esa misma revelación.

El alcance de esta utilización puede verse en un simple ejemplo citado por el propio Jacob: Si existe—hecho de fe—unidad natural del género humano, deben existir también condiciones naturales de organización del mismo. Si es constante de la naturaleza humana tener una dimensión social—hecho de fe—no reducida a relaciones interpersonales, habrá lógicamente constantes de organización del cuerpo social, que hay que analizar para conseguir con mayor seguridad y plenitud el bien común. De este modo, los arbitrios, las originalidades, los despotismos que atentan a la dignidad de la persona, a las libertades y a la organización democrática de la vida social caerán por su base, por más que quieran apelar en su apoyo consideraciones chauvinistas o privilegios imaginarios: puesto que sin garantías y métodos democráticos no se respeta la dignidad profunda de las personas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

KATZAROV (Konstantin): *Teoría de la nacionalización*. Instituto de Derecho Comparado. México, 1963, 709 págs.

La transformación radical producida en la estructura económica de Bulgaria (en cuyo país profesa como maestro de Derecho de la Universidad de Sofía el autor) por las nacionalizaciones llevadas a cabo a partir de la Constitución de 1947, y en las hondas repercusiones que tuvieron sobre el Derecho esas nacionalizaciones, despertaron en el profesor Katzarov mucha preocupación por analizar “ese nuevo fenómeno, ese elemento perturbador de la calma y la quietud del antiguo orden; la nacionalización”. Se proponía hacerlo desde un punto de vista estrictamente jurídico. El análisis del Derecho Comparado le llevó, estudiando las legislaciones internas, a la conclusión de que la nacionalización, así como las transformaciones que provoca en la sistemática jurídica, “está lejos de ser tan sólo un episodio de la evolución jurídica mundial atribuible al azar..., lo que hoy concreta a la nacionalización dentro del campo del Derecho está perfectamente arraigado en la naturaleza humana” (pág. 15).

Este problema va a ser tratado por el autor en el plano de la teoría,

desde el punto de vista del Derecho Comparado, en una investigación objetiva y sin ninguna tendencia política, empezando por un análisis comparativo de la naturaleza jurídica de la nacionalización, lo que conduce a la formulación, tanto para el Derecho interno como para el internacional, de una teoría general de la nacionalización.

Esto es este libro del docto y conocido profesor búlgaro; es un estudio de conjunto, y no solamente un cuaderno recapitulativo, sino un estudio científico que trata de construir una teoría general de la nacionalización considerada como una institución jurídica propia. No obstante exponer con perfecto conocimiento de causa el modo como se han realizado las nacionalizaciones, tan pródigas sobre todo en estos últimos años, y hacerlo con análisis tan agudos y minuciosos que suministra datos de gran interés para los sociólogos, políticos y economistas, subrayamos que el autor se limita a estudiar el fenómeno en el terreno jurídico. El principio de la nacionalización se encuentra en la socialización del Derecho, es decir (como señala el prologuista francés), en el hecho de que el fin asignado al Derecho deja de ser, como lo postulaba el sistema liberal, la consagración de los derechos del individuo, de su libertad y de la propiedad individual para constituirse en la búsqueda de la justicia social por la utilización colectiva, bajo la autoridad y la dirección del Estado, de los medios de producción y reparto (pág. 7).

Porque, generalmente, para que el legislador consagre en el Derecho en vigor una institución jurídica o para la realización de ésta, es preciso que haya sido previamente deseada o de hecho aplicada por la colectividad, el autor, antes de proceder al análisis puramente jurídico de la nacionalización estudia la evolución de este fenómeno en su base *prejurídica*.

El *instinto social* y el *instinto de apropiación* que se presentan invariablemente en el ser humano como parte integrante de su naturaleza, y que el hombre ha erigido en dos instituciones jurídicas fundamentales: la organización de la sociedad bajo forma de Estado, y la propiedad, han chocado frecuentemente como elemento individual frente al social y viceversa. Es necesario, sin embargo, conciliar y armonizar las necesidades individuales del hombre con las de la colectividad, o, en otros términos, las libertades individuales con los derechos y las libertades de la sociedad. La nacionalización consiste en la transferencia a la colectividad y ya no en el particular.

Los instintos "naturales" señalados, como los derechos y libertades del individuo y la sociedad, son tan antiguos como lo es el propio individuo y la sociedad humana organizada. La nacionalización, asimismo, no constituye una innovación; son antiquísimos los ejemplos de apropiación por la sociedad de bienes y de actividades utilizadas en interés general. La nacionalización aparece como la simbiosis del instinto social en la comunidad y del instinto individual, que lleva al hombre a poseer sólo y guardar para su disposición exclusiva los bienes necesarios a su subsistencia, o también, "como una disminución de la importancia de la propiedad privada, forma última de la protec-

ción que la sociedad otorga a este último instinto". Así, la nacionalización es para muchos una fórmula capaz de resolver las contradicciones que entrañaba la oposición entre las manifestaciones de la propiedad considerada como la quinta esencia de las libertades y derechos individuales, por una parte, y los intereses de la colectividad, por otra.

La nacionalización aparece, pues, como una síntesis de las aspiraciones y de los intereses colectivos e individuales, en la cual el elemento colectivo absorbe en una fuerte medida al elemento privado. Pero la nacionalización, como la socialización, no pueden ser realizadas sin un cambio radical del contenido jurídico de la propiedad, sin una transformación de la propiedad privada concebida como el derecho "exclusivo" y "absoluto" y "eterno" de disponer de un bien. Por esta vinculación de la propiedad a la naturaleza humana, cada ataque dirigido contra ella provoca verdaderas explosiones. Es por esto por lo que una nueva concepción de la propiedad no ha podido implantarse, sino con una gran lentitud y con una muy débil eficacia. Pero es también por lo que, en tiempo de crisis sociales y de guerra, la idea de la socialización ha estado en posibilidad de tomar un impulso instantáneo por medio de la revolución.

Tal es hasta aquí—de Platón a Marx y de la doctrina socialista a la dogmática eclesiástica—la ruta larga y penosa que han seguido la nacionalización y la limitación de la propiedad privada (pág. 41). De simple deseo, la nacionalización se convirtió en norma jurídica, parte integrante del complejo de las instituciones jurídicas.

Y la nacionalización vista como una nueva institución jurídica y de formación reciente, presenta particularidades debidas a su pasado y a sus orígenes sociales y económicos poco comunes. La nacionalización es algo más que una técnica o método; "ella encubre, sobre todo, una aspiración a realizar la paz y la justicia sociales, a suprimir las disputas y los conflictos sociales. Aunque esos objetivos nos parezcan lejos de ser alcanzados y cualquiera que sea nuestra actitud frente a este problema..., nosotros no podemos negar que en la base de las nacionalizaciones de los últimos decenios se encuentra la idea de la paz y de la igualdad sociales".

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

La philosophie politique de Kant. Institut International de Philosophie Politique. Annales de Philosophie Politique, 4, P. U. F., París, 1962.

El libro es una colección de ponencias y comunicaciones de Congreso. Artículos firmados por Weil, Villey, Hassner, Lobbio, Leck, Rusesen, Friedrich y Polin nos dan perspectivas diferentes sobre el tema político en Kant. Todos coinciden afirmando que también aquí Kant dio una vuelta a la filosofía jurídica. Y que su pensamiento político no es un apéndice anárquico, sino la coronación necesaria, la meta insoslayable de su sistema crítico-metafísico.

Weil atribuye a Kant la secularización definitiva del Derecho Natural. Villey resalta el "impacto" kantiano en el Derecho europeo sobre

dos aspectos: el problema de las fuentes (de Kant vino la última savia que nutrió y definió el movimiento positivista jurídico, frente a posturas dogmáticas y subjetivísticas seculares), y la dimensión terminológica (de Kant derivan las nociones fundamentales en Derecho moderno, como distinción de persona y cosa; definición de acto voluntario; diversas esferas de libertad... Concluye Villey que Kant y el positivismo jurídico están hoy en declive porque muere el liberalismo.

Los estudios de Bobbio ("Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant", pp. 105, ss.) y Beck ("Les deux concepts kantians du vouloir dans leur contexte politique", pp. 119, ss.) se suceden y completan en simetría temática y de fondo doctrinal.

Bobbio distingue dos sentidos de la libertad en Kant: un primer sentido como facultad de realizar o no determinada acción cuando no soy obligado a ello desde fuera; por otros, ley, sociedad, estado... Y un segundo sentido como poder de no obedecer a más reglas que las que yo mismo me impongo. El primer sentido es tradicional y clásico en la historia de la filosofía: se refiere a la esfera de la libertad, a las acciones no controladas por el estado. El segundo sentido es el de la doctrina democrática (Rousseau). E implica no obedecer más que a sí mismo.

Bobbio saca de su análisis las siguientes conclusiones para el pensamiento jurídico: En el primer sentido, "libre" será lo permitido, lo no obligatorio, lo no reglado imperativamente. En el segundo, "libre" será exactamente lo contrario: lo obligatorio, lo impuesto (autonómicamente), lo reglado por imperativo.

Ambos sentidos coinciden en la concepción aristotélica de la libertad; como autodeterminación: en lo permitido yo obro determinado por mí mismo, al no ser obligado exteriormente.

Históricamente el primer sentido tiende a la ampliación de lo no reglado. El segundo alarga al máximo lo reglado colectivamente.

El primero considera al individuo como un todo aislado. El segundo como parcela del todo social.

Concluye: Kant en su pensamiento político da una definición explícita de libertad correspondiente a la de Rousseau, pero implícitamente se refiere, se basa y supone la libertad liberal. Bobbio lo muestra analizando el concepto kantiano de Derecho, de estado, de progreso histórico...

Beck distingue voluntad como espontaneidad y voluntad como autonomía. En el primer sentido voluntad y libertad soslayan (el ámbito de aplicación de) las leyes; en el segundo ellas mismas crean las leyes. Kant mismo intentó evitar la ambigüedad, hablando en el primer caso de arbitrio (*Wilkür*) y en el otro de voluntad (*Wille*).

Aplicando la categoría de libertad a los dos sentidos de voluntad, prosigue Beck:

El arbitrio sólo será "libre" cuando sus máximas son elegidas precisamente porque se acomodan a la ley de la razón pura y no a motivos "naturales". Así el arbitrio es espontáneo en cuanto sin constreñimiento interior.

La voluntad será "libre" sólo si es plénamente autónoma, pura razón práctica por sí misma sola.

Concluye Beck: La "revolución copernicana" que Kant imprimió a la filosofía jurídica radica en la siguiente intuición: él demostró, desde Rousseau y tras él, que ley y condiciones necesarias para obedecerla tienen una fuente común y única, el libre arbitrio. Así logró Kant algo inaccesible para cualquiera de sus predecesores. Su *Ética ontológica formalística* y su *Derecho* se traducen en *Ética práctica* sin destruir sus propios principios ontológicos ni su formalismo puro. Lo que Rousseau afirmó exclusivamente en lo político, Kant lo aplica además a los dominios metafísicos, morales y religiosos.

Las paradojas alegadas contra Kant (motejándolo de individualismo; y de universalismo; de que su obediencia en lo político es "totalitarística"...) o se basan en falsas interpretaciones del dualismo kantiano del querer o son debidas al ser mismo paradójal del hombre, ciudadano de dos mundos y dos órdenes universales de ser.

No hay, pues, hiato ni contradicción en la doctrina última de Kant sobre la obediencia política. Como hombre y como ciudadano, el individuo sólo busca librarse de lo bruto de sí mismo en la ley y en la obediencia.

Un punto concreto y esencial de la aportación jurídico-política de Kant es, para Beck, el responder afirmativamente a la siguiente pregunta: "¿Puede el querer del hombre ser a la vez espontáneo, obediente y autónomo?" Explica Beck que si se interpreta rectamente el sentido de esos tres términos en Kant, se descubre que además de compatibles son inherentes al querer. No hay dos querer en Kant, aparentados exteriormente y necesariamente opuestos, de suerte que la perfección del uno sería la ruina del otro. Hay un querer cuya condición formal y universal es la razón práctica universalmente válida, y cuya condición material depende de las dificultades específicas del individuo en las circunstancias particulares de su mundo, época y medio. Sin el primer querer no hay ley. Sin el segundo, no hay acto.

Lo esencial en Kant es haber mostrado que el acto implicará el máximo de libertad y espontaneidad cuando más acorde esté con la ley: las condiciones de máxima perfección del acto nos descubren y llevan a las de la ley misma.

Observo: los temas son difíciles en Kant y en todos sus comentaristas. La índole y brevedad misma de estos estudios descubren más que superan la dificultad y equívocos inherentes al mismo. Su valor máximo consiste en ser hoy testimonio y nivel de la investigación jurídica sobre Kant.

V. ABRIL CASTELLÓ

LUMIA (Giuseppe): *Empirismo logico e positivismo giuridico*. Milano, 1963, 128 págs.

El autor, ilustre magistrado italiano, se nos ha revelado ya en anteriores publicaciones sobre el *Derecho natural, la justicia y la filoso-*

fia de la existencia, como un profundo filósofo del Derecho. La lectura detenida del libro que ahora aparece confirma nuestra apreciación.

Como hecho indiscutible de la postguerra señala el autor junto a la "ripresa giusnaturalistica" un no menor florecimiento del viejo positivismo, renovado al contacto con los más recientes puntos de vista de la escuela analítica.

Partiendo de los dos modos de considerar el Derecho: bajo el punto de vista de su *existencia* y bajo el de su *valor*, típicos, respectivamente, de la ciencia jurídica y de la filosofía del Derecho, el positivismo jurídico tiene dos significados: o como método de estudio de la realidad jurídica (del Derecho existente), o como una concepción particular del valor jurídico (del Derecho justo). Como método, excluye de la consideración científica del Derecho los juicios de valor; como concepción filosófica, el positivismo tiende a identificar el Derecho justo con el Derecho vigente, o porque afirme que la sola existencia asegura determinados valores (orden, seguridad, etc.), o porque niegue la existencia de valores adjetivos diversos de los que encuentran expresión en el Derecho vigente. El presente libro tiene por objeto "examinar la influencia que las doctrinas epistemológicas llamadas neopositivismo o empirismo lógico hayan ejercido sobre las más recientes manifestaciones del positivismo jurídico en sus dos aspectos, científico y filosófico" (pág. VIII), y lo que el positivismo ha aportado a la ciencia del Derecho, así como aquello que en poco o en nada ha supuesto una pretendida rectificación de nociones tradicionales.

El autor emplea indistintamente en este libro los términos neopositivismo, empirismo lógico, positivismo lógico y neoempirismo. En la antítesis histórica racionalismo-empirismo, el empirismo lógico representa, mediante el análisis lingüístico, la más ardua tentativa de conciliación entre el idealismo y el positivismo, entre la experiencia y la razón.

El problema central del neopositivismo es el de la validez del conocimiento científico, acerca del cual el empirismo lógico ha propuesto diversas soluciones: el Círculo de Viena, en sus inicios, influenciado por el empiriocriticismo de Mach y la logística de Russell, hace consistir la validez de una proposición en su empírica verificabilidad (Schlick); con Neurath y Carnap tal validez fue buscada en la coherencia lógica del contexto del discurso científico; en la más reciente fase del neopositivismo, que el autor llama "americana", el concepto de validez se hace equivalente al de "operatividad", como capacidad de provocar respuestas de distinto tipo (Morris).

La cuestión de la cientificidad de la jurisprudencia, negada por Kirchmann, entra en la problemática de la filosofía, y no hay filósofo del Derecho o jurista sensible a los problemas de fondo que no haya tomado posición frente a la misma. Aquí también aparece la influencia del empirismo lógico, sobre todo en el problema de la validez del Derecho. Debiéndose determinar la noción de lo que sea Derecho válido se ha querido extremar el vigor científico eliminando todo residuo iusnaturalista y toda referencia a valores, y para ello se recurre a cri-

terios análogos a los propuestos por el neo-positivismo para determinar la validez del conocimiento científico en general.

Examina el autor el panorama que ofrece hoy la ciencia jurídica, en la que se encuentran formuladas algunas teorías que revelan claras analogías con las tres direcciones fundamentales del empirismo lógico. Estudia, por su resonancia actual, las de Kelsen, de Bobbio y la de Ross. La primera, que presenta evidentes puntos de convergencia con el punto de vista originario del "Círculo de Viena" acerca del fundamento empírico de la validez de los enumerados; la segunda, que aplica a la jurisprudencia el convencionalismo lógico-sintético de Carnap y la teoría de Ross (de la cual nos ocupamos en otro trabajo) que utiliza numerosos puntos programáticos, propios de la actual fase "americana" del empirismo lógico.

En el "empirismo lógico y la teoría de la justicia" (que es el contenido del capítulo II) afirma el autor que debe reconocerse al neo-positivismo, cualquiera que sea el juicio que de él pueda darse, "el mérito de haber afrontado indagaciones concretas con un auténtico espíritu de investigación científica y de haber aportado una discutible pero innegable contribución al esclarecimiento de conceptos. Uno de estos conceptos es el de justicia, que recibe, según el autor, un tratamiento diverso del tradicional en estudios recientes en los que sus autores, lejos de proponerse la investigación de una noción absoluta de justicia, se proponen, "más humildemente" y concretamente, "un examen analítico de los criterios, a la luz de los cuales los hombres han valuado la justicia de las normas jurídicas o una investigación lógico-formal en torno a la noción misma de justicia y a sus múltiples implicaciones".

Estudia seguidamente la justicia como "ideología" en el pensamiento de Kelsen; el análisis lógico-formal de Perelmann; la teoría emocional de Ross; la Filosofía del Derecho como ideología de la justicia en Bobbio, y el análisis de los "principios de justicia" en Enrique de Robilant.

Aun cuando el autor es de los que, como nosotros, difícilmente nos sustraemos a exponer sobre la marcha nuestra opinión al confrontar las ajenas, y así lo hace él a través de los capítulos de su libro, sin embargo, reserva unas páginas de conclusión en las que expone puntos de vista propios. Nos fijamos en alguno de ellos. Sería injusto y equivocado—dice—pronunciar una condena del empirismo lógico sin tener en cuenta las exigencias legítimas de las que parte: exigencias de claridad, precisión, objetividad, concreteza. La razón humana no es una razón intuitiva, sino discursiva; no puede explicar sino con el lenguaje, de aquí la legitimidad y también la necesidad de un análisis riguroso de los procesos lingüísticos a través de los cuales se exterioriza el pensamiento. Nadie, pues, pondrá en duda la "utilidad del análisis del lenguaje" para una más rigurosa impostación de los problemas de la filosofía como de la ciencia, pero "una cosa es reconocer tal utilidad y otra afirmar que la tarea de la filosofía se agota en dicho análisis" (pág. 97). El neopositivismo cree poder encontrar la solución de

los problemas de la filosofía en el análisis del lenguaje; pero con esto "incurre en un curioso paralogismo para el que lo que es únicamente un instrumento al servicio de la filosofía se convierte en la filosofía misma", con el resultado de que, privado de su fin, el análisis lingüístico no es otra cosa que "una inútil y pedante ejercitación erudita" (*ibíd.*).

Pero en donde el empirismo lógico "manifiesta su insuficiencia" es, sobre todo, en la "incapacidad de suministrar una interpretación satisfactoria del universo de los valores y del mundo histórico" (página 101). Ello es claro porque los juicios de valor no son susceptibles de verificación y porque sólo los enunciados verificables son significantes, los neopositivistas concluyen "piuttosto semplicisticamente" que los juicios de valor no son significantes y que los valores mismos tienen su raíz en el fondo pasional del hombre y caen por ello fuera de todo posible conocimiento racional. Y si limitamos el uso de la razón a la esfera sensible e identificamos todo el conocimiento con el conocimiento sensible, "la tesis neo-positivista aparece inaceptable". Y si todo conocimiento metafísico es meramente ilusorio, tampoco de los valores pueden darse conocimientos válidos. Esta conclusión "es exacta—dice—sólo si se identifica el conocimiento con el conocimiento científico", si se confirma el uso legítimo de la razón a la esfera en lo verificable, "tesi questa, che pero non ci pare accettabile".

Respecto a la aportación de las doctrinas neopositivistas al estudio del Derecho en el plano científico (determinación de un riguroso método de indagación en el estudio del Derecho) y en el especulativo (análisis de la noción de justicia) el normativismo de Kelsen, reelaborado por Bobbio, y la doctrina de Ross, afirman que la noción del Derecho está determinada por referencia a una cierta realidad empíricamente verificable excluyendo los valores o fines que el Derecho debe realizar. Por eso identifica la validez y la vigencia del Derecho. Para los normativistas, Derecho son las normas "puestas" por el legislador; para los "realistas", las normas aplicadas por el juez. Para los primeros es válida la norma creada por el legislador conforme a las reglas de producción del Derecho establecido en el ordenamiento jurídico. Para la teoría realista es válida la norma que con toda probabilidad será aplicada por el juez, o, en otros términos, la que sea eficaz.

Al prescindir de toda referencia a valores ideales, una y otra doctrina son "positivistas" en el sentido en que el positivismo jurídico se opone al iusnaturalismo. Y sería un error—dice el autor—atribuir a las construcciones dogmáticas del positivismo jurídico una validez más allá del momento actual del desarrollo del Derecho y sostener, como hace Kelsen, que ellas pueden suministrar un esquema conveniente de interpretación de cualquier ordenamiento jurídico, real o simplemente posible (pág. 120).

Por lo que se refiere al análisis de la noción de justicia "ha de reconocerse al empirismo lógico el mérito no pequeño de haber denunciado las incrustaciones retóricas que en torno a la noción de justicia

se ha venido formando a través de los siglos. "Pero el reconocimiento de la fuerte carga emotiva contenida en la noción de justicia" no comporta necesariamente la aceptación del punto de vista neopositivista, según el cual el significado de la misma se agota en una expresión emocional (pág. 122). Como todo valor, también la justicia expresa una exigencia absoluta que se realiza y, realizándose, se relativiza en la historia. Si permanente es la exigencia de la justicia, relativos e históricos son los criterios con los que se expresa.

El problema fundamental de la filosofía del Derecho es, precisamente, el de conciliar la absoluteza "de jure" del valor jurídico con su evidente historicidad "de facto".

La falta de esta perspectiva histórica de los valores—única, según el autor, que nos puede hacer huir a los opuestos peligros del dogmatismo y del escepticismo—, es para él "il difetto piu grave dell'ideologia come dell'epistemologia neopositivistiche" (pág. 125).

EMILIO SERRANO VILLAFANE

MARÍAS (Julián): *La España posible en tiempos de Carlos III*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1963. 233 págs.

Este volumen es el primero de una serie de trabajos que realizará el Seminario de Estudios de Humanidades organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones bajo la dirección de Julián Marías.

Para llegar a conocer la estructura social de la España contemporánea (propósito director del Seminario) hay que empezar desde antes. El siglo XVIII español—imperfectamente conocido desde este ángulo—es suficientemente significativo respecto a nosotros como para ser la distancia óptima de comienzo. En este siglo, con especial visibilidad en tiempos de Carlos III, se dibujan los contornos de una España que pudo llegar a desplegarse, a mostrarse con más claridad, porque ya estaba siendo. Y esto es un hecho, aunque no suficientemente sabido.

Un manuscrito firmado por un tal Pedro Fernández (no se sabe si es un seudónimo que enmascarase a algún personaje conocido) titulado "Comentario sobre el doctor festivo y Maestro de los Eruditos a la Violeta, para desengaño de los Españoles que leen poco y malo", y fechado en Sevilla el 28 de enero de 1773 abre una meditación. Pero no se trata de transcribir este interesante documento, ni siquiera de comentar simplemente. Hay, efectivamente, como no podía dejar de ser, largas citas y comentarios. De lo que se trata es de entender como era España cuando hacía posibles tales palabras, en lo que tienen de crítica de la sociedad entorno, y de fundada esperanza en un porvenir próximo. Para lograr esta intelección que se pretende hay que ampliar el área en la cual trabaja el historiador y el sociólogo actual. Hay que dirigirse a esa sociedad dieciochesca con diversas tensiones y pretensiones en más o menos inestable equilibrio. ¿Qué era España para los españoles del siglo XVIII? ¿Era lo mismo para todos? ¿Cuál era la unidad de esta no-

ción (la unidad vivida; no la pura significación)? A estas preguntas se contesta, en profundidad, en la obra. Pero España tenía otro ángulo de visibilidad de enorme interés: Europa. España era vista desde Europa y los españoles tenían que habérselas con las opiniones del exterior. Se hace en el libro el análisis de las críticas que principalmente levantaron la opinión española: La de Montesquieu de 1721 contenida en la *Cartas persas*, y otras del mismo autor diseminadas por *El Espíritu de las Leyes*. La otra está inserta en los volúmenes de *Geographie* de la nueva Encyclopédie Méthodique, en el artículo sobre España escrito por Masson de Morvilliers. Estas críticas suscitan una serie de respuestas que nos meten de lleno en ese conocimiento de la España que estaba pudiendo llegar a ser, y que va a aparecer claramente dibujada en el manuscrito que aquí se da a conocer.

Esta comunicación con el exterior significa la apertura de España hacia Europa, la incorporación en la misma tarea, la pretensión de implantarse en un mismo nivel. Existe junto a esta otra pretensión: la tentación antigua, la cerrazón. Ante la crítica exterior se pueden adoptar las dos actitudes: aceptación en lo que tiene de acertada y replanteamiento nuevo de la realidad que se tiene ante los ojos, o alejamiento y cierre. Esta última actitud que también existía es la que vemos tratada en el capítulo: Una apología de la intolerancia.

Aunque la pretensión de entender mejor la realidad de España en el siglo XVIII queda cumplida al terminar esta obra, podríamos afirmar que su final es un interrogante. ¿Por qué esta España posible, efectivamente posible, no fue? Es una invitación acuciante a entender dinámicamente la realidad España en el tiempo que sigue al estudiado aquí. Es justamente la tarea que persigue este Seminario.

M. RIAZA

METZ (Johannes Baptist): *Christliche Anthropozentrik*, Munich, Kösel-Verlag, 1962, 139 págs.

K. Rahner, redactor del prólogo de este libro, y J. B. Metz se habían encontrado ya en otro libro: la reedición de la obra de Rahner, *Geist in Welt* (2.^a ed., Munich, 1957), había sido confiada a Metz. Pero esta vez se encuentran más plenamente. "Espíritu en el mundo" y "Antropocentrismo cristiano" muestran un recíproco influjo. Por un lado, a la vista de la antropología trazada en la obra de Rahner, se plantea un nuevo problematismo en torno a la filosofía tomista, que recoge y orienta el libro que comentamos. Por otro lado, y este es el criterio fundamental de la obra, presta un fundamento sólido a la de Rahner, en el sentido de que la posición matizadamente tomista de este encuentra en Metz una base de sustentación.

De ahí que el prólogo no constituya en esta obra una mera yuxtaposición, sino algo complementario. Se plantea Rahner, profundizando en él, el meollo de lo que debe entenderse por "magisterio de Santo

Tomás" en los campos filosófico y teológico. Es decir, el alcance y delimitación de la llamada "autoridad" de Santo Tomás. Por un lado, los documentos pontificios sobre el tema no resuelven la cuestión, dado que están en la línea de la "conveniencia" de seguir la autoridad del Aquinate, pero no delimitan el alcance integral de esa conveniencia, como es lógico, dentro de una orientación de tipo pastoral. Pero esto no significa que las sucesivas recomendaciones de los Pontífices sobre el tema presenten un alcance exclusivamente prudencial, acorde con unas circunstancias propias de fines del XIX o principios del XX. No, esto sería minimizar la autoridad de Santo Tomás con argumentos exotéricos, y eso no está en la línea del libro de Metz.

Rahner delimita bien los campos de los que hay que desertar, y señala una zona por explorar, donde el problema de la autoridad del tomismo pueda resolverse en profundidad y en verdad. Los campos de los que hay que huir son, de una parte, la fidelidad literal, que en muchos puntos, debido al estado actual de los estudios bíblicos, patrísticos o litúrgicos enmudece ante problemas insolubles. Pero, de otro lado, hay que evitar un peligroso relativismo: enaltecer, un tanto abstractamente, el "espíritu" de Santo Tomás, puede equivaler a poner en entredicho su verdadera autoridad y a hacer de Santo Tomás uno más de los doctores eminentes de la Iglesia, cuando en realidad no es esa, ni mucho menos, su posición. Hay que plantearse el tema más radicalmente, y a eso apunta el prólogo de Rahner. Para ello, no hay que servirse de argumentos extrínsecos, sino intrínsecos al mismo Santo Tomás. A eso tiende el libro de Metz: es el "Santo Tomás histórico" el que nos interesa, no para relativizar su posición, sino más bien para señalar, en el plano filosófico, una auténtica metafísica en la línea del *esse*, que escapa, como ha señalado Fabro, a la acusación de "olvido del ser", lanzada por Heidegger a la metafísica occidental, y en el plano teológico señala que Santo Tomás representa un momento histórico esencial de la teología cristiana. Un radicalismo en el planteamiento del problema, como un conservadurismo en su desarrollo, he aquí lo que se observa en la obra de Metz. Para los lectores de habla castellana, nos puede servir de pauta la no excesivamente lejana "actualidad del tomismo" de Pieper.

Pasemos ahora a las posiciones de J. B. Metz, advirtiéndole, no obstante, que no es este un libro fácil, sino de una gran densidad que sólo una lectura reposada puede decantar. Intentaremos esquematizar, sin ocultar el peligro de "traición" que ello encierra.

Normalmente, un análisis de contenido sobre Santo Tomás lleva a los tomistas a considerar el pensamiento del Aquinate como un todo estructurado, sin fisuras, sin posibilidades de expansión y desarrollo. De los conceptos al sistema para concluir con una filosofía estática. A lo sumo, si interviene el factor histórico en estos análisis, se mero-dea en torno a ese mismo estaticismo: se hace consistir la originalidad de Santo Tomás en los nuevos conceptos que introduce, novedad resultante de la minuciosa comparación con sus antecesores y contemporáneos.

Cabrá intentar un análisis dinámico que nos presente a Santo Tomás pensando. Es decir, en aquello que tiene de radical filósofo: la búsqueda del ser que constituye, en expresión de Gilson, la "unidad de la experiencia filosófica". Más que rebuscar en lo estructurado, hay que bucear en lo estructurante. He aquí la comprensión histórica de Santo Tomás: la relación entre Santo Tomás y el yo pensante. De ahí el que incluso en esta confrontación se enriquezca el pensamiento de Santo Tomás: éste se ha expresado en fórmulas prestadas por una tradición filosófica, y en esa estructura se encierra el auténtico motor personal de su filosofar. Así, volver a Santo Tomás no es arqueología, sino la renovación de una experiencia viva, objeto de nuevas plasma-ciones.

En estas coordenadas se encierra la tesis de J. B. Metz. Mientras que el pensamiento griego es, en lo estructurado, antropocéntrico, ya que gira en torno a la dignidad superior del hombre, pero en lo estructurante se mantiene en un plano cosmocéntrico, ya que el hombre es entrevisto como parte de un cosmos ya constituido, de donde se obtiene la noción de ser; Santo Tomás, y en ello consiste su actitud verdaderamente revolucionaria, no sólo considera como horizonte de su filosofía, como lo estructurado, lo teocéntrico, al reconocer en Dios la fundamentación última del *esse*, sino que lo estructurante es aquí "antropocéntrico", el punto de partida propio del hombre. Si bien el antropocentrismo tomista puede expresarse en un axioma anterior a Santo Tomás—*anima quodammodo omnia*—, aquí se explicita en un sentido nuevo. A raíz del análisis de la deducción de los trascendentales, Metz puede afirmar, siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, dónde reside la forma de presencia del ser: el ser substancial es únicamente el ser espiritual, único capaz de considerarse a sí mismo. El ser espiritual es ser en sentido más objetivo que el ser de la naturaleza, que presenta una deficiencia radical: la imposibilidad de volverse sobre sí mismo, de ser un sujeto.

La objeción se insinúa y Metz sale al paso de ella. Se puede tildar esta postura de subjetivismo, incompatible con el tradicional objetivismo que se atribuye a Santo Tomás. Pero rastreando por el pensamiento tomista es fácil observar que la presencia del ser a sí mismo es para Santo Tomás constitutiva del ser. El ser no se constituye independientemente de una subjetividad. Ser es ser sujeto. Metz, analizando el modo como Santo Tomás se ha enfrentado con problemas clásicos de la filosofía, como los de substancia, mundo, alma, Dios, decanta la originalidad de Santo Tomás, aunque a veces se exprese con estructuras cosmocéntricas, sin que se oculte por ello el antropocentrismo. El análisis no es, sin embargo, a nuestro parecer, plenamente concluyente, pero, sin embargo, es innegable la línea de pensamiento de Santo Tomás, mucho más clara en la problemática teológica que en la filosófica.

El antropocentrismo de Santo Tomás no es, sin embargo, un antropocentrismo a secas, sino cristiano, fundamentado y configurado por el dato revelado. Pero—valor innegable de Santo Tomás—el antropo-

centrismo cristiano no puede ser estructura de pensamiento sino en el caso en que la revelación se expresa en una teología en contacto con una filosofía que esa teología crea y supone a la vez, como disposición última.

Metz toca aquí fondo. Y directamente, de propósito. Se enfrenta con el problema libertad-gracia, tal como lo aborda Santo Tomás. Parte de la importancia que para el antropocentrismo tomista reviste la doctrina de la integridad natural del primer hombre, comportando la sumisión del cuerpo al alma y del alma a Dios, manifestando en una confrontación con el pensamiento agustiniano del que arranca esta problemática y llegando Metz a la conclusión de que, paradójicamente, conforme a las ideas adquiridas, San Agustín no revela un antropocentrismo cristiano, sino uno más bien emparentado con el cosmocentrismo. Es en el análisis de las relaciones entre la gracia y la libertad donde reside la plataforma más estable del antropocentrismo tomista, aquel que ha sido olvidado por los continuadores de Santo Tomás, convirtiendo a menudo un punto de arranque original en una rutina no alejada de un proceso de momificación.

El libro, pues, nos presenta algo sugestivo, pero no una tesis perfectamente delimitada: sería ir en contra de los hechos. Santo Tomás se debate entre una terminología cosmocéntrica y un meollo antropocéntrico. De ahí la difícil tarea de discernir, plenamente conseguida en muchos de los temas que analiza Metz. De ahí, también, lo incitante de la lectura del mismo Santo Tomás: descubrir lo verdaderamente expansivo, lo que constituye un punto de arranque, cuyos desenvolvimientos aún esperan realizadores.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

MUCCHIELLI (Roger): *Le mythe de la cité idéale*, Presses Universitaires de France, 1960. 322 págs.

La relación del sujeto humano con su entorno se concreta en realidades institucionales de todo orden. La realidad social puede constituirse en apropiador de los hombres o en creador de la humanidad de estos, según el modo en que permita su propia transformación por tolerar o no su propio perfeccionamiento, o sea, la lucha contra sus propias determinaciones para salvar esa relación esencial que la constituye como entorno humano. En la segunda perspectiva aparecen los mitos de las ciudades ideales, las utopías y las descripciones idílicas de un vivir más humano. Tales construcciones son, en tesis del autor, tentativas convergentes en la expresión de la relación pura del hombre con la humanidad, bajo la forma de un orden social que, en sus últimas derivaciones, acaba por perder toda determinación política para revelar su naturaleza metafísica.

La primera manifestación real de la imaginación política ideal es

la revuelta colectiva, constituida por un conjunto ascendente de aspiraciones vagas hacia un mundo auténticamente humano.

En cierto sentido, la explosión de la revuelta satisface tales aspiraciones, destruyendo o tendiendo a destruir las que se suponen ser fuentes del malestar social. La tensión de una situación insoportable condensa el sentido de la violencia contra los causantes de tal situación, en la que se produce ya una impaciencia para la acción. Este descontento se generaliza y por la propia intensidad se polariza hacia ciertos esquemas de organización. Por último, este descontento cristaliza en temas precisos y en un programa inmediato, encarnados por un líder que, por sus cualidades personales como tal, comprende la orientación latente del movimiento e imagina o formula el "orden nuevo" que el conjunto estaría dispuesto a apoyar. La revuelta nace en circunstancias históricas nada fortuitas, tiene leyes propias, implica la afirmación de valores de donde emanan principios muy generales, mas poco realistas, y constituye las condiciones objetivas para el asentamiento de una revolución. Una vez destruida la encarnación del "mal", otras fuerzas de organización concreta se superponen a la revuelta en cuanto fenómeno colectivo y apenas formalizado, para recubrir y en parte frustrar el movimiento original gracias al cual habían cobrado impulso y raigambre.

El progreso moral y espiritual del mundo son imposibles sin estos impulsos revolucionarios, sin la agitación de los pueblos para instaurar una sociedad más humana, más justa y más feliz. En tales tormentas, brotan al mismo tiempo dos imágenes: la de la destrucción revolucionaria del mal y la de la ciudad libertada. En el primer sentido los hombres piensan profundamente las condiciones generales de su existencia social, percibiendo simultáneamente la disociación entre la *legalidad* y la *legitimidad*. Consiguientemente se plantean la posibilidad de un nuevo orden en que la legalidad creciese sobre la legitimidad y, por tanto, llegan a imaginar, si bien confusamente, los principios reguladores de la estructura social ansiada. En el segundo sentido, los hombres viven un nuevo tipo de relación social no debida a la opresión, una vez que experimentan la fraternidad de lucha, la identidad de la esperanza y una cierta voluntad general de que se sienten participantes y portadores, integralmente y con todo su consentimiento espontáneo. La solidaridad y la interdependencia sentidas en el momento de la liberación, son la manifestación reveladora del nuevo sentimiento de conciudadanía, y constituyen la *nación*. De tales constataciones se deriva una teoría política de la soberanía y de la autoridad pública, con solo analizar los desarrollos reales de tal situación política. La nación así entendida no es una realidad cerrada o un nacionalismo resentido, sino un sentimiento universal cuyo principio dinámico está abierto a todos.

Pero la gloria del triunfo termina por sumirse en la resistencia de las cosas, las luchas del día después de la victoria, los egoísmos y particularismos que cierran el camino a la acción total. Entonces

resultará que los soñadores se contentarán con imaginar la Ciudad-ideal, y describirán las utopías sociales.

En el trasfondo histórico de toda utopía encontramos los siguientes elementos:

Toda utopía, al ser imaginación, es también experimentación teórica de un proyecto de acción social: puede ser realizado en cierta escala.

Toda utopía es manifestación de la secular protesta de hombres contra las condiciones de su deshumanización por obra de sociedades concretas.

Toda utopía encarna el sentido universal de la reivindicación social de los individuos, concretando una solidaridad universal de los hombres que se sublevan contra la inhumanidad y pidiendo la destrucción de los factores deshumanizadores.

La voz de la utopía es unánime: sus protestas están fuera de la historia a fuerza de repetirse insistentemente, desde Platón hasta la Declaración de Derechos Humanos de la O. N. U., pasando por Suárez y Jaspers. Tales utopías tienen siempre el mismo esquema, nacido en las experiencias permanentes de la infelicidad social de todos los tiempos. La utopía busca la libertad, el orden, la concordia, la igualdad, la justicia, la virtud, la seguridad, la distribución equitativa de las riquezas.

Intermedia entre la utopía (imaginación) y la revolución (realización), están las reformas como intentos de "rectificación" del estado de cosas existente. En la rectificación se contiene una doble afirmación: el de una imaginación de la Ciudad-ideal mirada como referencia de transformación, y el de la realidad política dada a partir de cuya situación se imagina todo el nuevo proceso social.

La idea misma de "reforma" está negada en dos límites: el conservatismo integral por un lado, y el de la revolución extrema por otro. El primero niega el valor de los factores humanos. El segundo no tolera ninguna configuración concreta para la realización de los valores humanos.

En todo caso, el reformismo contiene un máximo de realismo y de racionalidad. Supone siempre un "plan", el cual procede de una "idea" a cuyo servicio se calculan los "medios". Todo reformador tiene un sistema político que trata de configurar en realidad según vaya venciendo las dificultades para su vigencia. En el cuadro de las reformas describe el autor todos los intentos de construcción social realizados desde la ilustración hasta nuestros días basados sobre tales supuestos.

A su vez, el pensamiento revolucionario tiene pretensiones radicales. Su paralelo está en el pensamiento religioso apocalíptico. Los nuevos cielos y la nueva tierra del profeta Isaías, la caída de Babilonia del Apocalipsis atribuido a San Juan, sucedida por el reinado de la Jerusalén celeste, y todo el anuncio contenido en este libro sagrado acerca de la inminencia de una destrucción general y violenta del orden humano tal como es, preludio trágico pero necesario para la victoria del bien.

Una intención semejante tiene la obra sociológica de Marx. Por cualquier parte que se mire la economía política marxista, no hay más remedio que enterarse de que está atravesada por una afirmación metafísica radical: la afirmación del sujeto humano y de su incomensurabilidad con los objetos que le rodean, y la afirmación de que la Historia terminará por poner en su sitio el valor de este sujeto.

En todas estas manifestaciones diversas el mito tiene una función sustancialmente idéntica, como se ha podido advertir. El autor la resume del modo siguiente:

En la revuelta de un pueblo el mito fundamental se alimenta de los recuerdos de la memoria colectiva, y se alimenta en el remolino de las fuerzas sociales sometidas a tensión, la cual se manifiesta en forma de instituciones sociales.

En el sueño de la ciudad libertada el mito presenta al pensador, apartado un instante del combate, una imagen particularizada por su ideal patriótico.

En la utopía el mito, despertado por la revuelta personal ante la condición a que se ha relegado al hombre en su condición actual, supera los obstáculos de la momentánea impotencia para suscitar imaginadamente un tiempo y un lugar inexistentes donde todos los obstáculos han desaparecido.

En el plan de reformas el mito aparece como esquema dinámico de la teoría, aunque ésta aparezca solamente en forma de determinaciones y de medios concretos.

En la revolución el mito de la ciudad ideal, cogido en una contradicción trágica frente a una realidad condenada pero resistente, suscita la voluntad de destruirlo todo para volver a reconstruir desde los cimientos.

En todo caso, el principio activo es la relación inadecuada existente entre sujeto humano y realidad social, tendiendo a transformar esta última para permitir la humanización de aquél.

La ciudad ideal viene siempre presentada en una forma eminentemente racional y vestida de los atributos de lo razonable: la ciudad espléndidamente equilibrada, la transparencia de sus finalidades y de sus estímulos, la armonía de su convivencia y de sus solidaridades. En la perspectiva de la ciudad ideal podemos dejar atrás los más organizados intentos concretos de institucionalización parcial: las cooperativas de consumo, las comunidades industriales de trabajo, los *tests* sociométricos. Pues lo esencial de la ciudad ideal es que su proyección es posible sobre la Humanidad entera. El hombre nuevo, la comunidad humana en su totalidad, la Humanidad considerada como persona moral y política, resultan primordialmente de una proyección universal de una ciudad idealmente considerada. Los regímenes políticos, tanto como los sistemas de moralidad, se vienen a juntar en una perspectiva de esta clase: desde la república o la teocracia, hasta la Jerusalén celeste, la Ciudad de Dios o la Iglesia Triunfante. Bajo la fórmula que sea, pero más allá de los conceptos, las intuiciones convergen. El hombre moral en su sentido más auténtico, o sea, el conciudadano de todos

los hombres en la ciudad regenerada, sólo puede ser definido en razón de sus nuevas conexiones con la Humanidad y su salvación es inseparable de la salvación común. Esta nueva socialidad es presente y permanente posibilidad ofrecida a los hombres de buena voluntad.

Este gran mito de la ciudad ideal ha sido empequeñecido ocasionalmente por ciertos científicos: sociólogos, historiadores, literatos, psicólogos, tratando de explicarlo desde puntos de vista siempre agudos, pero también parciales. El autor trata de reintegrarlo en sus verdaderas funciones, estudiándolo en la amplitud de un relacionismo verdaderamente comprensivo de tales puntos de vista excesivamente restringidos y superando todo relativismo moral o político.

La fuente de los valores humanos de la realidad social se halla en la propia relación interhumana, considerado como acto puro y total de la persona humana volcada hacia la cooperación y la participación de la Humanidad obrando en el conjunto para el conjunto. Tal relación es creadora por comportar continua actividad de las personas, pero por ello mismo es irreductible a formas concretas de civilización, es unificadora porque en su proceso engendra la igualdad, es humanizadora porque realiza la Humanidad como totalidad, es libertadora porque disuelve los egoísmos y tiende a reducir las diferencias de poder permanente, unilateral e irreversible, es justificadora porque tiende a nivelar el ideal social con el ideal moral y a convertir en ley de la comunidad los derechos de las personas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

NEDONCELLE (Maurice): *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Editions de l'Epi, 1961, 241 págs.

Esta pequeña colección de ensayos se ensambla en una clara intención unitaria que el conocido discípulo de Emmanuel Mounier explica en unas líneas que sirven de prólogo. Se trata de exponer puntos de vista sistemáticos, desde un pensamiento personalista, sobre temas que enunciados por los títulos de sus diversos apartados son los siguientes: la individualidad, la expansión intelectual de la persona, la moral social de la persona, el trabajo y la transfiguración estética, la intuición de generosidad como camino filosófico hacia Dios, el sentido positivo del ateísmo, la creencia, la confianza y la fe en la filosofía, la correspondencia y correctibilidad de los sistemas de pensamiento, los equívocos de la reflexión filosófica, el concepto de logos.

Hay muchos desarrollos que merecen ser mentados en este Anuario. Pero es forzoso limitarse a las ideas centrales del autor acerca de la persona y de la concepción filosófica personalista.

Profesar el personalismo consiste en tener a las personas por algo importante en la estructura del mundo y tal vez considerarlas lo más real de las realidades mundanas. Si la persona no fuera el aspecto fundamental de la realidad, no se podría, lógicamente, reclamar el respeto

de la persona humana en la acción moral o en la organización de la sociedad.

La persona no puede ser captada fuera de alguna relación de amor. El amor es la conexión personal por excelencia, y a su través se puede uno percatar de la existencia de alguna persona.

La relación personal diádica tiende, por tanto, a descubrir y a definir para un observador la naturaleza personal en su esencia misma.

Pero entonces habrá que conceder que hay una cierta continuidad entre las personas. En el "tú" hay también una fuente, y no un límite, del "yo".

Resultará también que la persona nunca está totalmente terminada ni hecha. Habrá siempre un panorama y un programa ante ella, en su conexión con otros yo. Esta vocación hacia los demás lleva consigo un laborioso y progresivo proceso de personificación. Y mi querer procederá en parte de otros querer y mi libertad será también ratificación. Por tanto, la relación con otros hombres no llegará nunca al hondo de mi ser. Esta profundidad esta reservada solamente a la relación con Dios.

Dentro de la construcción social, el Derecho tiene una función primordial que es intuida también por el filósofo personalista.

Las funciones sociales, con su consagración jurídica, son admirables y constituyen un orgullo de los países civilizados. Pero nunca generan progreso personal. Lo que hacen es comunicar y transmitir valores. La máquina es creación espiritual, pero no crea nada a su vez, sino que entrega de algún modo lo que recibe de algún otro modo. A veces transmite un impulso adecuadamente, a veces lo aniquila o transforma mediante el resultado sancionante de la institución comunicadora frente al tipo de conducta inicial.

Observamos, pues, que el personalismo nos enfrenta con la posibilidad del totalitarismo previniéndonos contra él. El bien personal debe exceder el bien singular de los participantes, pero sólo puede proceder de la libre actitud comunicante de las personas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

PERELMAN (Chaïm): *Justice et Raison*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 19963, pp. 255.

La personalidad del filósofo belga es conocida en el pensamiento contemporáneo sobre todo en su tentativa de ampliar el concepto de lógica. Esta adquiere cada vez más, a partir de los trabajos de Boole y Frege, el aspecto de un álgebra generalizada y se limita al análisis del razonamiento demostrativo. Perelman piensa que esa atención exclusiva a los medios de prueba que proporcionan la evidencia es una injustificada limitación del campo en que interviene la razón. La investigación de la técnica que permite razonar sobre valores y justificar nuestra adhesión a ellos es el punto de partida del camino que lleva a la *teoría de la argu-*

mentación (vid. Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, París, PUF, 1958, 2 vol.).

Siguiendo el ejemplo de los autores del siglo XIX, que para fundamentar la lógica contemporánea examinaron los métodos de la matemática, Perelman estudia a su vez, para establecer su teoría, los métodos de aquellas disciplinas en que las entidades *valor* y *opción* desempeñan un importante papel: la moral y, sobre todo, el derecho, éste en sus vertientes teóricas y prácticas. Fruto de ese estudio han sido una serie de artículos, diecisiete de los cuales se recogen en el volumen que comentamos, en que el filósofo manipula los temas habituales de la reflexión jurídica en orden a mostrar, por una parte, la existencia de estructuras típicas de valor, y de otra, la racionalidad de los métodos por los que se deciden los debates judiciales y la integración de tales métodos en el cuadro de una lógica no limitada al pensamiento analítico.

El primero de los trabajos de *Justice et Raison, La Justice*, aparecido en forma independiente en 1945 (vid. noticia in Anuario de Filosofía del Derecho), examina esa noción en forma a definirla como una función que al asumir ciertos valores en su campo correspondiente puede interpretarse como las diversas concepciones de lo justo aparecidas en la historia de la filosofía. La justicia se define así como la regla que prescribe un tratamiento semejante a seres esencialmente semejantes, pero tanto el contenido del tratamiento como el criterio de semejanza, extraños a la noción *formal* de la justicia, quedan indeterminados, de modo que si reciben un valor ideológico concreto (p. ej., la concepción legalista de lo justo) la regla se interpretará de modo asimismo determinado (siguiendo con nuestro ejemplo, lo justo sería entonces tratar a los seres semejantes a los ojos de la ley según lo dispuesto por la ley).

El trabajo siguiente, *De la Méthode Analytique en Philosophie* (1947), sugiere la generalización del método, y los que vienen a continuación desarrollan las consecuencias de estas ideas en los ámbitos más diversos (educación, historia, vulgarización científica). De especial interés para los juristas son los dos artículos titulados *Les trois aspects de la justice* (1957) y *La règle de justice* (1960), en los que se pone de manifiesto cierta analogía (y ciertas específicas diferencias al mismo tiempo) entre el principio de *stare decisis*, subyacente a la cadena de precedentes jurisdiccionales, y el postulado de regularidad de los fenómenos (naturales) en que se apoya filosóficamente la inducción científica. *La spécificité de la preuve juridique* (1959) es de indudable interés para epistemólogos al estudiar un proceso en que el conocimiento de los hechos y del derecho debe tener lugar dentro de un cuadro previamente establecido, cuadro que por otra parte tiende a la protección de un orden social determinado. En *Evidence et Preuve* (1957) aboga por una concepción de la prueba que no elimine de antemano las que no llegan a hacer evidencia. Y en *Logique formelle, logique juridique* (1961), oponiéndose a la tesis que presenta el razonamiento jurídico como deductivo, plantea la posibilidad de constituir la teoría de la argumentación en específica lógica jurídica.

Tan discutibles como sean las ideas de Perelman, sus investigaciones siguen una línea casi siempre olvidada por los filósofos. Por lo demás, su referencia al derecho ofrece la novedad de ser esta materia la que puede aportar luz a la consideración científica de otras disciplinas y no, como es más frecuente, la relación inversa.

J.-R. CAPELLA

PEREÑA VICENTE (Luciano): *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*. Instituto Social León XIII. Madrid, 1963, 90 págs.

Gran conocedor del pensamiento jurídico-político de los teólogos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII, a los que ha dedicado ya obras notables, publica ahora Luciano Pereña su discurso, leído en la apertura del curso 1963-64 en el reciente y tan prestigiado ya Instituto León XIII.

Quienes llevados desde hace tiempo por la admiración despertada, precisamente en las aulas salmantinas, hemos dedicado no pocos esfuerzos al estudio de la doctrina filosófico-jurídica de los autores clásicos de la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, podemos afirmar que siempre encontramos problemas nuevos no advertidos antes, o, acaso, solamente aspectos nuevos de problemas viejos y eternos que, por eso, son siempre nuevos y actuales.

Por propios y extraños, y esto nos complace registrar con orgullo patrio, se ensalza y reconoce cada día la perenne actualidad de nuestros clásicos del Derecho natural, a quienes acuden no pocas veces quienes en ellos no creyeron o quienes en ellos y en su doctrina no han sabido o querido ver sentadas las bases incommovibles de un orden jurídico internacional que, por desconocerlas o no aplicarlas, tanto se tambalea con los aires positivistas soplados por este vacilante mundo de hoy. Vitoria y Soto, Molina y Suárez, Mancio y Salon, Medina y Covarrubias, Azpilcueta y Vázquez de Menchaca, y tantos y tantos otros, son los maestros de nuestras universidades, que habían pasado, sobre todo la de Salamanca, a ser el centro de irradiación de la cultura europea, como antes lo había sido la Universidad de París.

El autor, que en sus investigaciones nos ha presentado en obras precedentes la doctrina de estos autores clásicos sobre el Derecho internacional y sus problemas más importantes, destaca ahora en el libro que presentamos la tesis de la coexistencia pacífica en la mente y las obras de aquellos maestros de Salamanca, porque la Universidad de Salamanca era el núcleo de la teoría de la paz y ejercía una función de atracción y de irradiación haciendo posible que la doctrina de sus profesores—especialmente la de Francisco de Vitoria—se convirtiera en conciencia nacional. Y aún más: “el magisterio de Vitoria en Salamanca se convierte en la primera cátedra europea sobre la paz” (página 24).

Compara el autor la situación de aquella época con la nuestra y la "crisis de la paz internacional en la Europa del Renacimiento" y, por tanto, la crisis de la coexistencia pacífica entre Oriente y Occidente (como hoy), que entonces se llamaba Imperio otomano y Europa cristiana, con la crisis actual que si quiere encontrar sólidos fundamentos a la organización internacional es preciso reconstruir serena y objetivamente sobre aquella doctrina que puede ayudarnos a tomar actitudes ante los problemas de nuestro tiempo. Porque la tesis española de la paz surgió de la crisis europea para orientar la política de Europa. Y esta "teoría" (que mejor debería llamarse "pensamiento" español) no fue elaborada a espaldas de los hechos, sino en muchos casos en virtud de la presión de estos. La novedad de la doctrina de Vitoria, que públicamente condenaba los abusos de la política española en América, influyó en Carlos V y Felipe II y en la legislación patria y de Indias y también en la guerra que entonces se libraba entre España y Francia. Con la firma de la paz entre estos países, "España empezaba a realizar el sueño de Francisco de Vitoria" y dicha paz se consideraba "como base de la unidad europea". Se restablecía la reconciliación en Europa sobre reconocimiento de la igualdad y soberanía de todos los pueblos. La guerra quedaba excluida como método para la solución de conflictos entre los países europeos. Porque la doctrina de los maestros españoles—dice el autor—había creado un nuevo espíritu de comprensión y tolerancia política; partía de una España como Estado nacional, democrático e independiente del Imperio y del Papado, de una América como comunidad de pueblos libres dirigidos políticamente por España y de una Europa fuerte y unida sobre la alianza franco-española al servicio únicamente de la paz internacional (pág. 44).

La doctrina española de la paz afirma una paz "dinámica" que anima y da unidad a un conjunto de principios fundamentales: Contra los políticos, proclamaron nuestros teólogos y juristas que la paz en sí misma es un bien, el bien último de la sociedad. Contra los humanistas, afirmaron que la paz es tranquilidad, concordia, unión, convivencia humana; una convivencia tranquila y ordenada. Pero bien entendido que la paz no es tranquilidad en la servidumbre ni el orden tiránico que inmoviliza, ni la hegemonía de una potencia que anula la libertad de los pueblos. La paz es orden, pero en la libertad.

Los teólogos españoles proclamaron la primera carta de derechos humanos, que hiciera posible la coexistencia pacífica. Su defensa y garantía debía ser el primer postulado de la paz internacional. El derecho a la vida e integridad física, a la libertad social y política, al respeto e inviolabilidad de la dignidad personal, a la propiedad privada en función del bien común. Todo hombre tiene derecho a la protección internacional de su persona.

La integración jurídica del Estado, el cual no podía convertirse en bien absoluto y supremo, sin más obligaciones jurídicas ni vinculaciones morales que su propio interés. La autoridad como instrumento de la libertad y la persona que adquiriría la primacía sobre el Estado. La unidad política de Europa como instrumento de la coexistencia pací-

fica y la comunidad internacional, porque "todas las comunidades perfectas son de algún modo miembros de universo que abarca el género humano" (Suárez, *De Legibus, et Deo legislatore*, lib. II, c. 19), lo que entrañaba la integración del bien político en el bien universal eran las bases sobre las que se asentaba la doctrina de la paz dinámica y de la coexistencia, como forma de paz dinámica que está por encima de las estructuras políticas.

La actualidad de este "pensamiento" clásico y la virtualidad de sus principios está patente.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

PIOVANI (Pietro): *La Filosofia del Diritto come scienza filosofica*. Milano. Dott. A. Giuffrè-Edit. 1963, 415 págs.

Un prefacio, dos partes, divididas cada una en cuatro capítulos, y un apéndice, forman este reciente libro del profesor Piovani. Los capítulos de la segunda parte, son otros tantos breves estudios sobre Vico, Rosmini y Filomusi Guelfi. Prescindimos aquí de comentario alguno sobre estos escritos, no sin antes significar, como lo hacemos en otro amplio trabajo nuestro, que nos parece exagerada la influencia de Hegel en Rosmini subrayada por el autor, como antes lo habían hecho Spaventa y Gentile, siendo así que, contra Hegel, como contra Kant y el idealismo de ambos, combate Rosmini.

Muy interesante nos parece el capítulo que el ilustre profesor dedica a "la Filosofía del Derecho como ciencia filosófica". La *filosofidad* o la *autonomía* de la filosofía del Derecho centra el problema. Si Carmelutti había presentado el dilema afirmando que la filosofía del Derecho o es jurídica y no es filosofía; o es filosofía y no puede ser jurídica, Piovani nos dice ahora que, en efecto, la filosofía del Derecho "sólo por comodidad terminológica puede definirse *jurídica*, convencionalmente". Y fuera de esta convención, su ser filosofía está en su meditar—filosofar—sobre el problema del Derecho. Pero, bien entendido, que esta filosofía del Derecho no es una *famula et ministra juris* porque la filosofía "no puede ser utilizada instrumentalmente", sino que es aspiración individual a la totalidad, "É dunque, *filosofia del Diritto* solo quella filosofia che si astenga delle assolutizzazioni e dall'isolamento di problemi positivamente giuridici" (p. 9). Y sólo cuando se declare abiertamente no ciencia jurídica, sino ciencia filosófica, la filosofía del Derecho puede ser sí misma. En otros términos, al monroismo científico-jurídico, ya censurado por Binder, opone Piovani el monroismo filosófico: la filosofía del Derecho para los filósofos, y "solo para los filósofos".

Advierte el A. que al decir "ciencia filosófica", la filosofía del Derecho no se propone tomar partido en la debatida cuestión de si la filosofía sea ciencia (si la filosofía sea *la* ciencia; si la filosofía sea *una* ciencia), sino que al insistir sobre la filosofía del Derecho como ciencia filosófica no quiere sino recalcar el carácter de la *filosofía del Derecho*

como filosofía. Claro que la filosofía para Piovani como conocimiento individualizante, mejor que ningún otro conocer, puede individuar *lo jurídico* mediante una adecuada fenomenología de la experiencia, mediante una fenomenología de las instituciones consideradas en su individuarse.

Eso es para el autor la filosofía del Derecho, y conocida nos es ya esa posición de su *Linee di una Filosofia del Diritto* (Padova 1958), de la que tan acertadamente dice el profesor Di Carlo (*Una nuova filosofia del Diritto*. R. I. F. D. 1960), que más que filosofía del Derecho, es una Fenomenología del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Ángel): *Los Griegos y el Derecho Natural*. Editorial Tecnos, Madrid, 1962. 344 págs.

El libro tiene una presentación del Catedrático D. Luis Legaz Lacambra, en la que se indica el sentido de la obra que comentamos, con elogiosos términos.

Tras una breve introducción en la que compara el saber jurídico heleno y el moderno y se dan indicaciones sobre el empleo de fuentes griegas en el estudio del Derecho Natural, el trabajo se distribuye en tres partes.

La primera trata de el Derecho Natural entre los Griegos. Tiene carácter de exposición histórico-filosófica, con mención individualizada de los principales autores helenos que se ocuparon de la cuestión del derecho natural en la época clásica. Para esta consideración parece Aristóteles la culminación de la evolución del pensamiento griego, no obstante que históricamente sea el estocismo la última consecuencia de su evolución, pasando de la primacía de la *polis* a la de la conciencia individual. Pero para la mentalidad antigua esto es más bien una decadencia de forma mentales más complejas.

La segunda parte del libro se ocupa del sentido del Derecho Natural en la antigua Grecia. Se compara el sentido jurídico de aquella época con la actual, denunciando los posibles errores de una apresurada equiparación. Particular interés reviste el análisis de la importancia que para la comprensión del pensamiento clásico puede revestir el uso de las modernas categorías filosófico-jurídicas. A continuación se van examinando los diversos sentidos del iusnaturalismo heleno; empezando por su dirección religiosa y prosiguiendo con otras, como la moralista, socio-política y cultural.

Se estudia también la relación entre Derecho Natural y positivo, que puede ser triple; de enfrentamiento, de fundamentación y de moralización. Como sistema jurídico el Derecho Natural puede presentarse revestido de autoridad tradicional o como fruto de un pensamiento racional. También puede aparecer como derecho de la ciudad o como regla universal. Todas estas facetas del pensamiento antiguo son exa-

minadas e interpretadas por Sánchez de la Torre a la vista del posible aprovechamiento para la consideración actual de estas cuestiones.

Todas las tensiones internas del pensamiento helénico parecen guiadas por una dialéctica íntima que va revelando el despertar y progresivo desarrollo de la conciencia como elemento de libertad moral.

La tercera y última parte de la obra estudia el advenimiento de la razón iusnaturalista, desde la teoría política de Platón, interpretada desde una concepción teológica del mundo, pero que lleva a recomendar una pedagogía de la bondad libremente elegida. El legislador debe hallar un procedimiento adecuado para que los jóvenes adopten la perspectiva del hombre justo.

La racionalización de la empresa política es la aportación de Aristóteles a la concepción jurídica de la Grecia clásica. Partiendo de la consideración social del hombre, la ética de Aristóteles es esencialmente finalista, llegando a la idea de que el fin del Estado tiene relación con la felicidad humana.

Nuevamente insiste el autor en aprovechar las ideas antiguas para una concepción actual del Derecho Natural, observando que la invención de la "razón práctica" plantea todos los problemas de la moral individual, pero también de la colectiva. Ello no significa que la conciencia de individualidad exista como incompatible frente a la comunitaria. La razón iusnatural consiste en hallar la verdad radical de lo jurídico. De estas consideraciones concluye, nuestro autor, propugnando una síntesis de las concepciones platónica (educadora) y aristotélica (política) con la afirmación de la conciencia individual del Derecho.

Como apéndices inserta el texto de una conferencia sobre la comunidad política en Platón y abundante bibliografía, con la que completa la que ya viene citada en los capítulos de su interesante y valioso estudio.

R. CASTEJÓN

SIMÓN EGAÑA (Manuel): *Introducción al Derecho*. Editorial Criterio. Caracas, 1963, 302 págs.

El profesor de Introducción al Derecho y Derecho Civil en la Universidad Central de Venezuela, publica ahora este libro que él presenta modestamente como una recopilación de notas de las explicaciones de clase en la Universidad, y aun cuando ciertamente la obra va dirigida a los estudiantes, y es el clásico manual de la asignatura que pueden seguir los alumnos, no cabe duda que en alguno de sus capítulos la atención profunda prestada por el autor la convierte en algo más que unas meras "notas", y de utilidad también para "fuera del ambiente universitario".

Partiendo de la ubicación del Derecho, que sitúa en el mundo de la cultura como conjunto de normas que rigen obligatoriamente la actualidad de los hombres en sociedad, estudia las diversas y conocidas

acepciones o aspectos del Derecho: Objetivo y subjetivo, sustantivo y adjetivo; Derecho vigente, eficaz y válido, público y privado; Derecho natural y Derecho positivo, afirmando respecto a estos últimos que aun cuando el positivismo agrupa cada día más juristas, "no debemos olvidar la posibilidad de concebir un orden que sirva de modelo a nuestro imperfecto sistema normativo y lo oriente hacia una formulación más justa, aun cuando no lo suplante" (pág. 14).

Al tratar del estudio sobre el derecho, como objeto de la ciencia y de la filosofía jurídicas, dice el profesor venezolano, contra la conocida crítica de Kirchmann, que el error fundamental de éste es el de creer que la ciencia del Derecho es una ciencia de la naturaleza y no de la cultura, que no dejan de ser ciencias, como no deja de serlo la del Derecho porque su objeto se modifique, aparte de que hay una serie de elementos jurídicos que permanecen sustancialmente inalterables en todas las legislaciones, países y tiempos (pág. 29).

Deslinda, aduciendo los criterios históricos y doctrinales que han sido presentados por los autores más representativos, los campos de los distintos ordenamientos normativos, Moral y Derecho, Derecho y Religión, así como los tan discutidos convencionalismos sociales (cap. III y IV).

Es absolutamente necesario—dice en el cap. V—valorar las normas y es esta tarea principal de la Filosofía del Derecho en su tema axiológico. Y la valoración jurídica reviste la mayor importancia por cuanto las normas deben realizar los ideales a que aspira el hombre en su convivencia social. Y no cabe duda que el Derecho, como objeto cultural que es, tiende a realizar determinados valores. Expone el autor las doctrinas históricas acerca de los fines del Derecho, propugnando una solución armoniosa, dentro de la pretendida antinomia entre ellos, ya que "el Derecho tiende siempre a la realización de actos justos y es fin suyo crear ese conjunto de condiciones que llamamos seguridad jurídica para la realización del bien común".

Dedica los capítulos siguientes a la teoría de las normas jurídicas, su naturaleza, propiedades y clasificación, deteniéndose en las fuentes del Derecho y los problemas que presenta, con referencias concretas a la legislación venezolana.

La relación jurídica, situación jurídica, derecho subjetivo y sujetos del Derecho; el objeto del Derecho, el hecho jurídico y los actos y negocios jurídicos ocupan sendos capítulos, generalmente breves, pero claros y suficientes para los alumnos universitarios a los que, principalmente, está dirigido el libro.

Termina el profesor venezolano exponiendo unos capítulos dedicados a la técnica de producción y aplicación del Derecho, distinguiendo entre interpretación e integración que, según él, más bien debería llamarse investigación o averiguación de las normas imprecisas, y exponiendo los métodos, tanto de interpretación como de integración, en el ordenamiento jurídico venezolano.

Un manual sencillo y muy asequible en el que no se pierde, no obstante, la altura en el tratamiento de las cuestiones científicas y filosófico-jurídicas que forman su contenido.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

STROBL (Wolfgang): *Introducción a la filosofía de las ciencias*. Publicaciones del Poyo. Revista "Estudios", Madrid, 1963, 238 págs.

El autor, doctísimo profesor de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Pontificia de Salamanca, recoge en este libro ideas que en su mayor parte, fueron objeto de cursos monográficos en dicha Universidad. Dirige el libro a un público muy amplio, a cuantos estén interesados en el tema, que es verdaderamente sugestivo, del campo tan variado de la filosofía de las Ciencias. Con razón advierte que en los posibles "modos de empleo" de la lectura, los filósofos y los físicos, los matemáticos y los químicos, los pedagogos y los sociólogos darán preferencia a unos y otros capítulos del libro porque todos encontrarán investigaciones filosóficas interesantes. Esto haríamos nosotros. Fijarnos precisamente en los capítulos IX y X del libro, que el autor dedica, respectivamente, a la relación entre las ciencias actuales y la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, y la trascendencia de una filosofía de las Ciencias.

El pensamiento de Aristóteles, que en sentir del autor, es esencialmente *espiritual*, realista, en el sentido de que es *fiel a la realidad*, y analógico y no dialéctico, va a influir en el pensamiento científico de nuestro siglo a través de los grandes principios: la primacía óptica del Ser personal y la Ley universal de la complementariedad. Por eso el libro es una primera introducción al pensamiento científico de nuestro siglo, confrontándolo con la viviente tradición de la filosofía perenne, sobre todo de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás (XXVIII).

Señala el profesor Strobl el hecho de que hay más matemáticos, físicos, químicos, biólogos, etc., que filósofos "de especialidad" entre los que se ocupan de la filosofía de las ciencias, porque es más probable que el estudio de una ciencia particular, por su propia insuficiencia, suscite el interés filosófico de que ocurra lo contrario. ¡Grandeza de la filosofía!—diríamos nosotros—, que suministra a las ciencias muchos principios que la "insuficiencia" de la ciencia no puede aportar. La filosofía de las ciencias se sitúa por el autor entre la teoría de las ciencias y la filosofía de la naturaleza de las que respectivamente se distingue. Tras la desaparición de los grandes estructuralistas WHITEHEAD y EDDINGTON poco más queda en el mundo anglosajón que el *positivismo lógico empírico* de los emigrados del "Círculo de Viena". En el mundo latino es un hecho (que en otro lugar del "Anuario" exponemos) que junto al resurgimiento iusnaturalista, aparece también un renacimiento del positivismo, un neopositivismo lógico en el que la lógica matemática o simbólica juega un gran papel como instrumento de investigación.

La situación actual de la filosofía de las ciencias no es un estancamiento sino una "lidia espiritual" por una nueva fundamentación, "un combate contra los dos frentes adversarios más activos: el materialismo dialéctico y el positivismo pragmatista", cuyos orígenes comunes encuentra el autor en la "raigambre intelectual que acarrea la Ilustración pagana a partir del Renacimiento y el pseudohumanismo ateo" (p. 30).

Tras haber ubicado la filosofía de las ciencias, se dedica el autor a ahondar en el *sentido profundo* que entrañan las ciencias, para ascender entonces hacia las alturas de la filosofía. Ciencia-Filosofía y Filosofía de las ciencias es pues el itinerario que sigue el autor en su libro, en cuyo recorrido no podemos, naturalmente, seguirle.

Concepto, fin y sentido de las ciencias: el descubrimiento de las leyes de la naturaleza como determinación estructuras de una serie de fenómenos; el panorama y situación actual de las ciencias (la física contemporánea); las estructuras reales y posibles, físicas y matemáticas; la lógica inmanente de la nueva física y su dinámica contemporánea ocupan los cap. 3.º, 4.º, 5.º y 6.º de la obra. En los restantes cuatro capítulos va exponiendo el autor la búsqueda científica de la filosofía, iniciada "desde las teorías científicas actuales hacia su entendimiento filosófico", señalando las ideologías incompatibles con la lógica científica (empirismo, sensualismo, pragmatismo, positivismo, realismo objetivista materialismo) y atomismo antiguo; como las ciencias químicas, biológicas, psicológicas y sociológicas "se encaminan" al pensamiento relacional-estructural y complementario-analógico.

Y considerada por el autor la filosofía como "revelación de la superioridad ontológica y óptica del Espíritu personal" (p. 44), el acceso a la esencia de la verdad y de la causa a partir de las ciencias, el descubrimiento por éstas de "algo que apunte hacia una trascendencia espiritual y personal", nos demuestran que es posible la filosofía de las ciencias. Porque las ciencias envuelven y abarcan de por sí, lógica y naturalmente, su trascendencia filosófica-ontológica y ética. De lo contrario no sería posible una filosofía de las ciencias (p. 182).

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

URDANOZ, O. P. (Teófilo): *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*. Las Caldas de Besaya (Santander), 1960, 161 págs.

Filosofía o no, filosofía de la crisis o crisis de la filosofía, forma o sistema, método o forma de vida, allá estas discusiones para los historiadores del existencialismo. Lo cierto es que, siendo casi tantos los existencialismos como son los autores existencialistas, la bibliografía es ya muy abundante y se encuentran para el existencialismo los calificativos muy dispares y hasta contradictorios.

El presente libro del P. Urdanoz, profesor actualmente en la Universidad Católica de Friburgo (Suiza) se propone "valorar los supues-

tos existencialistas, desde el *realismo tomista*". Para esto, y con la concisión que le permite un perfecto conocimiento de las doctrinas existencialistas, presenta los rasgos más sobresalientes de éstas descubriendo sus "turbias fuentes" y sus "internas contradicciones" (p. 7).

El libro tiene, pues, dos partes perfectamente diferenciadas: Expone en la primera los puntos principales de los autores más caracterizados del existencialismo. KIERKEGAARD, que fue quien primero planteó todos los grandes problemas existenciales al oponer en una visión *irracionalista y subjetivista*, contra el objetivismo panlogista hegeliano, la realidad vivida y personal, expresada en términos de existencia, que solo se da en el individuo ("existir significa, ante todo, ser un individuo"). El problema de la realidad se traslada al problema de la existencia y éste al del individuo, único responsable de su hacerse y de aquí la angustia y la desesperación, que en su aspecto religioso, es la *desperatio lutherana* que tanto había de influir en nuestro M. de Unamuno.

Quien desenvuelve original y sistemáticamente la problemática de Kierkegaard es HEIDEGGER, sin que por eso pueda decirse que su sistema sea prolongación de las ideas de aquel. Expone el autor, aparte de su oposición, como Kierkegaard, al idealismo hegeliano y su objetivismo racionalista, las variadas influencias que recibe Heidegger: el historicismo de Dilthey, el vitalismo de Simmel y Nietzsche y, sobre todo, de Bergson, y, como método de análisis existencial, la fenomenología de Husserl.

Sigue el P. Urdanoz presentando así esquemáticamente algunas de las tesis fundamentales de JASPERS, J. P. SARTRE y G. MARCEL (de éstos últimos con mayor extensión), advirtiendo que es del todo imposible un recorrido sintético por cada uno de los existencialistas. Y además —dice— "no sería de utilidad para su intento" por eso, después de Kierkegaard y Heidegger (con el que "ha quedado el existencialismo sistematizado y construido como forma especial de pensamiento"), de los demás se limita a subrayar las diferencias y aportaciones más características, con lo que agota la primera parte del libro.

No hemos de seguir nosotros al autor en la exposición de esos caracteres más o menos diferenciadores de los autores existencialistas, de sobra conocidos por sus releídas y comentadas obras.

La segunda parte de este interesante libro del ilustre dominico, comprende "la respuesta de la filosofía perenne" cuya tarea sería "oponer *toda la verdad*, negada y falseada por el existencialismo, al conjunto de errores, desviaciones o deformaciones de la misma contenidas en el nuevo sistema" (p. 65). Pero, dice bien, esto "sería labor ímproba" puesto que las implicaciones de la nueva filosofía se extienden a todo el campo filosófico. Por esto se limita esta segunda parte de la obra a "trazar un esquemático resumen" sobre la valoración crítica del existencialismo, señalando sus principales errores; a destacar el concepto tradicional y auténtico de la *existencia*; y, por último, al análisis y valor de la *esperanza*, como síntesis de las preocupaciones antropológicas opuestas a las de angustia y desesperación existencialista (*Ibid*).

Exponer aquí, siguiendo al autor, la doctrina tradicional (dentro de

la respuesta de la filosofía perenne), de la *existencia* o de la *esperanza*, excedería los límites de una presentación del libro, del que, por otra parte, significamos su contenido.

Nos fijamos únicamente, y ello con la brevedad exigida a una recensión, en la "valoración del existencialismo". Como aportaciones positivas, señala el P. Urdanoz: el mérito de ser "una reacción vigorosa y sana contra el idealismo y su excesivo racionalismo"; el haber centrado la atención del pensar filosófico sobre la existencia individual (análisis de sus caracteres reales y concretos); haber logrado notable esclarecimiento a la realidad concreta existencial"; el carácter de *historicidad* (reflejo de la influencia de Dilthey) que envuelve la existencia humana, y, como consecuencia, el replantear el supremo problema de la filosofía, cual es el destino de la existencia humana, que el positivismo había intentado suprimir y, por último, reconoce el docto profesor español, que no es una de las menores contribuciones del existencialismo el haber planteado resueltamente el problema metafísico en sus propios términos como indagación sobre el "sentido de ser en cuanto tal", como el tema propio de la esencia y la existencia, de sus relaciones y composición última cuyo tema había sido proscrito del pensamiento moderno por el positivismo y empirismo.

Hasta aquí los elogios y un objetivo y elegante reconocimiento de los méritos positivos del existencialismo. No obstante, como "juicio crítico" de conjunto y antes de enumerar también los "principales errores" de la nueva doctrina, "el existencialismo—dice—merece un juicio doctrinal francamente condenatorio" (p. 69). Y no es difícil señalar sus grandes errores: el *irracionalismo* o *antiintelectualismo*; el *empirismo intuicionista*; la *negación de la dualidad sujeto-objeto*; la *desencialización del ser*; el *actualismo* y *negación de la dualidad sustancia-accidente*; la contradicción constante y el *absurdismo nihilista*; el *inmanentismo* y *subjetivismo idealista*; el *relativismo e historicismo* (de los que afectan toda verdad y filosofía y, en general, todos los valores absolutos); el *ateísmo de hecho o de Derecho*; el *amoralismo y moral de la situación*; y, por si todo esto fuese poco, el *anarquismo político*, pues la desconfianza en la sociedad creada por el existencialismo solo podrá construir una *filosofía social revolucionaria* (p. 91).

Errores de bulto, grandes errores del existencialismo (sobre todo en sus versiones atea y acristiana), que le han hecho objeto y blanco de repulsas y duras críticas desde los más variados sectores, a partir del campo de la filosofía católica hasta el comunismo.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

WRIGHT (G. H. Von): *Norm and Action. A Logical Enquiry*. London, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. XVIII-214.

El año 1951 abre un capítulo nuevo en la historia de la lógica: el de la *lógica deóntica*, como una parte especial de la lógica de las *modalidades*. Es bien sabido que la lógica tradicional estudia el lenguaje

enunciativo, quedando fuera de su campo aquellas proposiciones no susceptibles de verdad o falsedad; los sistemas de lógica deóntica, si bien estudian las proposiciones normativas como enunciados apofánticos, incluyen operadores en los que están subsumidas algunas de las partes no apofánticas del discurso y que determinan proposiciones como "Prohibido hacer X", es decir, proposiciones que en cierto modo traducen los imperativos, órdenes, etc. Los sistemas iniciales (de Von Wright, Kalinowski, García-Máynez, Bekker), obra de lógicos y juristas y que entre los segundos despertaron especial interés por sus posibilidades de aplicación a la teoría del derecho, precisaban para esto último extender su rendimiento o poder expresivo. Los sistemas *decidibles* se presentaban a lo más como una lógica deóntica de las clases, en que los argumentos de los operadores normativos eran nombres generales de actos (las proposiciones podían interpretarse, p. ej., como "Prohibido trabajar"), trabajándose en este sentido durante una década de tanteos.

El libro de Von Wright representa un importante avance en este terreno, estando llamado a influir poderosamente en lógicos, juristas y, por la agudeza de sus métodos, en científicos que aplican la lógica a sus objetos respectivos. Su lectura presupone tan sólo un conocimiento elemental de lógica: el cálculo de proposiciones. A grandes rasgos, sus principales aportaciones con respecto de los sistemas anteriores son: mayor finura en los argumentos de los operadores normativos y, hasta cierto punto, una determinación más específica de los modos deónticos.

Como decíamos, los sistemas anteriores se configuraban como una lógica deóntica de las clases, siendo éstas nombres generales de actos que se simbolizaban por las mayúsculas A, B, C, D... Los sistemas de *Norm and Action* se presentan también como una lógica deóntica de las clases, en principio, pero por debajo de ella hay todo un tratamiento de los nombres de acción a partir de proposiciones enunciativas. Se observan así tres planos principales: "lógica del cambio", "lógica de la acción", "lógica deóntica", cada uno de los cuales se construye sobre el inferior.

Mediante variables proposicionales, p. ej., p y q , que en sus determinaciones describen hechos, se construyen *enunciados de estado*, esto es, proposiciones que describen los mismos hechos que, p. ej., una determinación de p , pero en términos de p y q . Las proposiciones así obtenidas son lógicamente independientes unas de otras. A continuación, considerando los enunciados de estado *pares ordenados* de descripciones sucesivas en el tiempo, se obtienen *proposiciones que describen el cambio*. Sobre esta base es posible pasar a la lógica de la acción. Los enunciados de cambio describen los que suceden en el "curso de las cosas"; la acción no es tan sólo esto, sino *intervención* humana en el "curso de las cosas". Mediante funtores de acción cuyos argumentos son los enunciados de cambio obtenidos anteriormente y tomados, no como enunciados, sino como nombres, se construyen *proposiciones que describen actos y omisiones* ("omitir no tiene el significado de un mero "no hacer", sino más bien el de "no hacer cuando se puede hacer"). La lógica de la acción presentada por Von Wright es intencional.

Con la "lógica de la acción" se han obtenido proposiciones que describen acciones y omisiones. Para construir los sistemas (cálculos) de lógica deóntica vuelve a seguirse el procedimiento expuesto, esto es: las proposiciones de acción, tomadas como nombres, serán a su vez argumentos de los funtores normativos "Permitido", "Obligatorio". Von Wright presenta dos sistemas, uno para normas categóricas (cuyas condiciones de aplicación vienen dadas con su contenido) y otro para normas hipotéticas (que difieren de las categóricas en que sus condiciones de aplicación no vienen dadas por su contenido). Por otra parte, contempla también la posibilidad de que los "actos" consistan en dar normas (p. ej., "Permitido permitir..."), tema éste interesante para describir los fenómenos del "orden jurídico".

En el reducido espacio de estas líneas es absolutamente imposible citar siquiera los múltiples aspectos que sitúan esta obra del autor finés en el primer plano de la atención jurídica. En la perspectiva general que queda reseñada tienen cabida, entre otros, temas (que expresamos según la terminología jurídica) como: diferentes tipos de normas, cadenas de subordinación, normas de clausura, antinomias, tipos de permisión, derecho subjetivo y poder jurídico, antinomias, "soberanías", etc.... Algunos capítulos, como los dedicados al problema ontológico de las normas y a su *Verdad*, exceden el campo de la lógica y entran en el de la filosofía, si se quiere en el de la filosofía del derecho. Hay que hacer notar que la lógica normativa no se trata directamente desde el punto de vista jurídico, sino en la generalidad. No obstante, el tipo de norma estudiado, las prescripciones, es el más próximo al que más frecuentemente se encuentra en los textos legales.

J. R. CAPELLA

ZUBIRI (Xavier): *Cinco lecciones de filosofía*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1963, 283 págs.

Es la primera vez que Xavier Zubiri da impresas las conferencias de un curso. Se trata de las pronunciadas en los meses de marzo-abril de 1963 con el título de "Cinco lecciones de filosofía", organizadas por la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Tenemos así ante los ojos, para poder repasarlas una vez y otra, las palabras que tuvimos que entender a la carrera para no llegar con retraso a las siguientes. Año a año podemos entender lo que entonces quedó inseguro, repensar y sumergirnos en ese halo de suscitaciones y conexiones con otras cosas, que se produce siempre en torno de toda tarea auténticamente filosófica y así vivida. Las mismas palabras con clima de sosiego: todo el que es oyente asiduo de X. Zubiri sabe lo que quiere decir.

Las lecciones tocan cinco grandes figuras del pensamiento (la última de ellas—Husserl—con referencia explícita a sus dos grandes contemporáneos—Dilthey y Heidegger—con los cuales su filosofía mantiene esclarecedor diálogo): Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl.

El empeño es decirnos lo que entendieron por filosofía estos cinco pensadores, y decirnoslo omitiendo la reflexión personal, procurando ser un mero expositor. Oídas o leídas estas últimas palabras siempre dejan inquietud: ¿cómo puede realizarse esta tarea? ¿Es que esta demostración verdadera no supone la elaboración filosófica de quien las vuelve a pensar? Para que se nos muestren *ahora* con *esta* claridad necesitan haber sido ordenadas, orientadas, sopesadas. Hay un dato que es expresivo después de oídas—leídas—las lecciones, los puntos que nunca entendimos bien, los conceptos que agrupamos otras veces vacíos de significación, los esquemas escolares que, por más que tratemos de evitarlos empañaron la comprensión, cobran una vida, una posibilidad de intelección insospechada. Esto quiere decir que lo que no fuimos capaces de lograr, la previa intelección de Zubiri nos fuerza a conseguirlo. Muchas veces he pensado que hay palabras que imperan y, a la vez, ayudan a la intelección, como si lo arduo de la orden se compensara con la facilidad que irradian. Esta que tenemos ahora para la lectura es de calidad. No puedo tomar cada uno de los temas señalados y tratar de justificar—suponiendo que pudiera hacerse—mis palabras. Sin embargo voy a tomar dos ejemplos suficientemente claros. Todo el mundo cree saber de qué se trata en el positivismo de Comte, quizá haya cierta vacilación si se trata de entender como positiva a la filosofía, pero pronto desaparece ésta sofocada por esquema de “ordenadora de las ciencias”. Tomemos ahora a Husserl. También todo el mundo preocupado por estos temas cree saber muy bien que es la reducción fenomenológica, cual fue el problema que vino a solucionar para un planteamiento adecuado del tema filosófico. Pues bien, después leer el libro y de cotejar sinceramente el nivel de nuestras intelecciones llegaremos a la conclusión del progreso realizado, bien ahondando, bien cambiando la dirección de nuestro pensamiento.

Así cada una de estas cinco presentaciones nos ayudan a entender cinco faenas filosóficas de primera magnitud. Pero algo más. Aun cuando estas cinco figuras hayan sido elegidas sin propósito sistemático nos sirven a articular la historia entera de la filosofía ya que la conexión entre líneas o modos de entender qué es la filosofía si aparece realizada.

El haber comenzado por estas lecciones, dejando para otra ocasión los temas en los cuales Zubiri habla en primera persona comunicándonos su propia y personal reflexión, tiene un sentido. Por un lado es un tema que sirve a muchos que necesitan tomar contacto con la tarea filosófica, por otro lado, a los que están más familiarizados con esos temas sirve de toque de alarma para evitar las composiciones apresuradas, los contactos con el pensamiento del pasado puramente escolares e inertes. El presente volumen de uno de los grupos de conferencias nos trae la esperanza de ver aparecer en años sucesivos los otros cursos oídos y que tanto necesitarían de una lectura despaciosa.

M. RIAZA

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, SOCIAL Y POLITICA

HASSEMER (Winfried): *Der Gedanke der "Natur der Sache" bei Thomas von Aquin*, "Archiv für Rechts Sozialphilosophie", XLIX/1 (1963), 29-43.

Por un mal entendimiento del tomismo se tiende a veces a un "irenismo filosófico" poco convincente. Son abundantes los estudios de confrontamiento del tomismo—asimilado casi siempre como simple estructura—con las filosofías circundantes al renacer de la filosofía escolástica. Algunos de ellos cohonestan el carácter de "actualidad" y de "correctivo" que presenta el tomismo en nuestros días. Otros, acaban por desvirtuar el mismo tomismo.

No es este el caso del estudio, más sugerente que definitivo, de Hasseman, donde se trata, no de encontrar unos "vestigios" de la doctrina de la "naturaleza de la cosa" en la obra tomista, sino de señalar ante todo que la "naturaleza de la cosa", tal como se formula normalmente—ya aquí hay una ambigüedad: véase la distancia entre Radbruch y Maihoffer, por ejemplo—no se encuentra en Santo Tomás. De ahí los límites del artículo. Santo Tomás habla de *natura rei*, de *natura rerum*, de *essentia rei*. Pero el análisis de esos conceptos nos lleva a una decantación: la necesidad de apelar a conceptos meta-jurídicos, para que la "naturaleza de la cosa" sea un instrumento útil en la comprensión del Derecho.

La metafísica tomista, y la misma teoría del conocimiento del Aquinate, son un poderoso correctivo al dualismo metódico que se encuentra en la base de la "naturaleza de la cosa". *Ens et bonum—ser y valor—convertuntur*. Pero sólo el *esse*, el *actus purus*, es realmente. Los entes son en cuanto participan del *esse*, en cuanto ese *actus purus* informa. El orden del ser es el orden del valor. Cada ente es bueno porque posee el ser. Las cosas están cualificadas nor-

mativamente; la naturaleza de la cosa es fuente de procedencia del Derecho para Santo Tomás. Esta metafísica se enriquece con el principio de analogía, ya que el *actus purus*, el *esse*, sólo nos conviene como participado, no como totalidad, sino *secundum magis vel minus*. Lo que no elimina la virtualidad de la "causa segunda" en el orden del obrar: *nomen naturae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei*. Las cosas así no son medidas por el hombre, sino al contrario (I-II, 93, 1 ad 3), y la misma trilogía tomista—*lex aeterna, lex naturalis, lex positiva*—no significa sino la independencia de la realidad, de las cosas, en su orden. En las cosas hay verdad, verdad divina participada: modos de ser. Asimismo los *principia communissima*, como los *principia secundaria*, encuentran en la naturaleza misma de las cosas el hecho de ser fuentes de conocimiento del Derecho. De todo ello se deduce un triple alcance de la "naturaleza de la cosa": 1. La naturaleza humana como naturaleza de la cosa: *secundum igitur ordinem inclinationum naturae est ordo praeceptorum legis naturae*. 2. La naturaleza histórica, empírica del hombre delimita al Derecho natural como naturaleza de la cosa: *natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturalis est potest aliquando deficere*. 3. Entre las cosas existe una *aequalitas proportionis* cuya determinación reside en la naturaleza de las cosas: *quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique*. En todo caso, se desprende el carácter histórico de determinación de la naturaleza de la cosa.

Por último, el estudio de Hassemer se dirige a señalar el alcance que la naturaleza de la cosa tiene en el conocimiento del Derecho, según la mente del Aquinate. El ser la *lex naturalis* la *participatio* de la ley eterna en la

criatura deja a un lado en su antropología la imposibilidad de conocimiento del Derecho, que la *natura corrupta* de Lutero ha puesto en entredicho. Esta aprehensión de la verdad consiste en una *adaequatio rei et intellectus*, es decir, que la verdad en el hombre viene condicionada por el hecho de que se produzca esa adecuación, derivado de la naturaleza del objeto de conocimiento y del sujeto que conoce. Lo que no es función aislada de la razón práctica, verificada *ex novo* ante cada situación, ya que dispone de un hábito que le perfecciona para que, en cada caso, distinga lo que conviene al bien común. Ese hábito es la prudencia, configurada por Santo Tomás como el conocimiento de la realidad—naturaleza de la cosa—para la realización del bien.

El carácter incisivo del pensamiento tomista queda claro en el análisis de Hassemmer. No ha habido una distorsión, sino todo lo contrario. Al profundizar se ha producido, precisamente, el perenne "aggiornamento".—J. J. G. C.

BELDA (Francisco): *Valoración de la doctrina de Molina, Lesio y Lugo sobre la creación de créditos*, en "Pensamiento", núm. 74, 1963.

Molina, Lesio y Lugo aprueban explícitamente numerosas operaciones comerciales en las que de hecho se encuentra una creación de créditos, pero no las consideran precisamente bajo el aspecto concreto del crédito creado.

Como medio para llevar a cabo su estudio propone el autor ver el lugar que en los tratados de los maestros citados ocupan los pasajes que tratan de las cuestiones interesantes al respecto. Otro medio que utiliza es considerar las circunstancias históricas de orden económico de su tiempo e investiga hasta donde llegaba su conocimiento de ellas y la profundidad de este conocimiento, desde el punto de vista de las repercusiones de la creación de créditos en la vida económica de la sociedad contemporánea, a aquellos escritores.

Según Molina, la justicia se divide en general y particular, y esta última en distributiva y conmutativa. La primera división atiende al motivo, la segunda al objeto de la virtud. Para el mismo autor, según la justicia conmutativa, nada hay que oponer a la creación de créditos,

pero no considera el problema desde el punto de vista de la justicia legal.

Para Lesio hay dos clases de justicia: particular y general. Esta última es una virtud especial, distinta de la virtud en que consiste la justicia particular. Atiende para esta división al término de la relación jurídica. En cuanto al sujeto, la justicia se divide en distributiva y conmutativa, si se obra con prudencia y un margen de seguridad para hacer frente a las obligaciones contraídas.

En Lugo, la diferencia de las especies de la justicia se argumenta sobre la distinción de las clases de igualdad que pretenden establecer, simple o proporcional. Sigue la misma opinión de los anteriores respecto a la licitud de la creación de créditos.

A continuación estudia el P. Belda los conocimientos que los escolásticos citados tuvieron de los fenómenos económicos de su época y las consecuencias que de ellos pudieron extraer para la formación de sus criterios en torno a la cuestión debatida. Dice que conocieron bastante bien las doctrinas cuantitativas sobre el valor del dinero, pero no llegaron a equiparar los efectos de la creación de dinero con la creación de créditos, por lo que no llegaron a plantearse la cuestión de la licitud de esta última respecto a sus influjos en la economía general.—R. C.

MARIE DE JESUS (Mother), R. S. H. M.: *Adam Smith's theory of moral sentiments*, en "Laval Théologique et Philosophique", XVII, 1961, 1, págs. 100-121.

La autora se propone explicar cómo es que Adam Smith haya desarrollado, en plena época de la ilustración, una teoría moral caracterizada por la preponderancia del sentimiento, constituyendo una reacción contra el exagerado racionalismo que se había desarrollado desde los tiempos clásicos de Aristóteles y posteriormente de Santo Tomás.

Las normas morales están incorporadas a un conjunto: costumbres, reglas, literatura, la gente misma, donde encontramos cada una de las reglas consideradas en particular. Ahora bien: ¿cuáles son buenas o malas, tomadas en su totalidad o singularmente? Este es el problema.

Desde Platón, la regla es precisamente el dictamen de la razón. Mas falta por determinar qué tipo de razonamiento es el ajustado, pues cada uno es quien razona.

La Humanidad entera, y más que nunca en los tiempos de la ilustración, se impacienta por asegurarse qué criterios de bien y de mal se habrán de utilizar en la vida personal y en la vida social.

La Naturaleza era entendida como modelo ordenado y razonable para la Humanidad. Escribía, por ejemplo, Pope: "La Naturaleza y sus leyes emergen de la oscuridad. Dios ha dicho: "que Newton sea", y todo ha sido hecho luz."

Los deístas se asimilaron la opinión lockiana de que la razón debe ser el último juicio y guía para todo. En todos los niveles se reconocía la posibilidad de establecer los principios fundamentales de la moralidad. La mentalidad del siglo XVIII estaba totalmente conquistada por la idea de las leyes naturales de fijeza universal, hasta el punto de no establecer distinción ninguna entre lo espiritual y lo natural.

Pero este racionalismo se fue atemperando progresivamente por el desarrollo de un nuevo sentimentalismo. Lord Shaftesbury, por ejemplo, mitigó las interpretaciones racionalistas de la Naturaleza mediante imágenes y axiomas extraídos de la mitología clásica. Retornó a las nociones clásicas de armonía, de estética y de belleza en la realidad natural, y desarrolló ideas neoplatónicas acerca de la relación entre la belleza y el sentido moral, igualmente que el estético. Francis Hutcheson cree, por su parte, que el sentido moral y el externo son de la misma índole, y que la bondad y la torpeza se aprecian como los colores y los sonidos. Adam Smith se puso en este mismo camino, al tratar de entender el modo en que las mismas reglas naturales desgajan operaciones particulares dentro del conjunto total. Cada sujeto está demasiado implicado en sus actividades y gustos peculiares, hasta el punto de no vez suficientemente claro y de no poder analizar bien sus sentimientos. Por ello busca un criterio moral objetivo que se funde en sentimientos conjuntamente percibidos en un espectador imparcial y bien informado.

La virtud es, para Smith, algo exce-

lente y desusadamente grande y hermoso, que emerge por encima de lo vulgar y corriente. La virtud es un desarrollo moral. Toda virtud tiene su fundamento en la percepción del prójimo. La base de la moralidad es la participación en los sentimientos de los demás. La fuente de nuestro propio sentido moral es el sentimiento de la miseria de los otros. Por ello es preciso hacer una transposición y ponerse en el lugar del otro para poder salir de la perspectiva subjetivista, dividiéndose a sí mismo en dos personas: la que se objetiviza y la que se pone fuera para juzgar a la primera. Sólo del análisis imparcial de la situación podemos desgajar el sentido del deber. Hay que corregir las desviaciones del egoísmo, tratando en todo caso de buscar nuestra autoaprobación poniéndonos en el lugar de los demás. A. S.

PECILI (Diego): *Società e natura nel Discorso sull'ineguaglianza di J. J. Rousseau*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", II, 1963, páginas 201-217.

Según el autor de este artículo, para Rousseau la razón, como factor espiritual de la naturaleza humana, es la función principal que se concreta en la ley en su aspecto formal, y de aquélla procede el carácter normativo de la ley en cuanto regulación de la vida práctica.

La tesis se apoya en el estudio de la interioridad humana con el mundo social, de la cual se deduce—en Rousseau—la decadencia de la libertad espiritual en determinismo, dado el peso que la influencia de la sensibilidad alcanza en orden a regular a la razón misma haciéndola precipitarse en la atracción de las pasiones y del mal moral.

De este modo se compagina la visión roussoniana de la espontaneidad espiritual originaria, con la experiencia objetiva de la socialidad. La realidad subsistente por sí de las pasiones es la naturaleza, que encadena al determinismo de las pasiones a la fuerza espiritual espontánea. De este modo, el contenido de la ley puede ser la pérdida de la libertad original, y la ley puede ser configurada como instrumento del mal, como substanciada por la malicia moral objetiva.—A. S.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE. "Revue Internationale de Philosophie", núm. 49, fasc. 3, Bruxelles, 1959.

El número está dedicado íntegro al centenario, ya lejano, de Tocqueville. Contiene unos fragmentos inéditos de Tocqueville: "Sur la démocratie en Amérique", presentados por J.-P. Mayer, en los que late viviente y en chispazos todo el pensamiento jugoso de Tocqueville engarfiado a la experiencia de cada día: cómo él "veía" gestarse su democracia en la agonía política diaria de los EE. UU., que confrontaba con las vivencias e ideologías del viejo mundo.

Diversos artículos de H. G. Nicholas, de J.-P. Mayer y complementos bibliográficos y sobre correspondencia completan el volumen. Me propongo analizar el estudio de Jean-François Suter: "Tocqueville et le problème de la démocratie", pp. 330-340.

Suter intenta en su estudio presentarnos íntegra la doctrina de Tocqueville sobre la democracia, concepto-eje de su pensamiento jurídico-político y que ha sido interpretado contradictoriamente por tantos. Suter encuentra bases a tales interpretaciones equívocas. Tocqueville en persona, aristócrata por familia y educación, se hizo a sí mismo campeón de la democracia, pero sin romper amarras viejas nobiliarias. Se lo llamó "el aristócrata que acentó la derrota".

El término mismo "democracia" tiene múltiples sentidos. Tocqueville acercó esencialmente la idea de democracia a la de libertad política y participación del pueblo en gobierno. Pero con matices enteramente originales él observó la doble tendencia esencial de las sociedades modernas, un movimiento hacia la igualdad y una búsqueda de la libertad. Pero la igualdad es equívoca: se da en la esclavitud política (democracias despóticas) o en la libertad (democracia liberal).

Así Tocqueville se niega a definir formalmente la democracia. La significación del término y sus implicaciones esenciales es siempre un problema de realización concreta histórica: depende de las costumbres y leyes vigentes en cada comunidad desde generaciones. La observación histórica es, pues, el único método apto.

El ejemplo de Francia sirve bien a Tocqueville como revelador de la ten-

dencia despótica hacia la igualdad. Desde el siglo XVI la sociedad francesa experimenta un crecimiento continuo del poder social y económico del pueblo y una disminución correlativa del influjo político de la nobleza, pero la monarquía aprovecha la rivalidad entre ambos para establecer el despotismo administrativo. Y el movimiento es exclusivamente nivelador, no progresivo democráticamente. El pueblo francés ha destruido nobleza y absolutismo, pero sigue incapaz de gobernarse libremente. Tocqueville concluye que el movimiento hacia la igualdad es insoslayable, pero no implica, sino más bien contradice, una liberalización política creciente.

El entiende "pueblo" como masa, como elemento opuesto a nobleza (de espíritu, no de nacimiento necesariamente) y a élite. Y para él burguesía o clase media ha traicionado la democracia aislándose del resto de la nación y creando el Estado a su exclusivo provecho. No acepta la democracia basada sobre la división de clases. Democracia es igualdad y libertad a la vez. Expresión de toda la sociedad. Fundada no sobre la obediencia de súbditos, sino sobre el consentimiento de los ciudadanos. En un estado democrático el gobierno no es independiente de la sociedad. Y su función es garantizar la libertad pública y privada. Las instituciones democráticas de inspiración rousseauniana y nacidas de la Revolución Francesa sacrifican libertad a igualdad, bajo la trampa de la voluntad general y el sufragio individual.

Sólo multiplicando los organismos representativos y de gobierno, según la concepción federalista, y favoreciendo la creación de asociaciones civiles y políticas, o sea, repartiendo la autoridad entre muchos, queda garantizada la libertad.

Se concluye así que para Tocqueville la democracia auténtica está cercana del modelo americano: ejecutivo fuerte contra voluntades anárquicas de mayorías; legislativo bicameral para autocontrol eficiente; judicial absolutamente independiente como garantía última de derechos individuales y constitucionales; ejecutivos regionales contra posibles centralismos del Estado; libertad de prensa...

Así la democracia "buscada" por Tocqueville se define como dirigida por hombres libres, instruidos, abiertos, ciu-

dadanos que disponen de tiempo y conocimientos que emplear en las tareas del Estado. Aristocráticos no por censo o nacimiento, sino por mérito personal demostrado. Régimen democrático templado por elementos de selección. A las últimas, insistirá, son las costumbres de un pueblo y no sus leyes formalizadas las que definen el sentido y contenido vívidos de cualquier estructura o forma política.—J. A. C.

BAGOLINI (Luigi): *Diritto e coscienza sociale. Riflessioni sul pensiero di Raimundo de Farias Brito*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", II (1963), págs. 138-154.

Con motivo del centenario de Farias Brito han visto la luz varios estudios importantes, que destacan el interés que las enseñanzas del ilustre filósofo y sociólogo brasileño encierran aún en nuestros días. Este artículo trae consigo la preocupación de subrayar alguno de los aspectos más fecundos para desarrollos ulteriores.

En este sentido, trata el autor de explicar la noción de Farias Brito acerca de la conciencia humana, entendida como alteridad y como participación. Las insuficiencias de la conciencia individual respecto a la existencia de deberes sociales y de reglas jurídicas que los expresan le llevan a pensar que la conciencia social no es cualitativamente distinta de la individual, sino que en cierto sentido es ésta misma desarrollada en mayor consciencia de sí misma. El interés social es el interés individual que ha alcanzado una expansión ulterior y una concreción temporal estable.

La conciencia humana puede ser perfectamente imaginada como conciencia social, participativa y comunicativa, como interpenetración real de conciencias objetivadas. La libertad no es, por tanto, una introspección ilusoria más allá de las relaciones sociales y jurídicas. La libertad que se nos plantea como problema es precisamente la libertad dentro de la vida social, en la interdependencia, en el ordenamiento, en términos de alteridad y, consiguientemente, de justicia. El sentido de la libertad implica, por tanto, el sentido de la conciencia social como participación y disponibilidad frente a situaciones ajenas y contra posibilidades de anarquía y de arbitrariedad inherentes a las convicciones individuales. La introspección indirecta de la libertad consiste precisamente en su comprensión a través de los medios sociales de actualización.

En definitiva, la conciencia humana debe actualizarse necesariamente en un ambiente social y cultural. No es una pura interioridad de la conciencia que eluda la realidad social. Pero tampoco hay una exterioridad social que pueda ser pensada con absoluta independencia de la conciencia. De aquí que la concepción jurídica de Brito sea culturalista.

La conciencia individual exige un contorno social en que poder actualizarse. El ambiente social y cultural son datos correspondientes de las más profundas exigencias de la conciencia individual. No existe conciencia humana sin alteridad, sin socialidad, sin participación, sin situaciones y finalidades de otros en que participar y sin cuya presencia nadie podría imaginar conducta alguna de nadie.—A. S.

B) EPISTEMOLOGIA. ETICA Y MORAL

MONTULL, O. P. (T.): *Merleau-Ponty: Fenomenología y Campo fenoménico*, "Estudios Filosóficos", 32, enero-abril 1964, págs. 41-80.

El ilustre dominico P. Tomás Montull, gran conocedor de la filosofía de Merleau-Ponty, a la que ha dedicado antes de ahora documentados estudios ("Estudios Filosóficos", 1962, páginas 371-414 y 1963, págs. 81-133), nos presenta éste de ahora como una continuación de los anteriores y esperamos

que no sea el último, puesto que él mismo así nos lo anuncia (p. 80). Podemos adelantar que cuando haga punto final habrá ofrecido a los estudiosos de la filosofía contemporánea una de las mejores aportaciones al conocimiento de la doctrina del autor de la *Phenomenologie de la perception*.

El artículo de ahora si es continuación no es, sin embargo, conclusión. Por ello nuestras líneas no son presentación de los estudios anteriores, ni menos pueden ser comentario de los aún no escritos.

Ante las corrientes opuestas intelectualismo y empirismo, Merleau-Ponty no va a terciar con una raquítica solución ecléctica. Es preciso un nuevo tipo de filosofía que, al menos como método, fuese radical, original, trascendental, que fuese en cada momento autoproblema sin aceptaciones previas dogmáticas. Esa fue su constante preocupación filosófica: estar siempre comprometido. Si en la *Phenomenologie de la perception* había afirmado que "la filosofía no es más que una experiencia esclarecida", en la *Structure du Comportement* pretenderá practicar una revisión crítica de las psicologías empiristas e intelectualistas para intentar "comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza", y cuyos resultados habrán de invalidar radicalmente ambas psicologías.

Siguiendo a Merleau-Ponty, el A. va examinando lo que aquél entiende por "fenomenología" y "método fenomenológico", crítica de los "prejuicios clásicos" (sensación, asociación, proyección de recuerdos, atención y juicio, según el empirismo y el intelectualismo) para limitarse al campo fenoménico, para construir su filosofía del hombre como ser-en-el-mundo.

Sabido es que en el mismo fundador de la fenomenología se descubrían contradicciones que no le pasaron inadvertidas, y más conocidas aún son las interpretaciones tan variadas y hasta contradictorias que de su doctrina han hecho sus discípulos y seguidores. Y esto embezando por el propio contento de *fenomenología* que, medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl, está leído—según M. Ponty—de haberse resuelto, pero "la fenomenología se practica y reconoce como una manera o estilo: existe como movimiento, antes de haber llegado a una total conciencia filosófica". Volver "a las cosas mismas": la reducción fenomenológica; la noción de "esencia" en Husserl; la intencionalidad son los grandes principios o momentos en torno a los que gira la fenomenología.

Pero la interpretación que hace de la fenomenología M. Ponty está en función de sus principios e ideas filosóficas a las que considera como la más genuina interpretación de la mentalidad de Husserl (de lo cual discrepan algunos autores que hacen ver las diferencias y también las "disidencias", en la

interpretación de la filosofía y su método, que hacen uno y otro).

Lo que importa señalar—dice el A.—es la idea que M. Ponty tiene de su fenomenología: una filosofía radical que se encuentra a cien leguas del realismo positivista y del intelectualismo racionalista e idealista y que reasume en una síntesis superadora lo que de verdadero hubiera en ambas corrientes extremas; reasunción que se hace posible gracias al replanteo de los problemas, no al nivel de las conclusiones, sino al de los supuestos; volviendo a la experiencia cotidiana de este ser encarnado que cada uno de nosotros somos, que vive en el mundo y que ha de conocer o filosofar partiendo de esa experiencia tal cual es y no tal cual debiera ser (p. 51).—E. S.

CRUCHON (Georges): *Pour une conception unifiée de la Personne humaine*, en "Gregorianum", 1963, vol. XLIV, 2, págs. 263-306.

El autor avisa que se trata de un capítulo sacado de una obra suya de próxima aparición sobre Introducción a la Psicología dinámica. Desde este punto de vista señala en la Psicología de la Personalidad dos grandes ejes o directrices; uno, vertical, que va desde las subestructuras orgánicas hacia la vida espiritual, y otro, que se llama horizontal, según el cual el hombre extiende su conocimiento y su acción en el mundo de las cosas y de las personas que le rodean.

En el sentido vertical distingue tres niveles: a) La esfera psico-orgánica. b) La esfera del "yo" empírico. c) La esfera de la vida mental. A ésta se superpone aún otra esfera de las actividades propiamente religiosas.

La finalidad de este estudio es armonizar los datos de las ciencias humanas y de la Teología sobre la persona humana. Los datos de las ciencias humanas los toma principalmente de la psicología, mediante el examen de las tres esferas de la actividad psíquica del hombre antes mencionadas. En cuanto a la esfera de las actividades propiamente religiosas, hace notar que Dios concede al hombre dones espirituales que le permiten orientar su vida más allá de la esfera puramente natural. Describe el concepto de "hombre nuevo"

según los Evangelios y San Pablo y también la noción de la "gracia". Admite la existencia de una "imaginación trascendental", así como una memoria de tipo trascendente, análogas a las que se encuentran en la vida mental natural, pero que sirven a los fines de la vida religiosa. De modo semejante señala una afectividad trascendente y hace alusión a la doctrina de los sentidos espirituales, que se remonta a Orígenes y San Agustín.

Por último, describe la idea del "hombre perfecto" según el plan divino de la creación.—R. C.

ROLDÁN (Alejandro): *Génesis y estructura de la conciencia moral en los diversos tipos caracteriológicos*, en "Pensamiento", abril-junio 1963, páginas 139-184.

Parte el estudio de la presunción de la influencia que tiene el tipo caracteriológico de los individuos en la configuración de determinadas estructuras éticas en el sujeto. A tal fin ha realizado el autor una encuesta entre un centenar de personas, para comprobar su opinión.

Admite tres clases de "ezotipos" o estructuras de la conciencia moral, que simbólicamente atribuye a los sistemas de Bentham, Maquiavelo y Kant. El primero lo denomina de la "epiqueya", y es él de quienes aceptan de buen grado el cumplimiento de la ley moral, aunque interpretándola con benignidad en los casos de grave incomodidad o lesión si se aplicase estrictamente. El filósofo que cita como defensor de esta doctrina es Jeremías Bentham, y el tipo caracteriológico es el correspondiente al pánico (según la clasificación de Kretschmer).

El segundo tipo de estructura de la conciencia moral es el de la "eticacia de la acción", representado en la historia del pensamiento por Maquiavelo. También cita al respecto las doctrinas de Nietzsche. El tipo psíquico correspondiente es el somatotónico, o sea, del hombre presto a la acción. Por regla general poco respetuoso para con el prójimo.

El tipo tercero de estructura ética es la moral del "deber". Lógicamente encuentra en la filosofía de Kant la máxima exposición de tal actitud de conciencia. El tipo psíquico correspondiente es el ectomorfo, con cabeza dolicocefala. Aquí hace mención el autor de ciertas direcciones de psicología profunda que tratan de relacionar las doctrinas de los principales filósofos con tendencias del inconsciente de sus autores. Por ellas trata de relacionar algunos aspectos de la moral kantiana con detalles conocidos del carácter del filósofo alemán, señalando una cierta tensión o angustia en la concepción que éste tiene del cumplimiento del deber.

A continuación inserta y explica un cuadro sinóptico de las actitudes de los tres tipos morales descritos ante la ley, el legislador y la obligación ética, así como el principio moral tenido por más importante, el sentimiento del deber, el remordimiento y la actitud ante el prójimo.

Pasa luego a considerar la génesis de las estructuras de la conciencia moral antes descritas, dando gran importancia a los factores psicológicos, incluso de la época infantil, examinando los factores externos e internos que influyen en su constitución y, por último, analiza la importancia del tema, en el orden práctico y el teórico, advirtiendo contra una posible interpretación de su pensamiento como actitud relativista en la moral. R. C.

C) DERECHO NATURAL Y FILOSOFIA DEL DERECHO

BRUFAU PRATS (Jaime): *Senso attuale del diritto di proprietà nel pensiero pontificio*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", noviembre-diciembre 1962, págs. 701 y ss.

Después de una breve introducción sobre los principales documentos pontificios al respecto, dice que repetidamen-

te enseñan los Pontífices el carácter natural del derecho de propiedad, por ser ésta la doctrina de la Iglesia, basada en el aspecto racional de la naturaleza humana. Pero este derecho puede adaptarse de varias formas a las cambiantes de la vida social. El autor hace una rápida excursión en la Historia del Derecho, para mostrar las diferentes eta-

pas de evolución del derecho de propiedad, concluyendo este examen con la idea de que a las doctrinas capitalistas y comunistas, que desconocen el sentido genuino de la propiedad privada, se opone la doctrina social católica.

Para esta doctrina católica subsiste la propiedad privada, incluso la del equipo de producción, pero a su lado aparecen otras formas de riqueza, como son la capacitación profesional, la seguridad social y el acceso a la propiedad de los operarios.

Por otra parte, dice la *Mater et Magistra* que se han ido separando la propiedad de los bienes productivos y la responsabilidad directiva en los grandes organismos económicos. Entiende el articulista que al hablar de "socialización" el Pontífice se refiere más a una faceta sociológico-jurídica que político-económica del desarrollo social, a un progresivo multiplicarse de relaciones en la convivencia, con varias formas de vida y de actividad asociada, e institucionalización jurídica.

La propiedad privada no pertenece, empero, a los principios fundamentales del Derecho natural secundario, siendo fruto de una deducción racional sobre datos de la experiencia social y jurídica. Por tanto debe adaptarse a las nuevas exigencias de la vida social.—R. C.

CESARINI SFORZA (Widar): *La filosofía del derecho como ciencia filosófica*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", II (1963), págs. 131-137.

Comentando el alcance y la intención del libro de Pietro Piovani, cuyo título es precisamente el de este artículo, recuerda el autor los tiempos, hace medio siglo, en que los filósofos del Derecho reivindicaban su autonomía frente a dos tendencias que por entonces la negaban: el positivismo sociológico y el idealismo del subjetivismo absoluto.

El objeto actual, como entonces se defendió victoriosamente, de la filosofía del Derecho consiste en revelar y expresar la esencia misma de la juridicidad, lo cual es un contenido esencialmente diverso del que el científico busca y persigue al escudriñar el desarrollo de los procesos naturales. Pero la ciencia jurídica no tiene tampoco por qué encerrarse en una exégesis de textos ni por qué depender tampoco de las ob-

servaciones sociológicas. Por el contrario, en la percepción del Derecho la experiencia es inseparable del saber técnico, sólo diferenciados como diversos momentos de un saber jurídico unitario.

El autor estima que las expresiones de Piovani acerca de la finalidad y de la materia de la filosofía jurídica, reivindicando la conexión filosófica de la ciencia jurídica, significan que en la práctica lo importante para un filósofo del Derecho y para dar a éste importancia real en el mundo del saber será ser una filosofía en el más hondo sentido de métodos, objetivos y conclusiones.

En este sentido encuentra precisamente su importancia como estudio formativo de los juristas, junto a las demás disciplinas académicas. Sin embargo, el autor se preocupa por la tendencia eticista o de exaltación filosófica olvidando quizá que se puede desvalorizar a la filosofía del Derecho en su propio núcleo si se la separa de las experiencias jurídicas y de la problemática que depende precisamente de su implicación con el conjunto de las experiencias y de las ciencias jurídicas.—A. S.

FUCHS (Wilhelm): *Per una definizione della giustizia*, "Rivista internazionale di Filosofia del Diritto", 1963, III, 283-292.

Este artículo de Fuchs está en la línea de su *Neoklassik in der Rechtsphilosophie* (1954), es decir, mantiene en su filosofar el camino de la esencia, ya que, para el autor, un escepticismo absoluto, incluido el gnoseológico, es estéril e improductivo. Un error es un verdadero error. Según ello, en la base del Derecho está una definición no particular y contingente, sino general y absoluta de la justicia. ¿Fanatismo, intolerancia?

Para que se pueda dar un juicio particular de justicia en el campo de los fenómenos se hace necesario admitir una realidad sustancial de la misma. ¿Podemos llegar a conocer esa realidad? ¿El *scire* debe prevalecer sobre el *esse*? Vieja problemática, con la que Fuchs se enfrenta guiado por el *parallelismo trascendental* de Del Vecchio, paralelismo necesario entre el espíritu y la naturaleza, que elimina, en profundidad, una función creativa del enten-

dimiento, ejercitada en el sentido de una alteración del mundo. Fuchs, gnoseológicamente, es realista y, paradójicamente, impone límites a una gnoseología idealista que, comenzando por un escepticismo, desemboca en un creacionismo de la realidad por la mente, en una alteración de la misma realidad. Para la teoría del conocimiento, *intelligere* significa crear, el intelecto no es receptivo, sino creativo, un "déspota" victorioso: *esse et scire sunt alterare et alterari*. Por el contrario, "en el campo de la comprensión somos "encajadores" y no combatientes "tout court" en una guerra perpetua contra un universo enemigo y pérfidamente astuto".

Señalada, pues, como horizonte, la concordancia constructiva entre fenómenos y entendimiento, se puede trasladar al problema de la justicia y de la ley de la justicia: ¿libertad o destino? Realmente, dar a cada uno el *suum* según su dignidad y adecuadamente a su situación resulta una tarea ardua. ¿Predominio, entonces, del *aequum* sobre el *iustum*?

Es claro que la equidad-igualdad (*Gleichheit*) legal no significa tendencia a la uniformidad, sino igualdad general y esencial, no incompatible con las variedades propias de un sano individualismo.

El hombre anhelante de justicia es un hombre dirigido al bien común, donde se engarzan la libertad óptima con la sociabilidad óptima. La libertad, es decir, obrar conforme a la propia naturaleza, es el presupuesto de toda sociabilidad. Aun con todo, la justicia no es una meta inalcanzable: en cada momento incita al óptimo posible del eterno presente. La justicia sería así—y nos parece que aquí se esfuma toda ontología de la justicia, tal como la desarrolla Fuchs—una forma de equilibrio personal, de "juste milieu", una *ars bene beateque vivendi*.

De lo individual es preciso acceder a lo social. Para Fuchs, respetar la libertad de los demás integra, con otros elementos individuales, la perfección personal. De la *libertad* a la *liber(al)itas*.

Claro está que todo esto en el planteamiento de Fuchs queda, por demás, oscuro. Porque comenzando en la línea de la esencia ha pasado a un maximalismo que pone en entredicho, lógicamente, la esencia de la ontología de la sociedad y, por tanto, de la justicia.

Es más que problemática la conclusión de Fuchs: la *ultima ratio* de la justicia reside en la *fides et benevolentia* de todos para con todos. Pero cabe pensar que estamos aquí lejos de lo jurídico y que además, lo que es más grave, siguiendo el camino emprendido por Fuchs no cabe apenas, a nuestro entender, formular la exigencia metafísica del Derecho. Desarrollar las realidades de alteridad, sociedad, bien común, etc., y todo ello en la línea de la concreción—pecan de abstractas, casi de ambiguas, las afirmaciones de Fuchs—hubiera sido más prometedor.—J. J. G. C.

GARCÍA MAYNEZ (Eduardo): *Some Considerations on the Problem of Antinomies in the Law*, "Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie", XLIX/1 (1963) 1-14.

El problema de las antinomias jurídicas puede ser considerado como meramente hermenéutico, o como problema autónomo, o como referido a la validez del Derecho. Adoptar el primer camino, sin embargo, significa desconocer el verdadero alcance de la antinomia jurídica. Es preciso delimitar el concepto de antinomia en forma estricta para ver que lejos de ser una cuestión de interpretación del Derecho viene considerado como problema autónomo. En efecto, interpretar, según García Maynez, no es función que tenga por objeto las *normas mismas*, sino su *contenido*. La hermenéutica puede hallar una solución a la aparente incompatibilidad, deducida de un análisis de contenidos, pero puede ocurrir que examinadas dos normas, una de ellas prohíbe a los mismos sujetos y en las mismas condiciones de espacio y tiempo, la misma conducta que la otra permite. En tal caso no estamos ante un problema hermenéutico, sino antinómico.

Tampoco la antinomia jurídica es un problema de validez, a la que quepa aplicar el principio *lex prior derogat posteriori*, ya que siempre se mantiene en pie el problema del conflicto entre normas de igual rango y validez temporal, sobre las que el ordenamiento positivo puede señalar que "se anulan mutuamente". A esto se reduce la antinomia: no es un problema de validez legal, sino autónomo.

Para ello García Maynez define lo que es exactamente la antinomia, sirviéndose de la teoría de Kelsen sobre los cuatro elementos de aplicación de la ley: lo que permite, ordena o prohíbe (*material*), los sujetos a los que se aplica (*personal*), el período de tiempo en el que está vigente (*temporal*) y el lugar en el que se aplica (*espacial*). Pues bien, dadas dos normas, se da antinomia cuando *siendo del mismo sistema y teniendo los mismos elementos de validez material, temporal y espacial, una permite y la otra prohíbe al mismo e idéntico sujeto la misma conducta.*

Dada una antinomia se trata de hallar los criterios de solución. Sin embargo, hay que distinguir entre antinomias *intrasistemáticas* (dos normas del mismo orden jurídico) de las *intersistemáticas* (normas de órdenes diversos).

Respecto a las primeras sólo pueden ser resueltas por el Derecho positivo y no por la lógica jurídica que sólo señala la existencia de la antinomia, pero no su superación. Los principios jurídicos de contradicción y de *tertio exclusio* indican solamente que las normas no pueden ser a la vez válidas o inválidas, pero no dan criterio alguno para la solución del conflicto. En este caso, hay que rechazar el apelar a otro sistema distinto de aquel al que pertenecen las normas, para resolver su conflicto. De ahí que *ius naturale* quede invalidado como solución de antinomias. Tampoco se da antinomia, por la misma razón de pertenecer a sistemas diversos, entre ley y costumbre. En todo caso debemos referirnos a un fundamento común de validez *intrasistemática*.

Estas *antinomias intrasistemáticas* equivalentes a los "conflictos lógicos" de Kelsen, han de distinguirse de los "conflictos teleológicos" de Kelsen, a los que García Maynez, de acuerdo con su sistema, no considera antinomias. Se da un conflicto teleológico, cuando al obedecer una norma se infringe otra y, no cabe omisión a la primera, ya que ello supone, a su vez, infringirla: el acto de obediencia de la primera es condición de sanción de la segunda. En estos casos, las normas entre las cuales surge el conflicto no califican de una manera jurídicamente contradictoria una y la misma conducta.

Cuando el conflicto se da entre normas de diversos sistemas, no puede hablarse estrictamente de antinomia, ya

que una tercera posibilidad queda excluida. Ello es más obvio cuando estos dos órdenes normativos son, respectivamente, el jurídico y el moral. En todo caso, las reglas lógicas que resuelven las antinomias, no pueden eliminar en el sujeto concreto el problema existencial de los conflictos de deberes.—J. J. G. C.

HIPPEL (Fritz von-): *Zur Unterscheidbarkeit von Recht und Unrecht*, en "Existenz und Ordnung-Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag", Frankfurt a. M., 1962, pp. 321 ss.

¿Podría hablarse de que ciertos juristas tienen a gala la desvalorización y rebajamiento de su propia ciencia? En todo caso puede decirse que semejante tarea les ha resultado bastante fácil a los que se lo han propuesto, tanto juristas como no juristas. Les ha bastado con comparar la realidad, más o menos desfigurada o empobrecida, del Derecho y de su ciencia con el ideal, tan íntimamente deseado por la generalidad de los hombres, de una justicia perfecta. Pero a veces se pretende ser más científico, llegando a fórmulas generales y absolutas. Tal podría considerarse el caso del trabajo del catedrático de Derecho Penal de Heidelberg Paul Bockelman que sirve de punto de partida al de Fritz von Hippel. En ese trabajo afirmaba el prof. Bockelmann que "todo aquello que creemos poder considerar como un principio de Derecho natural, si lo contemplamos más de cerca, se nos revela como histórico. Es así porque así se ha hecho". De nada podemos decir que sea "evidentemente recto" dentro de estos temas, ni siquiera del principio de que "la justicia presupone la idea de igualdad". Porque "¿de dónde podemos sacar que la igualdad o, más exactamente, el trato igual de los iguales y de los que tienen el mismo valor constituye la característica indispensable de la justicia?" "¿No es imaginable, por lo menos desde el punto de vista de convicciones voluntarísticas, una justicia divina que no pueda medirse con el patrón del principio terreno de la igualdad? Y una vez que sea imaginable, no se necesita más que afirmar que uno se ha orientado por este modelo de la justicia divina, para poder aspirar a dar el carácter de orden jurídico a un conjunto de normas

terrenas que quebranten el principio de la igualdad. Y en realidad ¿no es esto lo que sucede con bastante frecuencia?" Y todavía añade el prof. Bockelmann que sin acudir a semejantes complicaciones religiosas, ni a altos vuelos metafísicos, de hecho se deriva la legitimación de un Derecho sin asiento en la base de la igualdad de un pretendido conocimiento científico o sencillamente del éxito histórico de una idea revolucionaria.

Como se ve, las dificultades contra la posibilidad de determinar el Derecho por la idea de la justicia no sólo se toman de las representaciones metafísicas —en las que previamente no se tiene confianza, sino también de cualquier opinión, aun cuando esté viciada por intereses o intenciones poco sanas. Es decir, se ha llegado a tal grado de respeto por todas las opiniones sobre el Derecho que se las coloca a todas en un plano de igualdad, sean inteligentes o necios, sabios o ignorantes, honrados o desaprensivos los que las formulan. Si se aplicara el mismo criterio a las demás ramas del saber, no habría ciencia que pudiera mantenerse en pie.

Con razón advierte el prof. V. Hippel que si algún físico negara la posibilidad de que un cuerpo pesado se moviera libremente en el aire o de que hubiera vida en la profundidad de los mares, debido a la creciente presión de las aguas, bastaría con mostrarle las aves o los peces abisales; y del mismo modo tendría que bastar frente al escéptico agnóstico señalarle simplemente el fenómeno de los juicios evidentemente correctos. Las dudas surgirán indefectiblemente en la explicación de los fundamentos últimos y del íntimo y más profundo sentido de esos juicios, o de la realidad que corresponde a esos juicios. Pero ¿no ocurre lo mismo con relación a las últimas explicaciones de las ciencias físicas? ¿No nos dicen acaso éstas hoy en día que los fenómenos del mundo sensible son en último término el resultado estadístico del comportamiento de las últimas partículas, que hoy por hoy nos resulta incontrolable e "indeterminable"? Y, sin embargo, podemos confiar con toda tranquilidad en los resultados de la experiencia sensible, a pesar de que entre ésta y las últimas explicaciones de la física atómica exista una diferencia infranqueable. En definitiva, el que podamos apli-

car el mismo procedimiento a la diferenciación del auténtico y del falso Derecho, del proceder justo y de las aberraciones de la justicia y del Derecho depende de que se pueda mostrar una evidencia semejante a la de la experiencia referente a las cuestiones del mundo físico en la experiencia de las cuestiones jurídicas. En este sentido ha de ser decisivo el dar con unas formulaciones, lo más exactas posible, de las ideas que pueden ser reconocidas como Derecho, estén o no estén legisladas o recogidas por el Derecho positivo, o de las ideas que jamás pueden ser reconocidas como Derecho. Aun cuando estas últimas, es decir, las formulaciones negativas, sean más directamente evidentes, no hay por qué menospreciar su importancia, ya que incluso en sus inversas tenemos las formulaciones positivas, ni por qué rechazar la posibilidad de éstas que sean a su vez directa e inmediatamente evidentes. De tales formulaciones puede F. v. Hippel proporcionarnos un abundante repertorio, a base de su obra del año 1955: "Perversion von Rechtsordnungen". Y con razón añade que no las ha sacado del aire, sino de la realidad; ni tampoco corresponden al contraste actual entre el Este y el Oeste, sino que están por encima de esas circunstancias accidentales de tiempo y espacio. F. v. Hippel tiene, pues, la valentía de afirmar que, frente a manifestaciones genuinas, hay manifestaciones patológicas del Derecho. Lo que no puede permitirse es hacerse la ilusión de que sea tarea fácil llegar a generalizaciones que las diferencien. Pero lo que tampoco puede permitirse es abandonarse a una cómoda equiparación o igualación de todas las posturas, cuando un cuidadoso análisis de las actitudes mentales, emocionales o de intereses que las determinan podría manifestarnos las diferencias y ponernos en situación de considerar algunas como definitivamente rechazables.—J. M. R. P.

LEGIDO LÓPEZ (Marcelino): *Para una metafísica del bien común*, en "Estudios Filosóficos", núm. 32, enero-abril de 1964, págs. 81-101.

El bien común siempre fue una realidad primaria en la comunidad humana. El bien común surge en un ámbito comunitario. Pero, a su vez, la comu-

nidad, por ser unidad común de hombres, nos remite ineludiblemente a la persona humana.

Persona humana, comunidad humana y bien común, grandes conceptos inseparables, son otros tantos puntos principales en los que, a modo de capítulos, divide el autor el trabajo que presentamos.

En la primera parte el autor presenta las tres condiciones ontológicas que delimitan la persona humana: el hombre es un *ser finito, espíritu encarnado, persona*. Por ser limitado, *finito*, el hombre está ya necesitado, es menesteroso, necesita de los demás. *La finitud funda comunidad*. El hombre resulta así "ser-en-el-mundo", "ser-con-los-otros", de una manera radical e inevitable (p. 83).

Por ser el hombre *espíritu encarnado*, está constituido por alma y cuerpo; la misión substancial de ambos forma la persona. Por razón y la libertad el hombre se comunica con los demás. La persona humana, entonces, funda comunidad. Es en religación con Dios y en comunión con los demás hombres (página 85).

El constitutivo metafísico del hombre y su triple condición ontológica nos han conducido a la comunidad. La persona funda la comunidad; la comunidad es algo naturalmente personal. O lo que es lo mismo, el hombre es constitutivamente comunicativo. Es en la sociedad y únicamente en la sociedad donde el hombre se realiza verdaderamente. La sociedad humana es una *comunidad de personas*. Pero no como un simple agregado de individuos que forman su elemento material; la comunidad se constituye formalmente por el vínculo que conforma la conexión y convivencia para realizar un *proyecto común*. La persona que está en el origen de la comunidad; está también en su fin.

La persona funda comunidad y dentro de ésta brota el bien común (p. 92). Pero la comunidad que el hombre forma con los demás no es fin en sí, sino medio, porque a *través* de ella se consuma la realización personal. Si "la persona se entrega a la comunidad, la comunidad revierte sobre la persona entregada y sobre las demás. Después, todas ellas, convertidas así, se abren definitivamente al diálogo con Dios, en el cual consuman—como bien común absoluto—su realización" (p. 94). La

comunidad humana y su *bien común* son formalmente distintos de la persona y su propio bien.

Si con Maritain consideramos al hombre como individuo y como persona, diríamos que si el individuo se ordena a la comunidad y a su bien común, la comunidad está al servicio de la persona, y la persona al servicio de Dios, su fin, y, por tanto, su bien último.—E. S.

LÓPEZ CALERA (José M.^a): *Reflexiones en torno a cuatro estudios sobre la justicia*, en "Anales de la Cátedra Francisco Suárez", núm. 3, fasc. 1-2, Universidad de Granada, Cátedra Suárez, 1963, págs. 105-129.

Los estudios sobre la justicia analizados críticamente en este artículo, denso y anárquico, son los de Del Vecchio, Max Ascoli, J. Pieper y W. Goldschmidt. Empezaba el autor resaltando la persistencia y profundidad del tema en la literatura jurídica desde siglos. Y esboza a continuación una breve caracterización de los estudios a analizar. Estructura su trabajo temáticamente, analizando cada aspecto sobre la justicia sucesivamente en los cuatro estudios. La primera perspectiva es la justicia como adecuación, conformidad, proporción..., "justeza". Como relación de igualdad o de igualación. La justicia es estudiada después objetiva y formalmente, como estructura jurídica (Del Vecchio), como técnica de reparto y alteridad (Goldschmidt), como "reparación" (Pieper). Otra perspectiva es la de la justicia subjetiva, como virtud, como voluntad y disposición de realizar la justicia objetiva, dando a cada uno lo suyo. Justicia, pues, como virtud universal y como virtud particular de alteridad horizontal. Alude aquí el autor a diversos aspectos difíciles de tal perspectiva: justicia social, voluntariedad y subjetivismo jurídico, moralidad de la prestación jurídica... El contenido de la justicia es el último aspecto estudiado. Así, Pieper afirma que la radicación definitiva del "suum" está en la persona misma, mientras que Goldschmidt enfoca el problema axiológicamente y se refiere a los principios últimos del reparto. Principios formalísticos e insuficientes en opinión del autor, que refiere afirmaciones de Del Vec-

chio y Cicerón sobre la necesidad de ligar toda teórica estructural de lo jurídico a contenidos objetivos de realidad y efectividad de la justicia, a exigencias concretas de la naturaleza y el orden social, ontológico-humano.—V. A. C.

SERRANO VILLAFANE (Emilio): *La Filosofía del Derecho y el Derecho Natural de Heinrich Rommen*, en "Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid", vol. V, núms. 10-11, 1961, 109 págs.

Este estudio, extenso como casi todos los del distinguido colaborador de nuestro Anuario, contiene una detallada exposición de la personalidad, obras y doctrina iusfilosófica y iusnaturalista del profesor Rommen.

Hace una breve biografía del tratadista estudiado y menciona sus publicaciones más importantes al respecto. Entrando ya en la exposición de las doctrinas, empieza con las referentes a estructura de las ciencias. La teoría realista del conocimiento es para H. Rommen el fundamento de la unidad del saber, así como de la estructura orgánica de las ciencias. No obstante, esta unidad de las ciencias establece una jerarquía entre ellas, asignando la primacía a la Metafísica.

El hombre pertenece al mundo espiritual del os seres racionales, libres y sociales. Cada uno de estos aspectos es objeto de una ciencia especial.

La Filosofía del Derecho tiene su base en y es prolongación de la Metafísica. Su historia demuestra que gira

en torno a la idea de un Derecho superior a toda Ley escrita. El Derecho Natural se basa en la creencia de un conocimiento verdadero de las esencias de las cosas—para Rommen—, pues éstas son la medida de nuestro conocer. Este mismo autor defiende la primacía de la Moral sobre otras ciencias normativas.

La pretendida oposición entre Derecho Natural y Ley positiva no es una oposición necesaria, y la historia demuestra que no ha existido siempre. La validez del Derecho no deriva de un simple mandato, sino de su adecuación a los principios fundamentales, que constituyen su base racional. El Derecho positivo debe realizar estos principios de Derecho Natural. Pero hay que observar que el Derecho Natural, en su concepción católica, no ha sido nunca partidario del fanatismo deductivo racionalista, teniendo en cuenta el carácter de cada pueblo.

Por último, se considera el retorno al Derecho Natural. El hombre, por su naturaleza racional y social es siempre un seguidor del Derecho Natural, y ha de estar bajo la influencia de una filosofía errónea si lo elude.

Después de resumir las opiniones del autor estudiado y citar las de otros filósofos del Derecho al respecto, concluye Serrano el estudio comentado diciendo que es un hecho el que el renacimiento del Derecho Natural tiene por causa el gran cataclismo de nuestra sociedad, cada vez más secularizada, y la paganización de sus instituciones. Por eso el orden de nuestro mundo debe inspirarse en el orden moral, tal como se revela en los principios del Derecho Natural cristiano.—R. C.

D) DERECHO Y POLITICA

GABOR (André): *The measurement of freedom*, en "Archiv fuer Rechts- und Sozialphilosophie", XLIX/1, 1963, páginas 15-27.

Los filósofos y los pensadores sociales utilizan continuamente el concepto de "libertad", sin haber llegado a fijar un significado homogéneo y constante al mismo.

La razón de esta equivocidad continua no es de difícil averiguación. Un concepto abstracto de libertad se en-

frenta con una serie inmensa de posibilidades y modalidades concretas de la misma, acerca de las cuales nos podemos hacer una cantidad enorme de opiniones que no coinciden con un concepto general uniforme.

Sin embargo, una concepción general implica el sentimiento popular acerca de lo que es la libertad, o sea, que la gente piensa que lo fundamental de la libertad es tomar iniciativas sin ser obligado a ello, tal como se manifiesta concretamente en los casos de elegir entre

dos o más cosas o acciones. En tal caso, hay libre elección cuando cada persona puede decidir conscientemente entre alternativas sin ninguna restricción acerca de sus acciones y sin miedo a las posibles consecuencias de su decisión.

Este criterio constituirá como una medida *cualitativa* para conocer la libertad, o sea, cuando en la experiencia subjetiva la conducta se produce espontáneamente, si bien conscientemente, en ausencia de toda coacción exterior.

En definitiva, la libertad humana significa independencia respecto a aquellas condiciones de actividad humana que son consideradas juntamente indeseables e inconfesables o no adecuadas a su divulgación entre terceros, en una civilización dada.

El objeto de este artículo consiste en la pretensión de demostrar que, aunque la sensación subjetiva de ser libre sea imposible de medir objetivamente, las manifestaciones de la libertad de un grupo dado son, sin embargo, medibles.

La libertad objetiva del grupo se comprueba en forma de análisis de la diversidad de las elecciones o iniciativas individuales, si bien tal diversidad es imputable parcialmente a la pretensión subjetivamente sentida de ciertos factores. La expresión de la libertad media del individuo se puede apreciar en las conductas diferenciales, en condiciones y en tipos de actividad dados, para cada individuo del grupo.

Como ejemplo, el autor realiza una valoración cuantitativa de la libertad individual a través de los resultados analizados en el resultado de unas elecciones parlamentarias.—A. S.

MÜLLER (Max): *Philosophische Grundlagen der Politik*, en "Existenz und Ordnung—Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag", Frankfurt am M., 1962, págs. 282-308.

Si se conviene, como parece que hay que convenir, en caracterizar la política como una actividad que tiene que decidir sobre los fines, que tiene que señalar el sentido y la orientación de la vida y la actividad de la comunidad estatal, la tesis de M. Müller de que "la filosofía pertenece a la misma esencia de la política y sólo puede desarrollar una buena política el que tenga una buena filosofía" únicamente puede re-

sultar difícil de admitir por una prevención, demasiado corriente en nuestra época, que deriva por lo general de identificar la filosofía con *una* determinada filosofía. En efecto, decidir sobre los fines, sobre la orientación, sobre el sentido, es decidir sobre los fundamentos de las actividades que se desenvuelven dentro del ámbito de lo político, en referencia con la vida de la comunidad estatal. El hombre de la calle puede desentenderse de pensar esos fundamentos; pero no así el político, que por profesión tiene que ocuparse del destino de los demás, de sus conciudadanos, y no puede disponer de él sin una fundamentación, lo más sólida y lo más profunda posible, de sus decisiones.

Las implicaciones filosóficas se nos descubren inmediatamente en cuanto nos ponemos a considerar los diversos fines que se han asignado a la política, por ejemplo, la paz, el bien común, la grandeza de la Patria y sus posibles interpretaciones. Tomar una decisión a favor de una de estas posturas requiere una fundamentación proporcionada por la razón, o al menos por el conocimiento. De lo contrario habremos desembocado en un mero "decisionismo". Pero "el puro "decisionismo" es "inhumano", infrahumano, una abdicación de la razón y de la libertad". Y podría tal vez añadirse: al fin y al cabo una toma de postura filosófica o pseudofilosófica, de base más o menos racional.

De todas las doctrinas filosóficas ninguna está tal vez tan complicada con la política como la concepción que se tenga sobre el hombre. Frente a las concepciones antropológicas de Marx y de Gehlen, Max Müller se adhiere a la gran tradición que arranca de Aristóteles. Para él es fundamental en esta concepción la distinción entre las actividades utilitarias, al servicio de otras, a las que están ordenadas, y las actividades autárquicas, que son fin en sí mismas. Entre éstas ocupa el primer lugar el pensamiento, el saber, el conocimiento, es decir, la ciencia; pero junto a ella están también las artes de la belleza, así como el amor y la amistad perfectos y el matrimonio, como actividades y procesos de la virtud que se justifican por sí mismos.

Ambas clases de actividad se pueden desenvolver, y de hecho se desenvuelven, no sólo en la vida aislada, sino también en la vida social, comunitaria.

Pero las actividades más originarias, primarias, que dan sentido a las otras, son las autárquicas, y no a la inversa. De este modo se salva la "enajenación", que sufre el hombre en su lucha con la naturaleza, y vuelve a sí mismo, a encontrar la paz, y con ello la felicidad. Porque entre las dos clases de actividades no hay contradicción, sino contraposición, mutua implicación y remisión de unas a otras, como dos polos que se complementan entre sí. De este modo ni el Estado es instrumento del hombre ni el hombre del Estado. Más bien, al igual que las otras instituciones sociales, constituye una necesidad del hombre, como ser personal, que no puede realizarse de otro modo. Pero a su vez esas instituciones, si no se remiten al polo contrapuesto de la actividad interior, autosuficiente, se quedan convertidas en "un fósil muerto, en un ídolo, que sólo "existe" en apariencia". De este modo puede M. Müller integrar en la gran tradición que arranca de Aristóteles también la concepción de Hegel sobre el Estado como meta última de la vida pública, porque se trata de un proceso de estatalización del individuo, que continúa a su vez considerado como fin, es decir, como persona. Por lo cual resulta que al final los conceptos de paz, bien común, Estado, felicidad, vienen a ser todos lo mismo.

Si tratamos de hacer alguna consideración crítica sobre la postura de Max Müller, tal vez habríamos de comenzar por su interpretación de la doctrina de Aristóteles sobre las actividades humanas y especialmente sobre la ciencia o el saber como actividad no utilitaria, que, por lo demás, viene a coincidir con las líneas fundamentales de la interpretación corriente de Aristóteles. Se podría quizá oponer como contrapeso a los textos de la Metafísica que sirven de base a esta interpretación aquel otro de la Política en que Aristóteles concibe a los teóricos como arquitectos de la vida política. Tal vez entonces esa integración de las dos clases de actividad, que M. Müller establece a base de un proceso dialéctico, no necesitara de éste. Con lo que Aristóteles no quedaría tan cerca de Hegel. Pero la problemática que esto implica y las perspectivas a las que esta problemática se abre son de demasiada envergadura como para poder acometerlas aquí.—J. M.^a R. P.

RODRÍGUEZ PANIAGUA (José María): *El Relativismo Jurídico de Radbruch y su consecuencia política*, en "Revista de Estudios Políticos", núm. 128. Madrid, 1963.

El autor trata de presentar, en primer lugar, a grandes rasgos, la posición filosófica de Gustav Radbruch, calificada por el iusfilósofo alemán como "Relativismo". Explica este artículo que tanto para la teoría del conocimiento como para la distinción entre *ser* y *deber ser* ha sido decisivo el magisterio kantiano. Piensa Radbruch que la teoría de los bienes morales distingue tres grupos de valores, con arreglo a la naturaleza de sus soportes o exponentes. Es en el primer grupo la personalidad individual; del segundo, la personalidad colectiva, y del tercero, la obra cultural. El orden jerárquico de las tres clases de valores no puede determinarse científicamente. Pero no todo es relativo en la concepción estudiada, por lo que mejor le conviene el nombre de "Relativismo parcial" o "Perspectivismo".

Para Rodríguez Paniagua, si comparamos el relativismo de Radbruch con el que tiene este nombre en filosofía general, hemos de convenir que se trata de un relativismo diferente, puesto que éste se apoya en el supuesto de que es posible el conocimiento práctico, por ello el pensamiento jurídico del autor no se "relativiza a sí mismo", como se le había reprochado por algún crítico. Por eso se acepta la tesis de Baratta de que este "relativismo jurídico" tuvo cierta conexión con el Derecho natural.

A continuación se hace alusión al cambio de las ideas de Radbruch que aparece más bien como una evolución de su pensamiento, motivada por la experiencia de la política de su tiempo. El autor tiende a aceptar la existencia de un Derecho supralegal, muy acorde con las corrientes del iusnaturalismo racionalista.

Políticamente se observa la preferencia por las ideas democráticas y liberales, incluso la social-democracia, por crearlas más congruentes con el relativismo filosófico-jurídico. Ello da lugar a las últimas consideraciones del artículo que comentamos, en las que se analiza si tal postura es compatible con el arranque relativista de la doctrina, que pretende mantenerse imparcial entre las varias posiciones posibles en el pensa-

miento iusfilosófico. Concluye con la idea de que si bien en cuanto a lo fundamental el relativismo de Radbruch se contradice en su preferencia por la solución individualista, como método de conocimiento puede ser estimado favorablemente.—R. C.

WOLF (Ernst): *Cristliche Freiheit für die "Freie Welt"*, en "Existenz und Ordnung -Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag", Frankfurt am M., 1962, págs. 15-35.

El planteamiento del problema lo toma Ernst Wolf de fórmulas utilizadas por F. Karrenberg (en su obra "Gestalt und Kritik des Westens"). El mundo occidental entiende hoy que su misión es sobre todo la defensa de la libertad humana. Y bajo esa libertad comprende especialmente "la idea y la práctica de una "economía social de mercado" y también la aspiración a la "propiedad para todos", que viene exigida, desde luego, por la idea de la libertad, pero que a su vez tiene que limitar ésta, al menos en el aspecto de la libre disposición de los bienes. Está comprendida además la libertad política, al menos en cuanto posibilidad de elecciones libres. Estas se han convertido hoy en día casi en un concepto mítico. Aun cuando toda esta configuración de la libertad sea más bien negativa y esté cargada de un fuerte matiz individualista, su valoración ha de ser en todo caso positiva, para lo que resulta decisivo el detalle de que esté comprendida también en ella la libertad de asociación, por la que tanto tiempo ha luchado la clase obrera.

La objeción fundamental con respecto a las relaciones entre esta libertad y el cristianismo también estaba ya insinuada por Karrenberg, en su doble faceta o vertiente: que esta "libertad política" de ningún modo puede considerarse como una forma de realización de la libertad "cristiana", y que el cristiano puede vivir como tal en medio de las circunstancias externas más adversas y en concreto bajo la persecución y el sufrimiento. La respuesta a ambos aspectos la da Ernst Wolf en este trabajo a base de un esclarecimiento del primero. La libertad cristiana, tal como aparece en las epístolas de San Pablo, es libertad (o liberación) del pe-

cado, de la muerte y, en contraste con la concepción individualista de la libertad, esto "significa libertad del egoísmo, de la voluntad de permanecer en sí mismo, de la preocupación. Así como, en contraste con cualquier concepción negativa de la libertad, la cristiana se identifica con la obediencia a la fe. "y se manifiesta precisamente en la realización de esta obediencia a la fe. Puesto que, como la liberación del pecado ha tenido lugar gracias a la obediencia a Cristo, en el Nuevo Testamento se verifica la equiparación de libertad y obediencia a Dios".

El mayor contraste entre el concepto de libertad cristiana y la configuración de la libertad en la vida política de los países occidentales está en el individualismo que ésta lleva consigo, apoyado en una fundamentación meramente humana. "El "libre desarrollo de la personalidad", al que, por ejemplo, concede derecho a cada uno el artículo 2 de la Ley Fundamental (alemana) es probablemente la expresión en este sentido de ese individualismo humanístico, de ese arranque del individuo particular, de *su* libertad y *su* dignidad. Por lo demás se pasa por alto con facilidad que la dignidad humana es irrenunciable y, por consiguiente, está sustraída a la libre disposición de los hombres, que no se puede decir, pues, de ella, como lo hace el comentario de Bonn a la Ley Fundamental, que "tiene su punto de apoyo en el mismo hombre, que es su único guardián y es el único que puede abdicar de ella". Frente a esta concepción es terminante la sentencia de San Pablo a los corintios: "No sois dueños de vosotros mismos"; el creyente es un "liberto del Señor", e incluso un "siervo de Cristo". El sentido solidario de la concepción cristiana del hombre ha encontrado su formulación adecuada en la obra de Erik Wolf "Recht des Nächsten", en la que se expresa que al derecho fundamental de la personalidad corresponde necesariamente la constitución fundamentalmente solidaria; así como en las frases de K. Barth: "La esencia humana incluye ser hombre con los demás. Lo que no sea ser hombre con los demás es ser inhumano."

En resumen, el artículo de Ernst Wolf señala con agudeza y profundidad las desviaciones fundamentales de la concepción de la libertad vigente en las

ideas políticas occidentales con respecto a la concepción cristiana. Las conexiones y coincidencias se dan por supuestas, así como el influjo histórico del mensaje evangélico y su intervención en la actual configuración de la idea occidental de la libertad se afirman expresamente.—J. M.^a R. P.

ZANFARINO (Antonio): *La giuridicità tra esperienza morale e volontà di potere*, en "Revista Internazionale di Filosofia del Diritto", II (1963), 155-200 págs.

La juridicidad puede ser estudiada, además de en las estructuras formales del ordenamiento jurídico, en la lógica de aquellas experiencias intersubjetivas (e institucionales) en que la conciencia común la advierte. Una investigación de este tipo tiene consistencia real, por referirse a la unidad de las experiencias dada en la constitución misma del sujeto social. Puede examinarse en ella el grado de humanidad y el nivel de realización social alcanzados históricamente.

Las solaridades y las interpretaciones que el hombre busca dentro de su experiencia histórica, son precisamente también el perfil social de su experiencia moral que pone al *alter* como a fin y que tiende a captar, con todas las limitaciones históricamente contingentes, el sentido de la unidad de la experiencia y del destino humanos. La vivencia moral no viene provocada por fuerza alguna exterior, antes bien no se manifiesta cuando la fuerza impide la libertad de la conciencia.

Pero la lógica de la moralidad no es la única componente de la lógica de la vida. En un polo opuesto, hallamos los fenómenos de poder, entendido como experiencia tendente a desarrollar técnicas de utilización singular de las realidades humanas circunstantes en propio servicio. Las técnicas del poder tienden a hacer a los otros hombres dóciles a la subordinación e incluso a negarse a sí mismos y a renunciar a iniciativas y valores propios.

La reducción del valor infinito del espíritu humano a una utilización unilateral y limitada, provoca una contradicción irreparable. Pues la vivencia política no puede expresar la totalidad de la naturaleza y de las posibilidades

humanas. Incluso la obediencia no puede presentarse siempre como un hecho mecánico, necesario frente al hecho del mando. El poder se refiere a una conducta intersubjetiva: es un sujeto el que lo utiliza, otro el que lo sufre. Sus reacciones no son automáticas. La conciencia y la responsabilidad tienen posibilidades de emerger frente a los rígidos acondicionamientos del mero asentimiento práctico. Y con la conciencia puede emerger también el reconocimiento del *alter* como persona y, por tanto, la limitación de su poder o de su sumisión.

Se advierte que los dos polos de la experiencia intersubjetiva son la moralidad y el poder, la presencia o la negación de la condición alteritaria de las personas, la responsabilidad o la irresponsabilidad intersubjetiva. El proceso de maduración histórico, consiste precisamente en distinguir entre ambos órdenes de lógica, y a evitar el equívoco de una fuerza disfrazada de moralidad.

Mas en la unidad de la experiencia humana converge también otra componente, otra lógica de realización de relaciones intersubjetivas. Es la lógica de la experiencia jurídica.

En la imposibilidad de que sean absolutas la relación de poder y la relación puramente ética, la experiencia jurídica es una comunicación intersubjetiva intermedia entre aquellas y que participa de su sustancia. Menos rígida que la relación de poder para lograr producir conductas ajenas, menos elevada en valor ético que la relación de proximidad, es más permanente y más duradera que ambas, precisamente porque se adapta para recibir cualquier contenido de relación intersubjetiva.

La relación jurídica se formaliza intersubjetivamente sin hacer alusión a posiciones necesarias de sus elementos personales: comunica a *uno* y *otro*, como relación entre iguales, prescindiendo de otros factores de igualdad o desigualdad basadas en poder o en consideración moral. La experiencia jurídica se realiza como experiencia de individualidad, que tiende a actualizar derechos y deberes recíprocos, intereses asegurados coordinadamente, garantía recíproca. La paridad ideal entre sujetos consiste en el reconocimiento mismo de la subjetividad de los interesa-

dos, implicada inicialmente al constituirse cualquier relación jurídica.

La experiencia jurídica puede expresarse desde dos puntos de vista: desde la técnica de organización social, y entonces aparece como orden normativo formal de todo ordenamiento jurídico; o como sistema de valores de convivencia intersubjetiva, conteniendo poder, moralidad, progreso económico, etcétera, tutelado o realizado por un sistema de compulsiones enunciadas normativamente.

Cualquiera de ambos puntos de vista incide sobre una conexión subyacente entre colectividad y juridicidad. Es en la conciencia axiológica o en la organización comunitaria, realidades sociales ambas, donde se encardina la realidad jurídica de cualquier modo que se la quiera captar. La posibilidad de infracción de alguna norma nos revela que

el derecho no consiste en la ley. La posibilidad de cambiar los valores garantizados normativamente, en el tiempo y en el espacio, nos indica que la estructura subjetiva de la conciencia social no decide una recíproca exigibilidad entre sociedad y ordenamiento jurídico. Ni la convicción social aislada de la acción del poder, ni ésta sin aquélla, constituyen el derecho. Ambas han de manifestarse conjuntamente, porque ambos aspectos no son más que polos dialécticos de una relación constante: la exigibilidad recíproca entre sociedad y ordenamiento normativo. Aquellos polos no son sino referencias de la estructura

válido y eficaz. El Estado es solamente la representación de la "voluntad común de manifestar un querer", frente a todos los elementos que componen dicha comunidad.— A. S.



Precio: 155 ptas.