

EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

Acercas del problema de las relaciones entre el hombre y la Naturaleza (*), que no puede menos de imponerse a la mente de todo filósofo, expuse algunas ideas hace ya muchos años, indicando sumariamente el modo en que, a mi entender, tal problema habría podido resolverse. Esperaba entonces poder desarrollar aquellas ideas en un sistema completo; pero la esperanza (como sucede frecuentemente con los sueños de juventud) no se ha realizado, ya que dediqué mi actividad ulterior a la Filosofía del derecho. Es cierto que al tratar esta materia especial me atuve a los presupuestos de carácter general que había delineado brevemente al iniciar mi pensamiento, sobre los cuales he vuelto repetidas veces; pero dichos presupuestos quedaron de ordinario sobreentendidos, por lo que apenas atraieron la atención de los críticos (1).

Se me ofrece ahora la oportunidad de renovar, con algunas aclaraciones ulteriores, aquella especie de profesión de fe filosófica, que sintetiqué ya entonces con la fórmula: *paralelismo trascendental*.

El hombre es, sin duda, una parte de la Naturaleza, y como tal se halla comprendido en ella. Pero es igualmente cierto que el hombre comprende la Naturaleza, la cual, por consiguiente, es una idea o representación humana. Nos hallamos, pues, en presencia de dos puntos de vista opuestos, cada uno de los cuales tiene cierta razón, de tal suerte que ni el uno ni el otro pueden ser rechazados, a la vez que surge otro problema, es decir, si pueden unificarse y en qué forma.

(*) Comunicación presentada al XII Congreso Internacional de Filosofía (Venecia, septiembre de 1958).

(1) Permítaseme recordar, casi como única excepción, a un antiguo discípulo mío, extraordinariamente dotado de espíritu filosófico: el malogrado profesor Flavio López de Oñate (que murió a los treinta y dos años, en 1944), el cual, en un escrito lleno de agudas observaciones, demostró que había comprendido perfectamente no sólo el significado de mi tesis, sino también todos sus posibles desarrollos.

Esta antítesis corresponde sustancialmente a la que existe entre *sujeto* y *objeto* y, por lo menos en sentido lato, es análoga a otras (como yo y no yo, espíritu y materia, etc.), que hallamos en todo sistema filosófico, aunque en cada uno de ellos sean concebidas en forma diferente; sobre este punto sería inútil detenernos. Lo que desearía poner en claro es esa especie de equilibrio o equipolencia, que creo debe afirmarse entre los mencionados puntos de vista, bajo un aspecto puramente teórico; mientras que en el aspecto práctico, según veremos, la cosa es algo diferente.

Según una *orientación objetiva* (es decir, que parte de un objeto), todas las cosas son consideradas en el orden de su génesis externa. Existe una realidad que tiene su principio fuera de nosotros, anterior a nosotros, infinitamente más grande que nosotros; una realidad que se mueve según propias energías y leyes, a las cuales se halla subordinada toda nuestra vida, que no es sino una mínima partícula de dicha realidad. Por el contrario, según una *orientación subjetiva*, el *prius* de toda realidad cognoscible está en el sujeto mismo: el mundo es un espejo de las ideas, que radican en la conciencia subjetiva, y las leyes de la realidad no son otra cosa que leyes de la misma conciencia.

Sujeto y objeto no son "cosas" o materia, sino criterios trascendentales, es decir, principios regulativos necesarios (*a priori*). La realidad se dispone y capta en ambos sentidos: tiene un aspecto, por decirlo así, bipolar.

Esta dualidad es insuprimible, ya que nuestro intelecto se halla igualmente dispuesto por su innata estructura, a orientarse tanto en un modo como en otro. Ninguno de los dos términos fundamentales antitéticos puede eliminar al otro, ya que cada uno de ellos comprende y domina, en cierto sentido, al opuesto, y a su vez (invirtiendo el ángulo visual) es dominado y comprendido por él.

La Naturaleza, según la primera concepción, es el conjunto de fenómenos o hechos físicos que se extienden indefinidamente en el espacio y en el tiempo, y se hallan ligados entre sí por la relación de causa y efecto (sin lo cual no podría hablarse de Naturaleza, sino más bien de caos). En esta concepción entran también los actos humanos y los llamados hechos sociales, ya que también ellos, sea cual fuere su significado y valor en otros aspectos, tienen innegablemente un substrato físico y pertenecen a la Naturaleza genéricamente considerada, de tal suerte que con razón se aplica a ellos, como a todos los demás fenómenos, el criterio de la causalidad. Según esto, todo aparece necesariamente determinado en el mundo, y si no fuera posible una con-

cepción diversa, deberíamos considerar como mera ilusión la idea de la libertad y negar la legitimidad científica de cualquier juicio de mérito o demérito.

Aun añadiendo a la consideración causal la final o teleológica, que se aplica especialmente al mundo orgánico y a los hechos humanos, se está todavía en el ámbito de una concepción "objetiva" de la Naturaleza, la cual, según las fórmulas aristotélicas, "no hace nada *al azar*" y "no hace nada *en vano*". Podemos, ciertamente, establecer—con relación a los fines—una distinción entre lo normal y lo anormal, entre lo fisiológico y lo patológico, y admitir que, por ejemplo, los abortos y los monstruos son "intentos frustrados" de la Naturaleza; pero también en semejantes casos los juicios y las apreciaciones se refieren a la Naturaleza misma. Si a veces se llaman "contra la Naturaleza" las perturbaciones y anomalías, es decir, los fenómenos no conformes al curso ordinario de las cosas (por ejemplo, según el jurisconsulto Juliano, la fiebre es "*contra naturam*") (3), no hay duda de que incluso estos fenómenos están determinados por razones suficientes y, por tanto, deben considerarse como *naturales* en el sentido más riguroso de este término. "Quien no ve la Naturaleza en todo—escribió Goethe—no la ve rectamente en ninguna parte." (4).

Por lo demás, una recta reflexión nos muestra que tanto el criterio de la causalidad como el de la finalidad, están radicados en nuestro entendimiento como categorías propias suyas, es decir, como modos funcionales de aprehender el mundo externo; tienen, pues, una validez subjetiva, lo cual, sin embargo, no significa que no tengan también una validez objetiva. Indagando la Naturaleza, descubrimos como traducidas en ella las leyes de nuestro espíritu, como si fuera su espejo, o como si, por el contrario, el espíritu fuera el espejo de la Naturaleza; en una palabra, encontramos en el orden del universo las mismas huellas ideales que descubrimos como datos *a priori* en nuestra conciencia. Lo cual nos induce a pesar que el sujeto y el objeto son como refracción de una misma unidad absoluta.

Considerada la realidad *sub specie subjecti*, sus determinaciones se manifiestan como formas del pensamiento; pero de un pensamiento que el mismo sujeto advierte que no es exclusivo de su individualidad, sino que pertenece a un orden trascendente de carácter universal.

(3) Fr. 60. Dig. XLII, 1.

(4) "Wer sie (Natur) nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht. Auch das Unnatürlichste ist Natur." GOETHE: *Die Natur* (en *Sammtl. W.*, ed. Reclam. Bd. XLV).

En este sentido, y no ya en sentido empírico, debe entenderse la "primacía del yo" o de la conciencia en la concepción del mundo según la orientación subjetiva. La pertenencia, por lo menos como vocación o aptitud, a un orden de ideas universales, hace que el sujeto se sienta libre y responsable de sus acciones, y no ligado a la cadena rígida e inflexible de las causas y efectos. Ciertamente, en cuanto el hombre es parte de la Naturaleza (según la orientación objetiva), se halla sujeto a las leyes físicas, y sus acciones son en todo caso y por necesidad coherentes con todos los demás fenómenos, por lo cual puede afirmarse que no es propiamente él quien obra, sino que es la Naturaleza la que obra en él. Pero en su cualidad de principio, como ser inteligible, tiene en sí la posibilidad de determinarse, y la Naturaleza es solamente el medio o el campo en el cual sus determinaciones se desenvuelven y toman forma sensible. Las acciones humanas se consideran entonces en otra perspectiva: no ya en el nexo empírico, que las liga a los fenómenos antecedentes y consiguientes, sino en su dependencia trascendental respecto al ser *nouménico* del sujeto y a las ideas de que éste se halla en posesión.

La facultad de abstraer y *descubrirse* a sí mismo más allá de la Naturaleza, de referir al yo, a través de las ideas, toda la realidad que en él converge, constituye el ser propio y específico del sujeto, su *naturaleza* en sentido eminente, y esta facultad o vocación se revela a cada uno en el indefectible sentimiento del propio libre albedrío y de la consiguiente imputabilidad. Se verifica aquí propiamente el paso de la Filosofía teórica a la Ética o mejor el encuentro entre ambas ramas del saber.

Obrar *como sujeto* y no *como objeto*, no es para el hombre sólo una aptitud psicológica, sino también una exigencia ética que se impone a su conciencia tanto más claramente cuanto ésta más se eleva y perfecciona.

Es evidente que si el hombre fuera simplemente un fenómeno, no se pondría para él el problema ético ni tendría sentido el *imperativo*; las acciones humanas, que en cuanto fenómenos son siempre y necesariamente conformes a la Naturaleza (en el sentido objetivo de este término) no serían susceptibles de una ulterior comparación crítica o juicio de valor. El hecho sería también aquí, lo mismo que en las ciencias físicas, el criterio de verdad. Pero puesto que el hombre, si bien perteneciendo también al orden fenoménico, es íntimamente y siente lo que es, algo más que un fenómeno, desplegar su propia esencia, actualizar su Naturaleza, es para él más que un dato, un proble-

ma y una misión, que siempre tiene delante mientras viva, es decir, mientras exista como sujeto. El imperativo se basa precisamente en esta peculiar condición del ser humano, en virtud de la cual participa de dos naturalezas o, mejor, pertenece a un doble orden de realidad: el físico y el metafísico. Bajo este segundo aspecto, todas sus acciones tienen en él su principio y llevan, por consiguiente, la marca de un absoluto comienzo.

La norma fundamental del obrar surge de la esencia misma del hombre en lo que dicha esencia supera a la naturaleza física: con otras palabras, de su naturaleza espiritual. Por lo tanto, la validez de la norma no depende de la experiencia, sino que es absolutamente *a priori*. Esto no significa que todo individuo sea siempre totalmente consciente de dicha norma, a pesar de que ésta se halle impresa en su espíritu, y mucho menos significa que la norma no puede ser físicamente quebrantada o violada. La validez lógica y deontológica no debe confundirse con la actualidad psicológica ni con el hecho accidental de la observancia. Sólo con estas distinciones puede entenderse rectamente el significado de las ideas necesarias y universales, contra las engañosas instancias del sensismo y del empirismo. Justamente observó ya Leibniz que nosotros debemos *aprender* incluso nuestras ideas innatas.

A las formas lógicas y a las ideas en general pertenece una razón específica de existencia, por la cual esas formas no dependen de la condición histórica del devenir, y se hallan sustraídas a las repercusiones reales de la causalidad. Ningún hecho puede influir sobre una idea o modificarla; sólo el presentarse de la misma en el mundo empírico, es decir, el ser concebida y llevada a efecto por alguien, está subordinado a las leyes naturales del acontecer. Considerada en sí misma, la idea no está sometida al flujo del tiempo, sino que, tal cual es, se halla fuera de él, por lo que en vigor no puede hablarse de un origen de la idea en sentido histórico. Vemos nacer *afirmaciones* de ideas, pero no ideas. Estas se hallan situadas, por su esencia, en un orden en el cual las conexiones entre una y otra se establecen, no ya según la precedencia de su aparecer, sino según su propio tenor intrínseco; es decir, en un orden puramente lógico (sistemático). Si bien la presencia de objetos y factores físicos puede ofrecer la ocasión y el medio para la concepción de ciertas ideas, concurriendo, por tanto, a desplegar su génesis psicológica; sin embargo, no será jamás la razón del significado lógico de una idea o de un concepto; dicho significado se hallará siempre más allá del límite de su nacimiento psí-

quico. A medida que el concepto se vaya formando en la conciencia, demostrará su valor incluso retroactivo hasta revelarse como condición *extratemporal* de todo posible objeto de esa especie determinada.

Todo esto vale *a fortiori* cuando se trata de ideas necesarias que brotan directamente del espíritu, sin correspondencia alguna con elementos de orden empírico. Tal es la norma fundamental que impone al sujeto obrar no como medio o vehículo de las fuerzas de la Naturaleza, sino como ser autónomo, que tiene carácter de principio y fin; no como empujado o arrastrado por pasiones y afecciones físicas, sino como dominador de ellas; no como perteneciente al mundo sensible, sino como partícipe del mundo inteligible, en el que su individualidad contingente se eleva y casi se transforma en la forma de la universalidad, tomando conciencia de su identidad sustancial con el ser de cualquier otro sujeto.

La ambigüedad del lenguaje, especialmente de la palabra *Naturaleza*, no debe inducirnos a engaño, pues es claro que, cuando se habla de la naturaleza humana en sentido propio específico, se desea distinguirla de la Naturaleza genéricamente considerada. Con todo, ambos conceptos han sido confundidos a menudo, sea por imperfectas nociones de la Naturaleza en general y de la naturaleza humana, sea también a veces por el declarado propósito de negar toda diferencia entre los fenómenos físicos y los espirituales, desconociendo con ello verdades esenciales y—entre otras cosas—haciendo imposible la fundamentación de una ética auténtica.

Indudablemente, en el ánimo humano se hallan comprendidos numerosos motivos, más o menos profundos, que aparecen en diferente medida en los diversos individuos; analizar tales motivos es función de la Psicología como ciencia empírica o positiva. Es cierto que todos estos motivos, en cuanto realmente existen, son “naturales” en el sentido objetivo de este término, es decir, determinados por causas suficientes. Por consiguiente, deben rechazarse todas aquellas doctrinas que pretenden reservar a uno solo de ellos (por ejemplo, el egoísmo, o la sociabilidad, o la compasión, etc.) la cualificación de natural, y el error es doble cuando de un simple motivo psicológico se quiere deducir, sin más, una ley ética.

Ningún motivo puede bastar por sí solo para fijar norma a la vida humana. La esencia del sujeto y su ley suprema no consisten en ésta o aquella tendencia empíricamente observable; mejor dicho, puede afirmarse que esta ley impone precisamente la superación de esas ten-

dencias y motivos, por los cuales el ser subjetivo aparece ligado al mundo de la experiencia, como una determinada parte del mismo.

Es también frecuente el error de considerar como "natural" solamente lo que en el orden de los fenómenos aparece en un primer tiempo; como si la naturalidad, en sentido objetivo, no debiera reconocerse indistintamente en todos los fenómenos. Aun la célebre fórmula de Vico: *Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise* ("La naturaleza de las cosas no es sino su nacimiento en ciertos tiempos y en ciertas maneras"), si bien en la mente del autor tenía probablemente un sentido más profundo, no está libre de tal equívoco, y tal vez ha contribuido a difundirlo. Por lo demás, nadie niega que, etimológicamente, la palabra "Naturaleza" implique la idea de nacimiento, como ya notó Santo Tomás (*Sciendum est quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum: ... natura. quasi nascitura*). Pero el mismo filósofo no se detuvo en el significado etimológico, consciente de que éste no suele servir para definir exactamente un concepto.

En razón de este prejuicio, muchos escritores antiguos afirmaron que *estado natural* para el hombre fue el de una edad primitiva, y *derecho natural* el derecho propio de ella. Se ha querido también trazar una antítesis entre "estado de naturaleza" y "estado de sociedad", como si éste hubiera sucedido a aquél; pero una fácil reflexión crítica ha llevado, desde hace tiempo, a observar lo contrario, que natural para el hombre es precisamente el estado de sociedad.

Tampoco resuelve filosóficamente el problema la tesis, según la cual, por naturaleza, debería entenderse sólo lo que es ajeno a la acción humana, ya que ésta puede intervenir en fenómenos de toda especie, y también los fenómenos físicos en que el hombre participa son naturales, como natural es el hecho mismo de la participación e intervención humana.

En cierto sentido (según la orientación que hemos llamado objetiva) los modos efectivos de comportarse de los individuos y de los pueblos, es decir, sus costumbres, teniendo siempre causas determinadas en relación con todos los demás fenómenos, forman parte de la ciencia de la Naturaleza. Podemos así afirmar la *naturalidad* de todo el derecho positivo, es decir, del derecho como *hecho*; el examen de los coeficientes y de las condiciones determinantes nos conducirá en todo caso a comprender su necesidad relativa, o sea a darnos de ellos, como suele decirse, una explicación histórica, pero sin que esto im-

plique juicio alguno sobre su valor intrínseco, según el ideal absoluto de la justicia.

Este ideal está definido por la ley suprema, que corresponde a la esencia espiritual del hombre, esto es, a su *naturaleza* hiperfenoménica. Sólo en este sentido puede hablarse propiamente de un *derecho natural* como paradigma y criterio racional, que trasciende al derecho positivo y permite valorarlo.

La ley suprema del obrar se expresa en dos órdenes, lógicamente coherentes entre sí, de máximas igualmente imperativas, en cuanto se aplica a todo sujeto en sí mismo considerado, y a las relaciones entre sujeto y sujeto: que son precisamente las formas de la moral y del derecho. En la primera forma, según se desprende de lo dicho anteriormente, la máxima fundamental impone a cada uno superar, con una determinación absolutamente pura del propio ser, los motivos exteriores y los impulsos particulares y sensibles, imprimiendo de este modo a los propios actos el carácter universal de la razón e identificando en sí mismo el ser de cualquier otro sujeto. Quien obra moralmente o "según conciencia" (como suena una fórmula popular, que tiene también un preciso significado filosófico) obra como si en él obrase la Humanidad, comprendiéndola toda con su deliberación. Se afirma aquí la luminosa verdad de los preceptos evangélicos: "Ama al prójimo como a ti mismo" y "No hagas a los otros lo que no quisieres que te hagan a ti".

En la forma del derecho, la suprema ley ética impone el reconocimiento recíproco del carácter absoluto de la persona, de donde surge una serie correlativa de exigencias y obligaciones, igualmente fundadas en aquel presupuesto, y por lo mismo universalmente válidas. Todo hombre puede, por su sola naturaleza, pretender no ser tratado por los demás como si fuera solamente un medio o un elemento del mundo sensible, sino conforme al principio ideal de autonomía radicado en su misma Naturaleza. Bajo este aspecto existe entre todos los hombres una fundamental igualdad, y ello hace que la libertad de cada uno deba ser armonizada y elevada a lo universal, según la idea de una posible coexistencia. Sobre esta base se desarrolla el sistema de los derechos naturales del hombre.

No es necesario detenernos particularmente sobre este punto, aclarado ya suficientemente en otros escritos. Conviene más bien añadir, como conclusión del presente ensayo, una última observación.

Las dos consideraciones de la Naturaleza expuestas anteriormente implican la referencia a un *absoluto*, y si los límites de nuestro en-

tendimiento no nos permiten comprenderlo plenamente, nos permiten, sin embargo, afirmarlo como indeclinable presupuesto e integración de todos nuestros conceptos. Es casi superfluo decir que el absoluto, aun alcanzado desde dos puntos de vista distintos, no es más que uno solo, ya que un absoluto que fuera limitado por otro dejaría de ser tal. La ley de causalidad, que nos guía en el estudio de los fenómenos físicos, no nos ilumina sobre el origen de la Naturaleza, y la que para nosotros es la ley suprema del obrar (es decir, el imperativo ético) no revela, por sí misma, la fuente de ese orden trascendente, del que, en todo caso, dicha ley nos ofrece una demostración.

Todo esto nos lleva, finalmente, a concluir que es preciso inclinarnos ante el inmenso misterio que nos rodea y que en vano trataremos de penetrar sólo con los métodos de la investigación científica. Un íntimo, insuprimible sentimiento nos lleva a respetar este misterio o mejor el absoluto que envuelve; y no sólo a respetarlo, sino también a invocarle y a buscar el refugio, especialmente cuando nuestra alma es sacudida por el tremendo contraste entre la efímera vida física y la eternidad propia de las ideas. Cuanto más se advierte este contraste, tanto más se abre el paso a las instancias legítimas de la fe, sugeridas por los postulados de nuestra conciencia moral, o sea, a aquellas aspiraciones y esperanzas de orden sobrenatural y ultramundano, que no pueden ser satisfechas en nuestra vida terrena, y que la ciencia experimental no puede explicar, pero tampoco en forma alguna desmentir.

GIORGIO DEL VECCHIO

(Traducción de Juan Marcos de la Fuente.)

LOGOS DE LO HUMANO, EXPERIENCIA JURIDICA Y DERECHO

SUMARIO.—1. El hecho de la deliberación y de la argumentación, como punto de partida para una teoría del logos de lo humano.—2. Precedentes en la dialéctica de la Antigüedad Clásica.—3. Renacimiento contemporáneo de este tema: Viehweg; Perelman.—4. La “experiencia jurídica”. Ensayo de mayores y más rigurosas precisiones sobre este concepto.—5. Aventuras de la noción de “experiencia”.—6. Ensayo de una primera descripción global o de conjunto de la “experiencia jurídica”.—7. Algunos datos de la “experiencia jurídica”.—8. El logos de lo razonable o de lo humano y los temas sobre la interpretación del Derecho y sobre la legislación.—9. Conclusión.

1. *El hecho de la deliberación y de la argumentación, como punto de partida para una teoría del logos de lo humano.*

El autor del presente trabajo no es kantiano ni neo-kantiano; pero como cualquier filósofo, por modesto que éste sea, sabe que, aun considerando el kantismo como una filosofía del pretérito, de ella hemos aprendido algunos pensamientos y algunas verdades que hasta sobreviven incólumes, a pesar de que la obra de Kant haya sido superada. Pues bien, yo querría plantear el problema del *logos de lo humano*, partiendo de un *factum*: del hecho, que ningún filósofo ha fabricado, antes bien se encuentra con él como ante algo *dado*, de que frente a problemas familiares, domésticos, políticos, jurídicos, económicos, etc., los hombres deliberan, argumentan, ponderan unas razones frente a otras, buscan no la verdad, no la verdad exacta, evidente, o demostrable rigurosamente, indiscutible, sino una solución práctica aceptable, *la más prudente* que quepa encontrar, la que parezca adecuarse mejor a los términos de las cuestiones planteadas, la que se repunte como más satisfactoria, la que se juzgue como más sensata, la que se estime como más justa, y que además se presente como viable.

Este *factum* no lo hemos fabricado los filósofos, no constituye una elaboración doctrinal, ni una teoría, no representa el resultado de una interpretación intelectual. Por el contrario, es eso, lo que dije, un

factum, un hecho ante el cual nos hallamos. Y, ante ese hecho, lo que debemos intentar es esforzarnos por entenderlo, por hallar la "peculiar razón" que lo rige, o, mejor dicho, que lo dirige. O, expresando lo mismo de otra manera, no vamos a llegar al intento de explicación o de comprensión de este hecho, partiendo de unos principios previos y superiores dentro de una construcción filosófica sistemática antecedente, de modo que el estudio de esa zona de la *deliberación y argumentación razonables* constituyese algo así como un capítulo de esa visión filosófica total. Claro que lo que se consiga explicar o comprender de ese logos práctico, eso será ya filosofía, será ya doctrina, será ya intento o ensayo de entender ese objeto. Pero el objeto que debe ser estudiado, ese no lo hemos producido nosotros, no lo ha engendrado ningún filósofo, antes bien, constituye un dato con el que nos topamos.

Kant escribió tres *Críticas*, cada una de las cuales partió respectivamente de un *factum* específico. La *Crítica de la Razón Pura* intentó explicar y justificar el conocimiento físico-matemático de su época. Kant no inventó el la ciencia físico-matemática en la situación que ésta tenía en su época, en la elaboración de Newton. Allí estaba la física de Newton, que presentaba coherencia, pruebas, demostraciones y verificaciones, a primera vista plausibles, y que, además, mostraba su eficacia a través de sus derivaciones o hijuelas técnicas. Con respecto a ese hecho cabían dos actitudes: a) la de no interesarse por él, la de dejar que siguiera operando por su propia cuenta; es decir, la actitud no filosófica, la renuncia a tratar de ese hecho; b) el intento de explicar, de comprender, ese hecho de la ciencia físico-matemática de la naturaleza, de explicar cómo ella es posible, o, lo que es lo mismo, de comprender cuáles son sus fundamentos, cuáles son sus razones, y cuáles son sus títulos de validez, así como, al mismo tiempo, cuáles sean sus limitaciones; esto es, la postura auténticamente filosófica, que fue la asumida por Kant y que engendró su *Crítica de la Razón Pura*, gran tratado de teoría del conocimiento sobre la ciencia físico-matemática.

Kant se encontró además ante otro hecho: el que él llamó el *factum* moral: el hecho de una actividad espiritual que puede llamarse "conciencia moral". El hombre oye dentro de sí lo que se llama la voz de la conciencia moral, a través de la cual se formulan juicios morales, y a través de la cual se apunta a realidades trascendentes, por entero distintas de los fenómenos de la naturaleza, y a través de la cual aparecen "razones"; pero razones diferentes de los principios del conoci-

miento, diferentes de los principios lógicos de la razón pura aplicada al conocimiento de la naturaleza, diferentes de la razón encaminada a explicar los fenómenos. El *factum* moral incluye una serie de calificaciones: bueno, malo, moral, inmoral, meritorio, pecaminoso, etcétera. Y todos esos calificativos son aplicados al hombre y a su comportamiento. Algunos—por cierto, de modo muy discutible— han señalado como características de la moral kantiana las siguientes: racionalismo a ultranza, formalismo puro, y rigorismo estricto. Prescindamos ahora de ocuparnos de las dos últimas notas (formalismo y rigorismo) y constriñámonos tan sólo a aludir, meramente de pasada, a eso del “racionalismo” de la ética kantiana. Ciertamente que la “*Crítica de la Razón Práctica*” y las otras obras de Kant dedicadas a los mismos problemas, constituyen una rigurosa construcción estrictamente racionalizada de filosofía ética. Pero el *punto de partida* de la meditación kantiana sobre la ética, no es un principio racional, antes bien, el hecho de que uno se encuentra ante la conciencia moral, es ese *factum* moral, y en ese hecho pululan y operan principios y “razones” diferentes de los principios y de las razones que operan en el conocimiento científico de la naturaleza, y en la teoría filosófica de ese conocimiento científico. Por otra parte, recordemos que más allá de la filosofía ética de Kant, pero procediendo de la misma, se abren vías para entrar en contacto directo con realidades trascendentales, nouménicas—la libertad, la inmortalidad, Dios—, mediante lo que Kant llamó “postulados de la razón práctica”. Entre el *factum* moral, que constituye el punto de partida, la estación de arranque, el dato para la filosofía ética, y, por otra parte, las derivaciones ulteriores de ésta que abren un nuevo camino a la metafísica—la cual había resultado inaccesible por las vías de la mera razón pura teórica—hay ciertamente una construcción racionalizada. Pero esa construcción racionalizada tiene como punto de arranque no unos principios racionales, antes bien un hecho, un hecho de experiencia íntima: el hecho de la conciencia moral. Y más allá de esa construcción racionalizada se otea un horizonte, el cual, si bien inabordable para la razón pura teórica, en cambio es postulado por la razón práctica.

El hecho de la finalidad en la estética y en la naturaleza, suscitó la tercera de las críticas kantiana, la *Crítica del Juicio*.

Ahora bien, hoy en día estamos cobrando, o, mejor dicho, recobrando, conciencia de otro *factum*: del *factum* de los asuntos humanos (sociales, políticos, jurídicos, económicos, etc.) sobre los cuales los

hombres deliberan, discuten, argumentan, y se esfuerzan por atinar en una solución, respecto de la cual no se puede predicar la nota de *verdad* ni su contraria de mentira, o *falsedad*, la de exactamente acertada o notoriamente errónea; ni la calificación de absolutamente buena o absolutamente mala; antes bien, otros tipos de calificaciones: la que parece más justa, más adecuada, más conveniente, más fructífera, más eficaz, más apropiada, menos peligrosa, más humana, más sensata, más discreta, más circunspecta, más cuerda, más juiciosa, más cauta, con mayor dosis de buen sentido, más prudente, más viable, etc. Con esa larga lista de adjetivos, entre los cuales hay dimensiones de sinonimia, pero también algunos matices diferenciales, no intento en manera alguna una exhibición lexicográfica. Mi propósito, al presentar ese largo elenco de adjetivos, ha sido otro: el de llamar la atención hacia el hecho de que real y efectivamente en el lenguaje—y, por lo tanto, también en los productos y en el pensamiento humanos—se usan tales calificaciones. Y parece que los hombres aceptan que tales calificaciones tienen sentido, y ciertamente un sentido estimable, un sentido justificado; el hecho de que esas connotaciones no constituyan simplemente palabras, antes bien, factores operantes de un modo real y efectivo en muchos asuntos humanos.

2. *Precedentes en la dialéctica de la Antigüedad Clásica.*

Cierto que el descubrimiento de ese *factum*, de hecho del razonamiento en los asuntos humanos no es de hoy. Por el contrario, es muy añejo y tiene sus antecedentes de la dialéctica, tópica y retórica en la antigüedad clásica griega (sobre todo en Aristóteles) y también latina (p. e. Cicerón), en los desenvolvimientos del Derecho romano por obra de los jurisconsultos y especialmente del pretor; en la teoría de Santo Tomás sobre la prudencia; en la obra de los glosadores (Accursio, Bartolo, etc.); en la de los post-glosadores y en la de los comentaristas; en las elaboraciones de Vico. En el presente, varios filósofos, por ejemplo y sobre todo, Theodor Viehweg, Chaim Perelman y R. McKeon, han llamado enérgicamente la atención hacia los antecedentes de ese tema, y han restaurado, claro que con modificaciones e innovaciones, esas doctrinas aristotélicas, ciceronianas, tomistas, etc., dándoles una nueva actualidad de primer plano.

Las cuestiones relativas a los razonamientos para decidir los problemas prácticos, que conciernen a la conducta humana en materia social, política, jurídica, económica, constituyeron ya uno de los puntos

centrales en los desarrollos de los sofistas (1). Aparte de lo mucho que haya de travesura y de pirueta intelectuales en el pensamiento de los sofistas, aparte de las dimensiones deleznable y peyorativas que caractericen a éste, sin embargo, en él se halla presente un tema de enorme calibre y de largo alcance: el tema de la argumentación, del razonamiento, que se encamina a tratar problemas prácticos de la vida humana social, y de hallar para éstos la solución más adecuada. Descontemos, desde luego, las dimensiones negativas de ese pensamiento de los sofistas, en tanto que cultivaron el virtuosismo de la contienda, y desembocaron en actitudes unas veces nihilistas, otra veces cínicas. Pero retengamos el hecho de que ellos plantearon la preocupación sobre esos temas humanos prácticos. Recordemos que, en fin de cuentas, el pensamiento de Sócrates se originó sobre todo por esa preocupación, elevando el tema de lo humano a un tratamiento honesto, riguroso y noble.

Aquellas actividades y enseñanzas de los sofistas, relativas al tratamiento de problemas de conducta humana práctica, e incluso algunas ideas de Sócrates a este respecto, fueron englobadas bajo la denominación de "retórica", en tanto que se encaminaban a desenvolver y cultivar el arte de la persuasión, especialmente para las discusiones políticas y las controversias jurídicas. Pero, junto a esa denominación de "retórica", se fue abriendo camino en el pensamiento griego también otro nombre, el de "dialéctica", término mucho más adecuado y, sobre todo, más expresivo, en el sentido de discurso o intercambio entre dos o más oradores, que respectivamente expresan dos o más posiciones u opiniones; es decir, propiamente, en la acepción de diálogo o de deliberación. Esta concepción de un pensar interpersonal, basado en la confrontación o discusión, aparece embebido en el mismo término: *diá y légein*. Jenofonte atribuye a Sócrates una definición de la discu-

(1) Véase: GOMPERZ (H.), *Sophistik und Rethorik*, 1912; KAFKA (G.), *Die Vorsokratiker*, 1921; FISCHER (Alois), *La Filosofía Presocrática*, en *Los Grandes Pensadores*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1938; PRANTL (Carl), *Geschichte der Logik im Abendlande*, tomo I, 1955; LLAMBIAS DE AZEVEDO (Juan), *El Pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad: desde Homero a Platón*, Buenos Aires, 1956; GARCÍA MAYNEZ (Eduardo), *El Derecho Natural en la Epoca de Sócrates*, en *Ensayos Filosófico-Jurídicos*, Universidad Veracruzana, Jalapa, México, 1959; TRUYOL y SERRA (Antonio), *Historia de la Filosofía del Derecho: De los Orígenes a la Baja Edad Media*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1954; SÁNCHEZ DE LA TORRE (A.), *Los Griegos y el Derecho Natural*, Editorial Tecnos, Madrid, 1962.

sión dialéctica, la cual destaca la relación entre el "clasificar" (*diálégein*) y el "discutir" (*dialégesthai*). Se llama discusión por virtud de la práctica de reunirse para deliberar en común (2).

Sucede, empero, que en las primeras etapas de la dialéctica en el pensamiento griego ella se presenta con diversas significaciones, a veces incluso contradictorias. Sin ignorar esa diversidad de sentidos o de acepciones, aquí me importa subrayar preferente y especialmente la siguiente significación: dialéctica como método para tratar sobre la mayor o menor probabilidad de las *opiniones en materia práctica*, principalmente moral, política y jurídica, en vista a hallar la solución relativamente de mayor prudencia. Esta es la acepción que predomina en el pensamiento de Aristóteles (3), en el cual dialéctica no coincide con demostración científica, no coincide con razonamiento apodíctico, sino que significa esfuerzo dirigido a encontrar la solución más adecuada y prudente de un problema práctico sobre el cual se manifiestan opiniones divergentes. Propiamente, en sentido riguroso, la *demostración científica* no es un pensar entre dos personas. No es un diálogo; por el contrario, la demostración científica se basa sobre las causas y sobre la naturaleza de las cosas. En cambio, el pensamiento entre dos personas, suscitado por el choque entre dos o más opiniones, se encamina a hallar el equilibrio entre tesis opuestas, a aprehender las lecciones de la experiencia. Mientras que el razonamiento estrictamente científico, rigurosamente deductivo, de construcción sistemática, intenta llegar a la verdad auténtica (que es una); por el contrario, el pensamiento dialéctico arranca no de premisas indiscutibles y evidentes, antes bien, de opiniones respetables, e intenta, ponderando cada una de ellas, darse cuenta de a cuál corresponda un mayor grado de probabilidad o de prudencia, o intenta elaborar una síntesis, que armonice o que lleva a cabo un compromiso aceptable y conveniente entre posiciones que parecían irreductiblemente antitéticas.

Cierto que es un dato por todos conocido el hecho de que en temas de lógica, Aristóteles no sólo creó la obra monumental del *Organon*, que justificadamente podría considerarse como un genial tratado del

(2) Véase: JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 2; LAERTIUS (Diógenes), *Lives of Eminent Philosophers*, trad. de Yonge, en Bohn's Classical Library, VIII, 57, y IX, 5, 12. Es excelente sobre estos temas el trabajo de McKEON (Richard), *Dialectic and Political Thought and Action*, en *Ethics: An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, vol. LXV, núm. 1, oct. 1954.

(3) Véase: ARISTÓTELES, *Tópica*, I, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, y 8; *Ética Nicomaquea*, VI, 3, 5, 7 y 11; *Retórica*, I, 9.

pensamiento apodíctico o sistemático, sino que produjo además la *Tópica* y la *Retórica*, las cuales se ocupan del campo de lo dialéctico —en el sentido antes indicado, esto es, en el sentido de tratamiento, por vía de *argumentación*, de problemas de conducta humana práctica. Aristóteles acentuó que las conclusiones que se buscan y se sacan mediante la *tópica* o *retórica* son solamente conclusiones dialécticas y no constituyen un pensamiento apodíctico. Se trata de algo parecido a lo que con terminología contemporánea algunos solemos llamar *logos de lo humano o de lo razonable*. Pero sucedió que esta contribución aristotélica que permaneció vigente a través de la Antigüedad cristiana y del Medioevo, fue olvidada en los siglos XVII y XVIII por virtud de la invasión del espíritu cartesiano, excepto una reivindicación de la *tópica*, *retórica* o *dialéctica* llevada a cabo por Vico—precisamente con vista a los menesteres de la jurisprudencia (4).

No cabe aquí, dentro del limitado espacio de este artículo, hacer un análisis total de las aportaciones de Aristóteles al tema de la *dialéctica* o *retórica* o *tópica*; pero sí conviene recordar algunos de los puntos por él desenvueltos. El análisis de las conclusiones dialécticas muestra lo siguiente: tales conclusiones no se diferencian de las apodícticas desde el ángulo formal. Tales conclusiones son correctas en su aspecto formal. Las conclusiones *dialécticas* se diferencian de las otras clases de conclusiones más bien por la *índole de sus premisas*. Conclusiones dialécticas son aquéllas que tienen como premisas opiniones respetables, que parecen fundadas y aceptables (*endoxa*). Gran importancia tiene la observación hecha por Aristóteles de que, mientras el pensamiento apodíctico parte de premisas generales e indiscutibles, por el contrario, el pensamiento dialéctico, es decir, todo debate, surge de proposiciones concretas en torno a problemas concretos.

A pesar de la diferencia entre la lógica de lo *apodíctico*, por una parte, y la *dialéctica*, por otra, Aristóteles reconoce que en la segunda, la *dialéctica*, algunas veces se hace también uso de la inducción y del silogismo, aunque, como se ha dicho ya, la *dialéctica* tenga un fundamento diferente.

Aristóteles insiste en que la *dialéctica* no investiga la verdad tal

(4) Véase: VICO (Gian Battista), *De nostri temporis studiorum ratione*, edición con doble texto, el original latino y la traducción alemana *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947; VIEHWEG (Theodor), *Topik und Jurisprudenz*, Beck Verlag, München, 1953.

y como ésta es buscada y establecida en las ciencias teóricas. Pues sucede que hay dos clases de razón: “una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellas cuyos principios no admiten ser de otra manera; otra, con la cual contemplamos las cosas que admiten que sus principios puedan ser de índole diferente... llamemos, pues, a la una, científica; y a la otra, calculadora, porque deliberar y calcular son aquí lo mismo, pues nadie delibera sobre cosas que no admiten ser de otra manera” (5).

Aparece pues, con toda claridad, que Aristóteles distingue entre lo que llamaríamos razón pura de tipo matemático o físico-matemático, la razón de la cual él se ocupó en su *Organon*; y otro tipo de razón que, a diferencia de la primera, no tiene el carácter de exactitud, de precisión, de exclusividad, la cual es la que se aplica a problemas respecto de los que cabe una apreciación, en la que puede darse un más y un menos, un mejor o menos bueno, un peor o menos malo, y que opera no por deducciones rigurosas, antes bien por deliberación, por buen juicio, por ponderación, por apreciación, por estimación. Esta segunda clase de razón es la que se podría y aun se debería denominar el *logos de lo humano*, o mejor, de la acción humana, y, por lo tanto, de los juicios que deben presidir a ésta; o que cabría llamar también, como yo lo he propuesto, *logos de lo razonable* (6). Esta es la razón que inspira la virtud de la prudencia, la cual, como es bien sabido, Aristóteles incluye dentro de las virtudes intelectuales, pero cuyo sentido direccional, cuya intención, se refiere a los asuntos de la conducta práctica.

Aristóteles trata de un punto de gran interés: la relación entre la dialéctica y la virtud de la *prudencia*. Aristóteles se ocupa de la

(5) ARISTÓTELES, *Tópica*, I, 1 y 2.

(6) Véase: RECASENS SICHES (LUIS), *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, Colección “Dianoia”, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1956; *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 1956, tercera ed. 1965, cap. XXI; *Unicidad en el Método de Interpretación del Derecho*, en el Volumen-Homenaje ofrecido al Profesor Luis Legaz Lacambra en ocasión de sus Bodas de Plata con la Cátedra, Universidad de Santiago de Compostela, 1960; *Interpretación del Derecho*, artículo en la Enciclopedia Jurídica OMEBA, Buenos Aires, 1961; *Rivoluzione teorica e pratica nell'Interpretazione del Diritto*, en la *Revista Internazionale de Filosofia del Diritto*, Roma, julio-agosto 1962; *The Logic of the Reasonable as Differentiated from the Logic of the Rational (Human Reason in the Making and the Interpretation of the Law)*, en *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1962.

prudencia no sólo en su *Ética Nicomaquea*, sino también en su *Tópica*. Esto pone claramente de manifiesto que la prudencia constituye una de las especificaciones más importantes del pensamiento dialéctico, o sea, del pensamiento en torno a los problemas concretos en relación con la conducta humana. Pero, además, en su *Ética Nicomaquea* (7), al tratar de las virtudes intelectuales, expone la diferenciación entre ciencia y prudencia. La ciencia se ocupa de lo que es como es de modo necesario: de las cosas que son, por necesidad absoluta, eternas, de las cosas eternas que son inengendrables e incorruptibles. “A más de esto, toda ciencia es capaz... de ser enseñada, y todo lo que es objeto de ciencia puede ser aprendido. Toda enseñanza, por su lado, parte de conocimientos previos..., enseñando unas veces por inducción, otras por silogismo... En conclusión, la ciencia es un hábito demostrativo... Siempre que alguno tiene una convicción de cualquier modo y le son conocidos los principios, sabe con ciencia.” En otro pasaje, Aristóteles añade que, en cambio, “con relación a la prudencia podemos comprenderla considerando cuáles son las personas que llamamos prudentes. Lo propio de prudente parece ser el poder de deliberar de un modo acertado sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles son buenas para el bien vivir en general... Llamamos prudentes con relación a alguna cosa a los que calculan bien lo conveniente para cierto fin que no es objeto del arte.” Y, a continuación, produce Aristóteles una distinción de enorme alcance, la distinción que media entre el *conocimiento evidente o demostrado*, por una parte, y la *deliberación*, por otra parte. “Nadie delibera sobre cosas que no pueden ser de otro modo.” Toda vez que la ciencia va acompañada de demostración, y que no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (puesto que todo en ellas puede ser de otra manera), y que, en fin, no es posible deliberar sobre las cosas que son necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No podrá ser ciencia, porque lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no podrá ser arte, porque son de género distinto el obrar y el hacer... Y Aristóteles concluye que la prudencia es “un hábito práctico, verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre.” Y más adelante insiste en que la prudencia se refiere a los bienes humanos. La prudencia “tiene por objeto las cosas humanas y sobre las cuales se puede deliberar. Y, por

(7) ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 3 y 5.

esto, decimos que la obra más propia del prudente es deliberar bien; pero nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otro modo, ni a ningún fin conducen, fin que sea, además, un bien obtenido por la acción. El hombre prudente es el que, ajustándose a los cálculos de la razón, acierta con lo mejor de lo que puede ser realizado" (8). Nótese que aquí no nos hallamos ante una dicotomía tajante entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo mejor y lo menos bueno. Y, en su *Retórica*, Aristóteles dice que la prudencia es aquella virtud del entendimiento que capacita al hombre para tomar decisiones sensatas. De lo cual resulta claramente que la prudencia se refiere al juicio sobre los problemas prácticos de la conducta humana (9).

A mí me parece que Aristóteles, bajo el concepto de prudencia, ha atisbado e incluso desenvuelto en alguna medida, lo que debiera llamarse *logos de la acción humana* y que se planteó el tema de distinguir entre lo que cabría denominar subprovincias de ese *logos*. Así, se pregunta por las relaciones y las diferencias entre la ciencia política y la prudencia. Y dice: "La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la prudencia que se aplica a la ciudad cabe decir que es la prudencia legisladora; la otra (propriadamente llamada prudencia) que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la prudencia política concreta. Esta segunda es práctica y deliberativa, porque el decreto (decisión concreta) es como lo último que debe hacerse en el gobierno." Es decir: Aristóteles distingue entre una especie de razón de lo humano, aplicada a la conducta en términos generales, que es la tarea que tiene ante sí el legislador; y la razón aplicada a la decisión o resolución sobre casos concretos, lo cual en el ámbito de lo jurídico pertenece a la llamada jurisdicción (propriadamente judicial o simplemente administrativa). Es a esta última a la que reserva de modo especial—aunque no exclusivo— el nombre de prudencia. "La prudencia es comúnmente entendida para denotar especialmente la que se aplica al individuo y a uno solo; y es ésta la que usurpa el nombre general de prudencia. Pero en aquellos otros casos se llama o bien economía o bien legislación, o bien política, la cual es o deliberativa o judicial." O sea, podría hablarse de una noción general de prudencia que concierne a todos los problemas de la conducta humana práctica—con excepción del concepto estricto de arte o ciencia, de adecuación

(8) ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VI, 7 y 11.

(9) ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9.

entre medios y fines— y que engloba las tareas legislativas, la organización política, los esquemas económicos, las resoluciones administrativas, y las sentencias judiciales; y podría hablarse también de una prudencia de sentido estricto o más restringido, que se refiere a los problemas y a las resoluciones de un individuo sobre aquello que atañe, desde el punto de vista ético a sus propias decisiones en vista del bien vivir. Más adelante, Aristóteles menciona cualidades pertenecientes al ejercicio de la prudencia: la consideración, la indulgencia, el espíritu equitativo, la comprensión, la intuición, la experiencia.

Cicerón (10) se ocupó también de estos temas, y trató del discurso o la argumentación, *ars disserendi*, que lleva al arte del juicio, llamado por él dialéctica, en su breve obra sobre la tópica. En su libro *De re publica* describió un “nuevo método” en filosofía política, que no se basa ni en la especulación acerca de un estado ideal inexistente, ni en el estudio empírico de los diversos estados existentes, sino que ofrece criterios empíricos de verificación y eficacia para las instituciones prácticas políticas. Cicerón propugnaba la elección de lo que parezca mejor, de acuerdo con el conocimiento, la sabiduría y la experiencia que se posea. Advertimos en esta parte del pensamiento de Cicerón la presencia de algunos de los rasgos más destacados y más característicos de la jurisprudencia romana.

Se ha dicho que una de las notas más importantes en el desenvolvimiento del Derecho romano es la de la primacía de la acción sobre el pensamiento puro, así como también una muy fina percepción de las singularidades concretas de cada situación. La característica de que en Roma el Derecho, más que objeto de especulación pura, fuese sobre todo factor en la vida práctica, no es sólo la expresión de un peculiar temperamento de los romanos, sino que es también algo más, y de mayor importancia: es la expresión de una especial capacidad y de un magistral dominio del *pensamiento sobre los problemas*, del tipo de pensamiento dialéctico o argumentativo. Así, en el auténtico Derecho romano y en la genuina jurisprudencia elaborada por sus grandes jurisconsultos, apenas hallamos construcciones jurídicas *a priori*, ni tampoco propósitos de sistematización. Eso no repre-

(10) CÍCERO (M. T.), *De natura deorum, De divinatione, De officiis, Topica*. Sobre la dialéctica de Cicerón, véase: MCKEON (Richard), *Introduction to the Philosophy of Cicero*, University of Chicago Press, 1950; VIEHWEG (Theodor), *Topik und Jurisprudenz*, Beck Verlag, München, 1953.

senta una casualidad, ni muchísimo menos una deficiencia. Por el contrario, constituye una clara intuición de cuál es la índole del razonamiento jurídico, índole por completo diferente de la razón sistemática, del proceso deductivo, de la construcción cerrada. La auténtica índole del Derecho y de la jurisprudencia de Roma fue por completo oscurecida, deformada, por la funesta labor de los pandectistas alemanes del siglo XIX—por muy ilustres y talentosos que ellos fuesen—, imbuidos de un prurito sistemático, rayano casi en la monotonía. Esta justa observación no implica un desconocimiento de otros muchos grandes méritos de aquellos pandectistas, en cuyas obras hallamos sin duda realizaciones y logros muy estimables. Pero sucede que los pandectistas alemanes constituyeron el *analogon*, el *pendant*, de la escuela de la exégesis en Francia, y del llamado *bealismo* (por el profesor Beale de la Universidad de Harvard en el último tercio del siglo XIX), en los Estados Unidos, en suma, de la indebida proyección del espíritu cartesiano al campo de los contenidos jurídicos. Por eso cabe exclamar con justificada razón: ¡Bienaventurados sean los jurisconsultos romanos; pero Dios se apiade misericordiosamente de tantos y tantos romanistas del siglo XIX, quienes desfiguraron la índole auténtica de la obra de los primeros!

Hay que advertir que precisamente en nuestros días va extendiéndose cada vez más y más la opinión de que las dos cumbres más altas en la historia del Derecho se hallan representadas por los jurisconsultos romanos clásicos, especialmente por el pretor, y por los jueces del *Common Law*, particularmente en nuestros días. Son muchas las opiniones en este sentido; y como ejemplo, por cierto muy egregio y representativo, recordemos a Radbruch, quien en los últimos años de su vida dio testimonio de su creciente y fervoroso entusiasmo por el juez anglosajón. Y sucede que esta opinión se basa precisamente en el hecho de que en esas dos realidades jurisprudenciales no se cayó en el nefasto prurito de un sistematismo, imposible en materia de los contenidos de la jurisprudencia, antes bien, por el contrario, se ha practicado la vía del pensamiento aporético, problemático o argumentativo. Vale la pena de señalar cómo un hecho paralelo a esta superlativa apreciación del pretor y del juez anglosajón, la estimación creciente que se muestra desde hace algunos decenios, en el campo de la filosofía moral, por la obra egregia—casuística—de los grandes penitenciarios medioevales.

El método de los más grandes jurisconsultos romanos fue el de

la dialéctica, en el sentido clásico y originario de esta palabra: la ponderación de las realidades—tratando de entender el sentido de ellas—, el darse cuenta de que cada día surgen nuevas realidades antes no previstas, la incorporación creciente a la órbita de la valoración jurídica de nuevos intereses estimados como dignos de protección. Por eso, se ha observado por muchos, entre ellos, por Miguel Reale, que no se puede encontrar en Roma, ni durante la República, ni durante el Imperio, ninguna construcción jurídica sistemática, antes bien el cuadro de una serie de instituciones particulares que fueron siendo elaboradas paulatinamente a medida y bajo el conjuro de exigencias inmediatas (11).

3. *Renacimiento contemporáneo de este tema: Viehweg; Perelman.*

Hoy en día, aquel clásico método de la dialéctica antigua ha sido reivindicado por varios iusfilósofos, entre ellos por Theodor Viehweg, Chaim Perelman y por mí mismo.

Theodor Viehweg, a través de finos y definitivos análisis, ha puesto en evidencia que el desarrollo del Derecho romano, así como de la labor tanto teórica como práctica de los jurisconsultos, no se desarrolló por la línea sistemática, antes bien, a través de los caminos de la tópica, retórica o dialéctica, es decir, del pensamiento suscitado o estimulado por los problemas prácticos en materia jurídica: tanto aquellos que requerían el establecimiento de reglas generales, o por lo menos relativamente generales—esto es, admitiendo excepciones a las mismas—, como también las cuestiones singulares que demandaban una solución concreta e individualizada. En la jurisprudencia romana las cosas se desarrollaron como si el caso planteado—cualquiera que este caso fuese—constituyera el conocimiento de toda la ciencia jurídica, la cual tuviera que ser inventada y desenvuelta a partir de se punto; es decir, en forma de una especie de continua investigación dialéctica de carácter abierto. Los juristas romanos no tomaron el Derecho como algo simplemente dado, prefabricado, antes bien, como algo que debe ser proseguido y reelaborado responsablemente, participando en esta tarea la responsabilidad entera del jurista, no

(11) Véase: REALE (Miguel), *O Conceito de "ratio naturalis" entre os Jurisconsultos Romanos e Santo Tomás de Aquino*, en *Revista de Faculdade Direioto da Universidade de Sao Paulo*, vol. XXIV, 1943.

(12) Véase: VIEHWEG (Theodor), *Topik und Jurisprudenz*, Beck, Verlag, München, 1953.

solo ni principalmente mediante funciones intelectuales, sino, también y sobre todo, mediante funciones éticas. Los grandes juristas romanos llevaban a cabo su faena mediante un procedimiento de tanteo en el sentido de la dialéctica clásica.

Lo más importante en este *modus operandi* consiste en que en él la técnica del pensamiento se orienta hacia el *problema*. Se trata, en suma, de lo que se ha llamado *pensamiento aporético*, es decir, del pensamiento que viene suscitado por el problema que asedia y que resulta inescusable, y que suscita aquella situación que Boecio llamó *dubitatio* (13). *Se reconoce el problema*—de conducta humana práctica—como algo *dado*, y como algo que *nos dirige*, es decir, como lo que suscita o pone en marcha al pensamiento. El pensamiento sobre los problemas, el pensamiento problemático, se diferencia netamente del pensamiento sistemático. Podríamos describir el pensamiento sistemático—o al menos el ideal o *desideratum* de éste—de la siguiente manera: se arranca de una premisa evidente, autosuficiente, irrefragablemente necesaria, de la cual por vía de derivación deductiva son inferidas toda una serie de proposiciones concatenadas orgánicamente entre sí. Desde el punto de vista del *sistema*, si uno cree tropezar con un problema que no quepa dentro de aquél, debe rechazar tal problema por considerarlo como mal planteado. Si se supusiese el caso extremo de que no hubiera nada más que un solo sistema, entonces todos los problemas serían clasificados y articulados dentro de tal sistema; y los problemas bien planteados quedarían resueltos dentro del sistema; mientras que aquellos que no fuesen solubles dentro del sistema deberían ser desechados como meras apariencias de problemas, como planteamientos incorrectos. Por el contrario, el *pensar aporético*, el pensamiento que parte de los problemas y se concentra sobre éstos, procede a la inversa. El pensamiento aporético no implica que se niegue que pueda haber un sistema—dentro del cual cupiese ser ubicado el problema en cuestión—, ni siquiera duda inevitablemente de que tal sistema pueda existir, pero no conoce ese sistema ni dispone de medios para establecerlo o construirlo; y, entonces, lo que hace es irle dando vueltas al problema una y otra vez, ir iluminando las varias facetas o vertientes del mismo, ir ponderando, sopesando, apreciando, estimando, los diversos componentes y las varias dimensiones que en él intervienen, para llegar al fin al

(13) Véase: PRINGSHEIM (Fritz), *Beryt und Bologna*, en *Festschrift für Otto Lenel*, 1921.

hallazgo de una conclusión, la más probable, la que parezca ofrecer mejores visos de prudencia, de adecuación, de mayor acierto en cuanto a los resultados prácticos. El pensamiento dialéctico o aporético no puede presentarse jamás como un todo cerrado, antes bien, como un proceso abierto y elástico, que se vale sobre todo del método de la interpretación o, mejor dicho, de la reinterpretación, la cual se preocupa de hallar nuevas posibilidades de comprensión, sin lesionar las anteriores, cuando surgen nuevos problemas, cuando aparecen nuevos puntos de vista.

Adviértase que en el pensamiento sistemático una premisa debe ser clasificada o como "verdadera" o como "falsa". Por el contrario, dentro del pensamiento problemático o dialéctico, las premisas son clasificadas muchas veces como "relevantes", "irrelevantes", "admisibles", "inadmisibles", "aceptables", "inaceptables", "defendibles", "indefendibles", etc.; e incluso son clasificadas en grados intermedios, así como "apenas defendibles", "todavía defendibles", etc.

Debe mencionarse asimismo que el tema de la dialéctica clásica o de la retórica ha sido reactualizado también en los últimos años por el profesor belga Chaim Perelman, (14) tanto al nivel filosófico gene-

(14) Véase: PERELMAN (Chaim), *De la Justice*. Bruxelles, 1945; *Raison Eternelle et Raison historique*, en *L'Homme et l'Histoire*, Actes du VI^e Congrès de Sociétés de Philosophie de Langue Française, Presses Universitaires de France, Paris, 1952; *Rhétorique et Philosophie en De la Preuve en Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1952; *La Justice*, en *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 1957, fasc. 3; *Selfevidence and Proof*, en *Philosophy*, oct. 1958; *Logique Formelle, Logique Juridique*, Université de Bruxelles, 1959; *Pragmatic Arguments*, en *Philosophy*, enero, 1959; *La Distinction du Fait et du Droit; le Point de Vue du Logicien*, en *International Review of Philosophy of Knowledge*, Griffon, Neuchatel, 1960; *Jugements de Valeur, Justification at Argumentation* en *Revue International de Philosophie*, Bruxelles, 1961; fasc. 4; *Ce qu'une Réflexion sur le Droit Peut Apporter au Philosophe*, en *Archives de Philosophie du Droit*, núm. 7, Sirey, Paris, 1962; *El Ideal de Racionalidad y la Regla de Justicia*, en *Dianoia: Anuario de Filosofia*, Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 1962; *Le Fait et le Droit: Etude de Logique Juridique*, Recueil de Plusieurs Travaux du Centre National des Recherches de Logique, Emile Bruylant, Bruxelles, 1961; *Scepticisme Morale et Philosophie Morale*, en *Morale et Enseignement*, Bruxelles 1962; *Justice et Raison*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963; *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, International Library of Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London, 1963; *Cinq Leçons sur la Justice*, mimeografiado, 1965. *Les Antinomies en Droit. Essai de Synthèse*, en *Les Antinomies en Droit*, Etudes Publiés par Ch. Perelman. Bruylant, Bruxelles, 1965. Véase también: *La Théorie de l'Argumentation: Perspectives et Applications*, Recueil publié par le

ral, como también en sus aplicaciones específicas al campo del Derecho, en una serie de muy valiosos estudios sobre la *argumentación*, como un *logos* diferente del pensamiento lógico de tipo cartesiano. Según Perelman, la argumentación comprende *deliberación*, diálogo; comprende también el hecho de dirigirse a un público, a unos oyentes o auditores, o lectores, a quienes se trata de convencer para que formen un juicio sobre determinados problemas prácticos de conducta humana. La argumentación incluye además el hecho de establecer puntos o marcos de referencia; y abarca, asimismo, el propósito de hallar un juicio equilibrado, prudente, adecuado, y sobre todo viablemente justo.

4. *La experiencia jurídica, Ensayo de mayores y más rigurosas precisiones sobre este concepto.*

Enlazando con lo expuesto sobre el pensamiento dialéctico (en el sentido de la Antigüedad Clásica) o aporético, y con el planteamiento inicial que he formulado sobre el “hecho de la deliberación y argumentación, como punto de partida para una teoría del *logos* de lo humano”, parece oportuno abordar ahora el tema de la “experiencia jurídica”, como “dato”, del cual parte el pensamiento jurídico, lo mismo el práctico del legislador, del jurisconsulto y del juez, que el del filósofo del Derecho, cuando éste trata cuestiones estimativas o axiológicas, de Derecho natural, y también de política legislativa y de política jurisdiccional.

Antes de ofrecer mi propia concepción sobre la “experiencia jurídica”, que pretende aclarar con más rigor el concepto de ésta, tal vez convenga referirse sumariamente, primero a la reaparición de esta frase en las obras de muchos iusfilósofos contemporáneos; y, después, a las aventuras que en el campo de la filosofía y de la ciencia ha sufrido la noción de “experiencia”.

La locución “experiencia jurídica” ha sido empleada en un sentido kantiano o neo-kantiano—orientado principalmente hacia la *Crítica de la Razón Pura*— por Rudolf Stammler (15), Hans Kelsen (16), Fritz

Centre National Belge de Recherches de Logique, como una especie de homenaje de reconocimiento a Perelman, Editions Nauwlaerts, Louvain, 1964.

(15) STAMMLER (Rudolf), *Theorie der Rechtswissenschaft*, 1911; *Lehrbuch der Rechts-philosophie*, 1921.

(16) KELSEN (Hans), *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus dem Lehre vom Rechtssatz*, 1911; *Allgemeine Staatslehre*, 1925 (hay traducción espa-

Sander (17), Carlos Cossio (18) y otros, para señalar el conocimiento del Derecho positivo—vigente o histórico de otra época. Esos autores se preguntan en sentido kantiano, sobre el plano de la gnoseología o epistemología, por cuáles sean las condiciones que hacen posible este conocimiento del Derecho, las que son a la vez condiciones de los objetos jurídicos mismos—en la plena ortodoxia del idealismo trascendental.

Aunque en otro sentido, es oportuno mencionar en este contexto el positivismo extremista, el super-realismo desbocado de las escuelas escandinavas actuales (Hagerstron, Olivecrona, Lundstedt, Ross, etc.) (19) que intentan reducir todo el conocimiento y toda la realidad de lo jurídico a un estudio psicológico de los mecanismos mentales y sociales del “sentirse obligado”, del “sentirse autorizado”, y que aspiran a edificar una *ciencia natural del Derecho*, de la cual se hayan eliminado totalmente las nociones de norma, de imperativo, de obligación, de derecho subjetivo o facultad; de tal suerte que en la teoría jurídica quieren estudiar única y exclusivamente unos especiales nexos de causalidad en la vida social.

Aunque yo reconozca que el propósito de las doctrinas neokantianas pueda tener algún sentido—sin perjuicio de estimar que ese planteamiento esté superado desde hace largo tiempo—debo hacer constar enfáticamente que a los efectos del presente estudio tales doctrinas no me interesan y las hago a un lado.

Pero sucede que, en varias obras de no pocos iusfilósofos de nuestro tiempo, ha aparecido con un sentido por entero diverso la locu-

ñola, *Teoría General del Estado*, por Luis Legaz y Lacambra, Labor, Barcelona, 1934).

(17) SANDER (Fritz), *Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung?*, 1921; *Staat und Recht: Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, 1922.

(18) COSSIO (Carlos), *La Teoría Ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad*, Buenos Aires, 1944; *Teoría de la Verdad Jurídica*, Buenos Aires, 1954.

(19) HAGERSTROM (Axel), *Socialfilosofiska Uppsatser*, 1939; *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Almquist and Wiksell, Upsala, 1953; OLIVECRONA (Karl), *Law as Fact*, 1939; *Gesetz und Staat*, 1940; *Realism and Idealism: Some Reflections on the Cardinal Point in Legal Philosophy*, en *New York University Law Review*, 1951; *El Derecho como Hecho*, en el volumen *El Hecho del Derecho*, Losada, Buenos Aires, 1956; *Legal Language and Reality*, en *Essays in Honor of Roscoe Pound*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1962; ROSS (Alf), *Theorie der Rechtsquellen*, 1928; *Towards a Realistic Jurisprudence*, 1946.

ción "experiencia jurídica"; por ejemplo: en estudios de Gurvitch (20), Capograssi (21), Reale (22), Husson (23), Bataglia (24), Perticone (25), Bagolini (26) y otros.

Hablando con toda sinceridad, confesaré que, al estudiar el pensamiento de los autores mencionados, que recientemente emplearon el concepto de "experiencia jurídica", en mis primeros encuentros con los nuevos usos o sentidos—por cierto muy varios—de estas palabras, sentí una desazón, algo así como un aturdimiento, como el hallarme sumido en una neblina, que dejaba difuminados algunos conceptos básicos para el pensamiento jurídico. Y, no obstante, al esforzarme por rumiar intelectualmente lo que pudiese haber debajo de esta locución "experiencia jurídica" empleada por los antes mencionados autores, llegué a darme cuenta de que por debajo de esas palabras hay el barrunto de algo que puede llegar a ser muy importante para la filosofía y la sociología del Derecho. Solo que, a mi entender, ese "algo importante" necesita ser aclarado, precisado con rigor. Para ello, urge no sólo desenmarañar varias nociones que han sido mezcladas, clarificar algunos conceptos, sino también tomar en consideración otras egregias aportaciones filosófico-jurídicas de nuestros días—por ejemplo, de Legaz y Lacambra (27), Roscoe Pound (28), Erich Fechner (29),

(20) GURVITCH (Georges), *L'Experience Juridique et la Philosophie Pluraliste du Droit* 1935; *Sociologie Juridique*, Paris, 1940.

(21) Véase: RECASENS SICHES (Luis), *Panorama del Pensamiento Jurídico en el Siglo XX*, Editorial Porrúa, México, 1963, tomo I, pp. 286-289.

(22) REALE (Miguel), *Filosofia do Direito*, Segunda ed. Sao Paulo, 1962.

(23) HUSSON (León), *Les Transformations de la Responsabilité: Etude sur la Pensée Juridique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

(24) BATTAGLIA (Felice), *Corso de Filosofia del Diritto*, Cuarta ed. Foro Italiano, 1960-63.

(25) PERTICONE (Giacomo), *In Tema de Diritto e Giustizia*, Giuffrè, Milano, 1961.

(26) BAGOLINI (Luigi), *Il Significato della Persona nella Esperienza Giuridica*, 1946; *Descrittiva Pura del Dato Giuridico*, 1956.

(27) LEGAZ Y LACAMBRA (Luis), *Filosofía del Derecho*, Segunda ed. Bosch, Barcelona, 1964; *La Obligatoriedad Jurídica*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo I, Madrid, 1953; *La Realidad del Derecho*, Publicaciones del Colegio Notarial de Madrid, 1962.

(28) POUND (Roscoe), *Jurisprudence*, cinco tomos, West Publishing C.º, St. Paul Minnesota, 1959.

(29) FECHNER (Erich), *Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphysik des Rechtes*, Tübingen, 1956.

Edmond Cahn (30)—las cuales, aunque no usan la expresión “experiencia jurídica” se refieren a puntos que pueden ser decisivos para clarificar lo que algunos han presentado al servicio de estas palabras, aunque no consiguiesen descifrarlo suficientemente.

Anticipando lo que habré de desarrollar al final del presente estudio, paréceme oportuno decir, desde ahora, que debemos referirnos a la “experiencia jurídica”, como el “dato” que dispara o estimula toda actividad jurídica, la producción del Derecho a cualquier nivel—consuetudinario, legislativo, jurisprudencial—, y, al mismo tiempo, todo pensamiento jurídico de cualquier índole, tanto práctica como científica, como asimismo filosófica. Esta es, en forma comprimidísima, mi concepción de la “experiencia jurídica” que explicaré más adelante en este mismo trabajo.

5. Aventuras de la noción de experiencia.

A la palabra “experiencia” le ha acontecido lo que a otros muchos vocablos en el campo de la filosofía; el hecho de que ha sido usada en acepciones muy diferentes, y, además, el hecho de que se le han acumulado otros nuevos sentidos. Ahora bien, hubo épocas en las que de esa variedad de significaciones, una de ellas adquirió uso, si es que no exclusivo, por lo menos predominante.

Prístinamente, originariamente, experiencia denotó el conocimiento directo de algo que nos es *dado* ante nosotros. Ese algo *dado* puede ser un dato sensorial, un estado de conciencia, una idea o principio evidente, unas estructuras finalistas, una realidad trascendente (Dios en la contemplación de los místicos), o cualquier otro objeto que se nos presente de manera directa.

También es antigua la acepción de la palabra *experiencia*, como indicadora de las enseñanzas que el ser humano va sacando de lo vivido por él mismo y de lo vivido por sus prójimos—antepasados o contemporáneos—, enseñanzas derivadas de lo experimentado, y que suelen producir una especie de entrenamiento o de mayor destreza para tratar problemas prácticos—e incluso también teóricos, pues cabe hablar justificadamente de la experiencia en quehaceres intelectuales, por ejemplo, de la experiencia de errores cometidos, la cual nos alecciona para

(30) CAHN (Edmond), *The Sense of Injustice*, New York University Press, 1949. *The Moral Decision: Right and Wrong in the Light of American Law*, Indiana University Press, Bloomington, 1955; *The Consumers of Injustice*, en *Social Research*, Summer 1959, New York.

no seguir vías que se mostraron como equivocadas o muertas. Tal es el sentido popular que esta palabra tiene cuando se habla de “una persona de o con experiencia”, y de que “la experiencia enseña a hacer las cosas cada vez de mejor modo”, o cuando se califica a alguien de “experimentado”. Este es el sentido que se subraya en las filosofías de Dilthey (razón histórica), de Dewey (*trial and error experience* y “razón experimental”), de José Ortega y Gasset (razón vital y razón histórica), y, parcialmente, en mi doctrina del “logos de lo humano o de lo razonable”.

Volviendo ahora a la noción de experiencia como conocimiento directo de algo dado, veamos algunas de las aventuras padecidas por este concepto.

Bien sabido es que el sentido de la palabra “experiencia” fue sobremanera angostado, para denotar con ella sólo la “experiencia sensible”, externa (sensorial) e interna, y aun preferible o exclusivamente la externa. Esto sucedió incluso en algunos momentos o en algunas facetas del pensamiento griego antiguo, pero sobre todo en el llamado empirismo moderno (Locke, Hume, etc.) y en la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant. También, en el uso habitual reinante en el ámbito de las ciencias naturales, “empíricas por excelencia o por antonomasia”, esto es, constituidas sobre la base de la experiencia sensible.

Pero en la mayoría de las doctrinas filosóficas del siglo XX se ha vuelto al sentido originario de la noción de experiencia, como conocimiento de algo *dado directamente* a la conciencia—no sólo de algo sensorial, sino también de algo ideal, y también de algo metafísico, y también de otros datos de diversa índole, entre ellos los que podemos llamar “experiencia jurídica”, de la que me ocuparé más adelante.

En efecto, conviene insistir enfáticamente sobre el hecho, ya apuntado, de que hoy en día se ha ido ensanchando y ensanchando más y más la noción de experiencia, con lo que no sólo se ha vuelto a la comprensión antigua que abarcaba este término, sino que se ha ido dando al mismo nuevas y nuevas extensiones. Así, al lado o más allá de la experiencia sensible y de la psicológica, se habla—justificadamente—de una experiencia de ideas evidentes (Husserl), de una experiencia de valores (Scheler y Hartmann), de una experiencia metafísica (neoescolásticos y algunas doctrinas de filosofía de la vida), de una experiencia religiosa (William James y otros), de una experiencia moral y de una experiencia jurídica. En todos esos casos, al hablar de experiencia se intenta manifestar que no se trata de objetos elaborados por la men-

te, que no se trata de aportaciones del sujeto pensante, que no se trata de construcciones o interpretaciones intelectuales, sino que, por el contrario, se trata de *datos* pre-existentes, los cuales nos aparecen como *dados* ante nuestra conciencia, de un modo previo a las interpretaciones que nuestra inteligencia pueda añadir después a tales objetos, y de las doctrinas o teorías que sobre ellos construyan.

6. *Ensayo de una primera descripción global o de conjunto de la "experiencia jurídica".*

Declaro muy categóricamente que yo no creo poder presentar en este artículo ya una concepción madura y total de la "experiencia jurídica" en el nuevo sentido que entiendo debemos dar a esta expresión. Sin embargo, quizá pueda ofrecer algunas aclaraciones, puntualizaciones y rigorizaciones que contribuyan a una mejor inteligencia de este concepto, que por otros autores ha sido tan sólo presentado o barruntado de una manera un tanto vaga.

Adviértase, ante todo, que se trata de averiguar una experiencia especial, que es experiencia, pero diferente de otros tipos de experiencia, la cual opera como factor o como fuente en la generación y en el desenvolvimiento del Derecho en términos generales, también en la producción de las normas jurídicas de toda especie—genéricas, particulares e individualizadas—; y también como estímulo y como directriz orientadora en la crítica estimativa y en la filosofía de los valores jurídicos; y, asimismo, en la elaboración de la teoría fundamental del Derecho y de la ciencia técnico-dogmática del mismo.

En un primer acercamiento de conjunto a esa "experiencia jurídica", yo la describiría en los siguientes términos:

Si podemos hablar de "experiencia" en este caso, es porque nos hallamos ante algo *dado*.

Ahora bien, eso *dado*, que constituiría la experiencia jurídica, es un *conjunto muy complejo, pero unitario*, de diversos datos, los cuales están recíprocamente entretnejidos.

Ese conjunto de datos, complejísimo, pero unitario, consiste en unos hechos de relaciones interhumanas, propiamente sociales, hechos en los que encarna una dimensión conflictiva, esto es, un problema práctico, una cuestión de conducta, en la que se da una tensión dramática, un choque entre diversas aspiraciones humanas, y entre éstas y las limitaciones que la realidad impone, todo ello en el área de la vida social.

Esas aspiraciones están relacionadas no sólo con necesidades, deseos e intereses, sino que, además, están cargadas con referencias a valoraciones; todo lo cual plantea, quiérase o no, perentoriamente, un *problema práctico* que está demandando un tratamiento y una solución.

Esa experiencia es, por tanto, una experiencia a la vez de realidades tal y como ellas son, y de valores, también de valoraciones o ideales, de necesidades, de afanes; porque esas realidades no son simples realidades frías, sino que son realidades vistas ya a través de lentes estimativas; realidades que, entre otros componentes de ellas, incluyen como ingredientes de las mismas unas valoraciones—creencias y convicciones estimativas—, diferentes a veces en los varios interesados, profesadas por los diversos hombres y por los distintos grupos involucrados en esos hechos conflictivos.

Y tal experiencia incluye también, y además, el hecho de que quienes profesan esas estimaciones o propugnan determinadas aspiraciones ideales, pretenden que éstas concuerden con criterios de valor objetivamente válidos.

Y precisamente esa pretensión de las partes en conflicto de que sus estimaciones y sus ideales coinciden con criterios axiológicos objetivos, implica también la intuición de unos valores por esas gentes, a los cuales ellas consideran dotados de validez intrínseca.

Y todo ese conjunto de hechos provistos de tan complejas y variadas dimensiones—pero todas ellas íntimamente trabadas entre sí—se presentan como problemas prácticos de conducta humana, que requieren solución, como urgencias efectivamente sentidas por las gentes implicadas en esas realidades, como necesidades que demandan satisfacción, lo cual, además, se siente y se piensa como imprescindible para la subsistencia y la buena marcha de la sociedad concreta en la que emergen esas cuestiones.

Se trata no de una experiencia fría, mera conciencia de datos, tal y como ellos son; se trata de otra cosa muy diferente: se trata, diríamos, de una conciencia caliente, de la conciencia de un drama, de la conciencia de conflictos, de la conciencia de aspiraciones, de entusiasmos por ciertos ideales, del ímpetu de determinadas aspiraciones, de determinados deseos, así como también de protestas. Y se trata, al mismo tiempo, de la conciencia dolorosa de penurias, de desvalimientos, de dolores, de desajustes, de inquietudes. Y se trata también conjuntamente del dato de un afán de certeza y de seguridad, que vengan a aquietar la ansiedad de la incertidumbre y a aliviar el dolor de la

inseguridad; pero todo eso no de cualquier manera, sino precisamente de acuerdo con lo que se considera como exigencias de justicia. Así, pues, se trata de una experiencia cuyos datos son variados, pero todos ellos en estrecho entrelace: de datos de realidades sociales; de datos dentro de esas realidades, los cuales consisten en sentimiento de escasez, a veces de carencia, en apuros, en dolores, en protestas, en anhelos, en programas, en conflictos de intereses, en el choque de aspiraciones, en diversas concepciones de justicia en las personas afectadas; de ideas de justicia en los sujetos principales de esa experiencia—por ejemplo, en el legislador y en el juez—; de la colisión de aspiraciones contrapuestas entre individuos, entre individuos y grupos, entre grupos diferentes—en ocasiones—; de unos intereses que parecen legítimos y de otros ilegítimos; pero otras veces, entre dos o más intereses legítimos, aunque no puedan ser satisfechos por completo todos ellos; del peso de determinadas realidades sociales, por ejemplo, de algunos hechos económicos que siguen sus propios mecanismos, o de la influencia de añejas tradiciones, o de la inercia de ciertas rutinas; de hechos de la naturaleza humana real, en sentido empírico, biológico y psicológico, etcétera.

En suma, se trata de la experiencia de problemas prácticos de convivencia y de cooperación interhumanas, erizados de dificultades; problemas que demandan un tratamiento adecuado y una solución, al menos relativa, de acuerdo con pautas de justicia, conforme a criterios de valor.

Esos problemas prácticos, por ser tales, en tanto que tales, consisten en colisiones, en disputas que requieren ser solventadas eficazmente; y precisamente ser solventadas de *modo ejecutivo*, es decir, no tan sólo ser resueltas en el plano de la teoría, sino al nivel de la realidad, de modo terminante y perentorio, de manera firme y decisoria, impositiva, ejecutiva.

Esta experiencia es la que en términos generales engendra la producción de todo Derecho; y la que en cada caso opera como estímulo para la producción de cada una de las normas jurídicas—lo mismo de las legisladas, que de las reglamentarias, que de las particulares establecidas en los negocios jurídicos, que de las sentencias judiciales y de las resoluciones administrativas.

Expresando lo mismo desde otro punto de vista, en forma negativa, podría decirse lo siguiente: La producción del Derecho no sigue el camino que muchos iusfilósofos—sobre todo de la época del Iluminismo

o Ilustración—imaginaron; no sigue el camino consistente en que el legislador, por ejemplo, comience por meditar sobre la justicia, descubrir la idea de ésta, derivar luego de la misma conclusiones en forma de principios generalísimos, proceder después a deducir consecuencias de esos principios generales, y, por fin, aplicarlos a unas realidades concretas, elaborando de esta manera una especie de *sistema jurídico*. Esto es, la producción del Derecho no se desenvuelve desde arriba hacia abajo por vía de deducciones, mediante la construcción de un sistema. Por el contrario, incluso y también en la producción legislativa tiene lugar en dirección opuesta: la producción arranca de la experiencia jurídica en los términos que acabo de describirla, aunque sólo la haya descrito en sumario boceto. Esa experiencia jurídica estimula al encargado de fabricar las normas—generales (por el legislador), o individualizadas (por el juez o por el funcionario administrativo)—a ponderar los factores en conflicto y a hacer esto a la luz de unos criterios estimativos; pero, al mismo tiempo, a la luz de las posibilidades efectivamente viables que la realidad social concreta de cada momento y de cada lugar ofrezcan. Y tanto el legislador como el juez deben tratar también de anticipar mentalmente cuáles vayan a ser probablemente los efectos reales de las normas que dicten.

Esa experiencia jurídica es no sólo la fuente que dispara la producción del Derecho, tanto de la legislación como de la jurisprudencia, sino que es además, también, la fuente que estimula los programas o ideales axiológicos o estimativos concretos, concebidos por el filósofo o formulados por el político.

Esta constatación contribuye a reafirmar y a proyectar nuevas luces sobre la tesis, que cada día obtiene renovada y más extensa adhesión, de que las operaciones mentales del legislador, del juez, del jurista y del filósofo del Derecho no constituyen un pensamiento sistemático, antes bien, por el contrario, un pensamiento sobre problemas, un pensamiento aporético. Es decir, tenemos que habérmolas con un pensamiento que no parte de primeros principios como premisas para extraer consecuencias, sino que arranca del análisis de problemas prácticos suscitados por la vida social, los analiza en cuanto a todos los factores y todas las dimensiones que ellos contienen, los pondera mediante el examen de los diferentes argumentos contrarios que las partes interesadas aducen, los valora a la luz de criterios de Derecho natural, por tanto, de justicia, y también de criterios de prudencia, y trata de hallar la solución que, a la vez, sea la más justa—inevitablemente en términos

relativas—, la más prudente y la más viable, habida cuenta de todas las circunstancias que concurren en tales problemas; circunstancias que son diversas en cada situación social y que además son cambiantes.

Esta tesis no solamente está sostenida por varios iusfilósofos, principalmente por Viehweg (31), por Perelman (31) y por mí mismo. Esta tesis es, además, la que va consiguiendo cada día más amplia aceptación entre los nuevos juristas, principalmente por una pléyade de civilistas alemanes muy ilustres, tales como, por ejemplo, Fritz Von Hippel (33), Joseph Esser (34), Walter Wilburg (35), quienes coinciden en sostener que la jurisprudencia no debe aspirar a la construcción de sistemas, porque su tarea consiste en el propósito de hallar soluciones justas a los problemas prácticos planteados—tanto al nivel de la legislación, como al nivel de la jurisdicción—, orientándose por criterios iusnaturalistas, en conjugación con las realidades particulares y las cuestiones concretas.

Hasta aquí he presentado el cuadro global de la “experiencia jurídica” como un complejo conjunto y unitario de datos, que constituyen la conciencia de un problema práctico, cargado de una especie de incitación dinámica, esto es, de estímulos, para buscar el tratamiento más adecuado y la solución relativamente mejor de ese problema práctico.

Ahora bien, después de constatar la presencia del problema como totalidad global, convendría proceder al análisis de los diferentes datos que integran ese problema. Aunque tales datos se hallen integrados recíprocamente entre sí, se puede, por vías de abstracción mental, proceder al estudio particular de cada uno de los varios tipos de datos. Dentro de los márgenes limitados de este artículo no cabe emprender, ni remotamente, un análisis exhaustivo de todos los tipos de esos datos. Me limitaré a hacer unas pocas observaciones, tan sólo sobre algunos de los tipos de datos que hallamos en el complejo total de la “experiencia jurídica”.

Pero antes de ofrecer algunos ejemplos de diversos tipos de datos que en entrelace constituyen la experiencia jurídica, paréceme oportuno

(31) *Ob. Cit.* en la nota 12.

(32) *Obras citadas* en la nota 14.

(33) HIPPEL (Fritz von), *Zur Gesetzmässigkeit juristischer Systembildung*, 1930.

(34) ESSER (Josef), *Elementi di Diritto Naturale nel Pensiero Giuridico Dogmatico*, en *Nuova Rivista di Diritto Commerciale, Diritto dell'Economia e Diritto Sociale*, Anno V, 1952.

(35) WILBURG (Walter), *Entwicklung eines beweglichen Systems im bürgerlichen Recht*, 1950.

llamar la atención sobre un punto que estimo de gran importancia. Rara vez, salvo en los poquísimos casos en que se haya dado el hecho de la formación originaria de una nueva comunidad u organización política de un territorio antes deshabitado y no sometido a la jurisdicción de ningún Estado, el legislador se encuentra con un simple agregado de individuos, amorfo, al que pueda dar la configuración que estime más oportuna, de un modo análogo a como procedería un escultor ante una masa de barro informe que va a modelar a su albedrío, según su imaginación. Por el contrario, el político, el legislador, el iusfilósofo en funciones de aplicación concreta, el juez, se encuentran ante realidades sociales que tienen ya una estructura, en la cual laten o se manifiestan problemas que demandan tratamiento y solución. O, dicho con otras palabras, quienes hacen Derecho no parten del cero absoluto y comienzan su construcción desde los cimientos. Lo que sucede es otra cosa: sucede que se hallan ante realidades que tienen que reconfigurar en alguna medida y cuyos problemas tienen que resolver.

Uno de los tipos de datos de mayor importancia en la experiencia jurídica es la presencia de diversos intereses, deseos, anhelos, reclamaciones, ideales, que caen en conflicto, porque no es posible dar satisfacción a todas esas demandas, y que, por eso, plantean el problema de resolver tales colisiones, mediante pautas axiológicas, las cuales, primero, clasifiquen los intereses en dignos de protección y no dignos de ésta y después establezcan tablas jerárquicas que determinen, respecto a los intereses que merecen protección, cuáles entre ellos deben tener prioridad o preferencia sobre otros intereses, y suministren los esquemas de posible armonización o compromiso entre intereses parcialmente opuestos.

Adviértase que aquí, cuando hablo de "intereses", no pienso sólo en demandas, anhelos, peticiones, reclamaciones, de carácter concreto, sino que incluyo además ideales, programas, aspiraciones políticas y sociales de índole más o menos general.

Es un hecho dado que los deseos y anhelos de cada individuo o de cada grupo frecuentemente caen en competencia, o incluso en conflicto, con los deseos de otras personas o de otros grupos.

Otro tipo de datos contenidos en la experiencia jurídica es el hecho de que las gentes en conflicto, por tener aspiraciones diversas o incompatibles, pretenden todas ellas "tener razón", apoyarse sobre fundamentos o títulos que a su respectivo entender merecen reconocimiento. Por eso, discuten entre sí, en el plano político, o en las controversias

judiciales, argumentan en sentidos o direcciones divergentes, debaten o disputan.

Entre los datos de la experiencia jurídica figuran también los hechos de que algunos términos del problema se presentan como el sentimiento de “sentirse autorizado”, “justificado”, para reclamar o exigir algo que se presenta como debiendo ser lo *suyo* frente a otras de las partes envueltas en la controversia, es decir, que se presentan bajo la forma del sentimiento de la intuición de un “derecho subjetivo”, que debiera ser reconocido o garantizado por el ordenamiento. Respecto de este punto creo que Luis Legaz y Lacambra ha aportado hoy aclaraciones muy luminosas y muy importantes. Observa certeramente Legaz y Lacambra (36) que el sentido originario de la palabra Derecho no es el de norma. El sentido originario del *ius* es el de un poder o una autorización, o una facultad con que, al usarse, se entiende que no se hace daño indebido a otro, antes bien, se afirma lo que es de uno—y esto sentido o pensado como algo con validez intrínseca, justificada, sea en la naturaleza del hombre (entendida ésta en sentido teleológico ideal), sea en la naturaleza de las cosas. Es decir, se presenta como el sentimiento de un derecho natural, que consiste primariamente en un derecho subjetivo—como la realidad de la libertad inherente a la persona—sin perjuicio de que esto se traduzca o reduzca después al intento de formulación de una norma.

Al tipo de dato al que acabo de aludir debiera añadirse otro, que es algo así como el reverso en otra persona de ese sentimiento o intuición del “derecho subjetivo natural”, a saber, el dato que Petrazycky (37) describe como el “sentirse obligado a darle o reconocerle o atribuirle a otro algo que pertenece a ese otro, algo que le *debemos*, algo que ese otro puede *exigirnos*”; a diferencia del sentimiento de la obligación moral, en la cual aquello a lo cual nos consideramos obligados no consiste en algo que *debamos* a otro sujeto como propio de éste, y que éste pueda reclamárnoslo, antes bien, en algo que tenemos la obligación de regalarle o donarle por virtud de una decisión que depende tan sólo de nuestra buena voluntad, sin perjuicio de que moralmente estemos ligados a mostrarle tal buena voluntad.

Otro tipo de dato importantísimo en la “experiencia jurídica” es lo

(36) LEGAZ Y LACAMBRA (Luis), *obras citadas* en la nota 27.

(37) PETRAZYCKY (L.), *Theory of Law*, 1913; *Ueber die Motive des Handels und über das Wesen der Moral und des Rechtes*, 1907.

que Edmon Cahn (38) llama "el sentido de la injusticia". Muchas veces las inspiraciones que manan de la experiencia jurídica suelen presentarse de un modo negativo, es decir, constituyen el hecho de reacción de nuestra conciencia ética contra algo que sentimos como injusto. Se trata de una vieja observación, apuntada ya por Schopenhauer, y también en alguna medida por Richard Loening, pero que Cahn ha desenvuelto muy a fondo, con análisis muy certeros. Mientras que en muchas ocasiones es difícil el hallazgo de lo que la justicia requiera—y todavía más en términos generales de lo que la justicia sea—, en cambio, la reacción de la conciencia contra un caso de injusticia, real o imaginario, suele presentarse con facilidad como un dato evidente. Esa reacción, llamada "sentido de la injusticia", está empapada de una dimensión emotiva y, al mismo tiempo, se halla animada por una especie de movimiento, de impulso de protesta, de indignación por un sentimiento de ultraje, de horror, de repugnancia e incluso de cólera, y por una tendencia a resistir y luchar contra el ataque. Dice Cahn que la naturaleza nos ha equipado a todos los hombres para reaccionar contra la injusticia cometida con otro sintiéndola como una agresión personal a nosotros mismos. El sentido de la injusticia es el dato por cuya virtud el hombre descubre el ataque y se prepara a la defensa.

Con lo expuesto en esta sección del presente trabajo creo que he contribuido a aclarar un poco la realidad que algunos iusfilósofos contemporáneos presintieron o barruntaron más o menos confusamente; y a precisar el alcance que esa realidad tenga para explicar y entender la producción del Derecho en el seno de la vida humana social y, al mismo tiempo, para iluminar otros muchos temas básicos de la filosofía del Derecho.

Quiero y debo hacer constar que con este trabajo no pretendo ni remotamente haber ofrecido un estudio *suficiente* sobre la "experiencia jurídica". Creo tan sólo que quizá me haya sido dado lograr un poco más de claridad en este tema, haber contribuido a ubicarlo en el lugar que le corresponde, haber hecho patente su relación con el problema del logos de lo humano o de lo razonable y haber mostrado las mejores vías para emprender un estudio más a fondo y un análisis más detallado, tanto de la *experiencia jurídica*, como de ese *logos de lo razonable*. Pero de la relación entre esos dos puntos voy a ocuparme, aunque sólo sucintamente, en la siguiente y última sección de este estudio.

(38) CAHN, Véase *obras citadas* en la nota 30.

7. *El logos de lo razonable o de lo humano y los temas sobre la interpretación del Derecho y sobre la legislación.*

En otras varias publicaciones mías sucesivas, desde 1956 (39), he intentado dar un paso más en la ya larga serie de ofensivas que, desde 1884, y cada vez más enérgicas y contundentes, se han producido contra el desatinado empleo de la lógica tradicional, es decir, de la lógica de tipo matemático, o llamada también físico-matemática, en el campo de la jurisprudencia. El lector interesado especialmente en este tema puede encontrar copiosa información, así como argumentos, a mi entender decisivos, en esas otras publicaciones mías.

Aquí, para no dejar el tema truncado; me limitaré a breves referencias, sobre todo aquello de lo cual me he ocupado en otras obras mías, limitándome a ser un poquito más extenso; nada más que un poquito, en lo que atañe a la mención de tres autores, cuya importancia no subrayé debidamente en aquellos estudios míos anteriores.

Recuérdese las sarcásticas y muy justificadas críticas de Ihering (40) contra la jurisprudencia conceptualista, a las cuales siguieron a los pocos años las muy sesudas observaciones del famoso magistrado norteamericano Oliver Wendell Holmes (41) y el ataque de François Gény (42). A comienzos del siglo xx los alemanes Ehrlich (43) y Kantorowicz (44) aportaron nuevas impugnaciones contra el uso de la lógica tradicional para el tratamiento de los contenidos jurídicos. En 1908 un famoso abogado de París, Jean Cruet (45), puso de manifiesto —en contra de la mentira convencional, que era siempre enseñada—, de que la Corte de Casación Francesa no había operado mediante métodos lógicos tradicionales, y mostró que, por el contrario, había producido de una manera constantemente renovada, interpretaciones adecuadas y creadoras, de acuerdo con los nuevos problemas que iban surgiendo

(39) RECASENS SICHES (Luis), obras citadas en la nota 6.

(40) IHERING (Rudolf von), *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, 1884 (Hay traducción española de Román Ríaza, *Jurisprudencia en Serio y en Broma*, Editorial de la Revista de Derecho Privado, Madrid).

(41) HOLMES (Oliver Wendell), *Collected Papers*, 1920.

(42) GENY (François), *Méthode d'Interpretation et Sources en Droit Privé Positif*, 1899, segunda edición 1919; *Science et Technique en Droit Privé Positif. Nouvelle Contribution a la Critique de la Méthode Juridique*, Segunda ed. 1922.

(43) EHRLICH (Eugen), *Die juristische Logik*, Tübingen, 1918.

(44) KANTOROWICZ (Hermann), bajo el pseudónimo de GNAEUS FLAVIUS, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*, 1906.

(45) CRUET (Jean), *La Vie du Droit et l'Impuissance des Lois*, 1908.

o con las nuevas realidades que se iban presentando. Unos años después, otro jurista francés, Gastón Morin (46), hizo resaltar lo que él llamaba la revuelta de los hechos contra las interpretaciones tradicionalistas y convencionales del Código Civil.

Recordemos también, muy acentuadamente, los desenvolvimientos fértiles y de muy largo alcance de la jurisprudencia sociológica en los Estados Unidos, sobre todo las aportaciones de extraordinario volumen y de gran profundidad de Roscoe Pound (47), y también de Benjamín Cardoso (48), Louis Brandeis (49) y Julius Stone (50).

Muy acentuadamente hay que mencionar el hecho de que desde fines de la segunda década de este siglo, en Alemania cobra extraordinaria influencia la escuela llamada de la *Jurisprudencia de Intereses*, cuyos principales representantes son Rümelin (51), Oertmann (52) y, sobre todo, Heck (53), la cual orienta la labor del jurisconsulto, y sobre todo del juez, hacia la obediencia, no a las palabras de la ley, sino a los *juicios de valor en los cuales real y positivamente se inspira la ley*.

En la historia de los ataques y de las críticas contra el manejo de la lógica tradicional, de la lógica de lo racional, en el campo de la jurisprudencia, ha desempeñado una gran acción el conjunto de aportaciones del movimiento del realismo jurídico norteamericano, cuyos

(46) MORIN (Gaston), *La Révolte des Faits contre le Code*, 1915; *La Loi et le Contrat*, 1920.

(47) POUND (Roscoe), Véase nota 28.

(48) CARDOZO (Benjamin), *The Nature of the Judicial Process*, Yale University Press, 1924; *The Paradoxes of the Legal Science*, Columbia University Press, New York, 1928.

(49) BRANDEIS (Louis), *The Words of Justice Brandeis*, Edited by Solomon Goldman, Schuman, New York, 1953.

(50) STONE (Julius), *The Province and Function of the Law: A Study in Jurisprudence, Law as Logic, Justice and Social Control*, Segunda ed. Harvard University Press, 1950.

(51) RUMELIN (Max), *Die Gerechtigkeit*, 1920; *Die Billigkeit im Recht*, 1921; *Rechtsgefühl und Rechtsbewusstsein*, 1925; *Erlebte Wandlungen in Wissenschaft und Lehre*, 1930.

(52) OERTMANN (Paul), *Gesetzeszwang und Richterfreiheit*, 1908; *Soziologische*

(53) HECK (Philipp), *Das Problem der Rechtsgewinnung*, 1912; *Gesetzeauslegung Rechtsfindung*, 1914; *Interessen und Begriffe in der Rechtswissenschaft*, 1930. *und Interessenjurisprudenz*, 1930; *Rechtserneuerung und juristische Methodenlehre*, 1936; *Rechtsphilosophie und Interessenjurisprudenz*, 1937.

más ilustres exponentes fueron Karl Llewellyn (54) y Jerome Frank (55). También es justo mencionar, en direcciones paralelas o emparentadas a las referidas, la aportación del jurista español Joaquín Dualde (56) y del iusfilósofo argentino Carlos Cossio (57).

Todos esos estudios producidos en torno a los problemas planteados por la interpretación del Derecho y por la misión jurisdiccional —y también por la legislación— representan un recobrar, dentro del campo jurídico, la conciencia de que para los asuntos de la conducta humana no vale la lógica tradicional de lo racional, ni la de Aristóteles (se entiende, la del *Organon*), ni la de Bacon, etc., ni siquiera la fenomenología de Husserl, ni las lógicas simbólicas.

Siguiendo una enunciación cronológica, permítaseme recordar que yo, por mí parte, modestamente, abordé de nuevo este tema proponiendo lo que llamo logos de lo humano o lógica de lo razonable—en contraste con la lógica de lo racional—para los menesteres de la interpretación jurídica y de la legislación en una serie de trabajos a partir de 1956. Pero ahora desearía referirme con una extensión relativamente mayor, aunque en todo caso breve, a otras contribuciones, a las de Léon Husson y de Juan David García Bacoa; así como también a las magníficas aportaciones de los ya citados Theodor Viehweg y de Chaim Perelman.

Léon Husson (50), filósofo francés, ha elaborado un profundo análisis de la experiencia jurídica, el cual le conduce también a rechazar el uso de la lógica tradicional en las tareas de la jurisprudencia. El pensamiento lógico tradicional opera con conceptos puros, y parte de principios puros, deduciendo de tales conceptos y principios conclusiones por vía silogística, y de manera ilimitada. Husson rechaza esa lógica tradicional y afirma y muestra que el Derecho *no es un sistema* que permita inferir conclusiones mediante procedimientos deductivos. Ni la ciencia jurídica ni el método jurídico se proponen adquirir un conocimiento puro ni de ideas ni de hechos. En cambio, el método

(54) LLEWELLYN (Karl), *The Bramble Bush: On Our Law and its Study*, Oceana Publications, New York, 1930, segunda ed., 1951; *Jurisprudence: Realism in Theory and Practice*, University of Chicago Press, 1962.

(55) FRANK (Jerome), *Law and the Modern Mind*, 1930, Sexta ed., 1949; *Courts on Trial*, 1949.

(56) DUALDE (Joaquín), *Una Revolución en la Lógica del Derecho (Concepto de la Interpretación del Derecho Privado)*, Editorial Bosch, Barcelona, 1933.

(57) COSSIO (Carlos), *El Derecho en el Derecho Judicial*, Buenos Aires, 1945

(58) Véase nota 23.

jurídico enfoca hechos desde puntos de vista teleológicos y axiológicos. Por consiguiente, el juez no puede nunca considerar las leyes en vigor como un todo autosuficiente. Por el contrario, el juez debe enfocar las leyes tan sólo como expresiones imperfectas de un pensamiento subyacente, pensamiento que nunca queda ni puede quedar expresado de modo pleno en las fórmulas legales. Se trata de un pensamiento dinámico y abierto, del cual deben extraerse, constantemente, nuevas y nuevas inspiraciones, de modo sucesivo, para afrontar nuevos hechos y nuevas necesidades. El Derecho no es un tema que pertenezca a la lógica. Por el contrario, el Derecho es un asunto de buen juicio, de prudente apreciación, de estimaciones valorativas.

Juan David García Bacca, gran metafísico, pero también eminente especialista en todos los campos de la lógica (desde Aristóteles hasta los más recientes desarrollos de las lógicas simbólicas) ha mostrado, definitivamente, decisivamente, que la lógica pura, en cualquiera de sus varios niveles y de sus distintas manifestaciones, no puede ser aplicada al campo de lo jurídico. El análisis de las normas jurídicas de cualquier clase—legales, consuetudinarias y judiciales—pone de manifiesto que en el campo del Derecho nunca hallamos auténtica lógica tradicional (de tipo aristotélico) ni simbólica; y que, por el contrario, lo que encontramos son elementos y estructuras que García Bacca llama "logoides". García Bacca usa este término "logoide" en analogía con la diferencia que existe, por ejemplo, entre *anthropos* y *antropoide* o entre *álcali* y *alcaloide*, o entre *astro* y *asteroide*. Para caracterizar los "logoides" García Bacca ha aceptado también mi terminología de "lo razonable". Después de una serie de análisis finísimos, agudos e irrefutables, García Bacca llega a la conclusión de que no hay ningún principio que exija que el Derecho se ajuste a los requerimientos de la lógica pura. En el Derecho hay una dimensión intensiva—mandar, ordenar, imperativo, norma—, por entero desconocida en el ámbito de la lógica pura. Hay también, y debe haber una flexibilidad, una adaptabilidad, un admitir excepciones justificadas, todo lo cual no cabe dentro del marco de la lógica tradicional descrita. En el Derecho no hay definiciones auténticamente tales; lo que hay es otra cosa: determinaciones creadoras que emanan del autor de las normas jurídicas.

A las egregias y decisivas contribuciones de Viehweg y Perelman me he referido ya al comienzo del presente artículo.

Al nivel filosófico general este tema del logos de lo humano fue planteado de nuevo, entre otros, por Dilthey, Dewey, Ortega y Gasset y Collingwood.

8. *Conclusión.*

En suma, con el presente estudio he tratado de esbozar dos temas íntimamente relacionados entre sí:

a) El tema de la experiencia jurídica, como auténtica experiencia, como una experiencia compleja y unitaria de datos directos, que he intentado ya caracterizar, aunque sea tan sólo de un modo muy somero.

b) He intentado plantear de nuevo, a la altura de nuestro tiempo, como específico *logos de lo humano*, el viejo tema apuntado por la dialéctica o retórica o tópica de la Antigüedad Clásica y del Medioevo, partiendo del *factum* de experiencia, de que hay debates, deliberaciones y argumentaciones sobre asuntos humanos; y he ejemplificado y especificado ese *factum* en la experiencia jurídica.

c) Entiendo que el hecho de la "experiencia jurídica" plantea para la legislación y la interpretación problemas específicos, cuya solución puede hallarse en la doctrina del *logos de lo humano* o de lo razonable aplicado al Derecho.

LUIS RECASÉNS SICHES

¿EVOLUCION EN LA MORAL MARXISTA?

Introducción

La reciente aparición de una obra de Roger Garaudy sobre la moral marxista (1) ha suscitado reacciones encontradas en su país. Unos no han visto en ella más que una confirmación del dogmatismo estalinista, mientras otros han creído descubrir señales de cierta evolución. A nosotros esta obra nos da pie para llevar a cabo una confrontación entre la moral comunista y la moral occidental. Nuestro propósito concreto no es, por tanto, el de realizar un estudio de conjunto del marxismo, sino el de examinar los síntomas de "liberalización" que hayan podido producirse dentro de él en los últimos tiempos. No cabe duda de que, en la práctica, se ha producido cierta liberalización a raíz de la muerte de Stalin, pero no es fácil saber hasta qué punto este proceso ha ejercido influencia sobre la teoría, o a la inversa.

Como punto de partida debemos tener presente que el enfrentamiento político entre los dos bloques impide ver, muchas veces, la situación real de los mismos. Hay quien afirma que, por debajo de las diferencias superficiales que existen entre Norteamérica y la Unión Soviética, se da una coincidencia en lo fundamental. Gregoire escribe, por ejemplo, que "en el momento actual es innegable que *el moralismo* soviético se acerca a la ética americana; el mismo culto de la eficacia (bajo la forma de stakhanovismo), el mismo sentimiento de comunión fraterna en un fin común, la misma idea de que el devenir depende de individualidades poderosas (Lenin, Stalin...) y de la acción del Estado que encarna del mejor modo posible, al menos por el momento, las tendencias de la evolución. Y, finalmente, el mundo de la *camaradería comunista*, desde el punto de vista de la ética práctica, resulta ser bastante idéntico al *May I help you* anglosajón y culpable del mismo peca-

(1) GARAUDY (Roger), *Qu'est-ce que la morale marxiste?*, Editions sociales, París, 1963.

do de orgullo" (2). Erich Fromm sustenta una tesis parecida (3). ¿Son, quizá, Norteamérica y la Unión Soviética casos particulares de una sociedad industrial única, como había dicho hace años Merleau Ponty?

A nuestro juicio esta tesis es exagerada, pues, por debajo de los posibles puntos de contacto existen diferencias profundas, tanto en el orden práctico como en el ideológico. Parece mejor fundada la opinión de que en la sociedad occidental se está produciendo un proceso de socialización, mientras que en la comunista tiene lugar un proceso inverso de liberalización y que ambos procesos tienden a una síntesis de las dos sociedades.

En todo caso, parece cierto que la ingenua idea de que en el mundo comunista nada cambia ni puede cambiar es inadmisibles en teoría y peligrosa en la práctica, y, si el Occidente no quiere enfrentarse con un fantasma, ha de prestar la máxima atención a cualquier evolución que, en un sentido o en otro, pudiera producirse en el bloque comunista. El padre Chambre, especialista en problemas de la Unión Soviética, atestigua la existencia de esa evolución: "No es posible extraer ninguna conclusión de conjunto sobre los primeros efectos producidos por la nueva legislación soviética que se encuentra en vías de aplicación. No obstante, parece que la protección de ciertos derechos fundamentales de las personas se encuentra reforzada desde el comienzo de la aplicación de los nuevos textos. Sin duda en la Unión Soviética está confirmándose, al menos parcialmente, la reflexión del gran jurista francés Maurice Hauriou: "Un orden social establecido contiene siempre en la práctica cierta dosis de justicia que le está incorporada." Y quizá esta dosis sea ligeramente más importante que durante la época estaliniana, con la voluntad de volver a la legalidad y con la afirmación de la protección de ciertos derechos cívicos fundamentales, efectuada de modo más preciso" (4). Con espíritu y objetividad semejantes a los del padre Chambre quisiéramos realizar nuestro estudio. Para ello será conveniente recordar las grandes líneas de la

(2) GREGOIRE (R.), *Les grandes doctrines morales*. PUF, París, 1955, pág. 81.

(3) FROMM (E.), *The sane society*, Routledge-Paul, Londres, 1963, págs. 358-9.

(4) CHAMBRE (H.), *La protection des droits de l'homme en Union Soviétique*, en la *Revue de l'Action Populaire*, núm. 174 (especial), París-Ceras, 1964, pág. 93.

I

MORAL MARXISTA ORIGINARIA

Como es sabido, el marxismo se presenta como una totalización del proceso histórico anterior cuyos diferentes estadios intenta recoger, superándolos, en un estadio más alto. Por esa razón el marxismo se autodefine por oposición a la moral burguesa. En la moral marxista *originaria* podemos señalar las siguientes características:

1. *Materialismo histórico*.—El marxismo establece una distinción entre dos tipos de filosofía: idealismo y materialismo. “Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta (relación entre el pensar y el ser). Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza y, por tanto, admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma..., formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo” (5).

Esta distinción se da también en el terreno de la filosofía moral. El idealismo considera el orden moral como una creación libre del espíritu humano. Kant, que es uno de los más caracterizados representantes de la moral *burguesa*, ha acuñado una serie de expresiones características de esta tendencia: “autonomía moral”, “voluntad legisladora”, “hombre como legislador universal”, etc. En su opinión, “el ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por libertad de la voluntad” (6). Prolongando este idealismo moral, el existencialismo moderno llegará a negar la existencia de normas morales dotadas de validez objetiva (cosa que Kant no hacía) y afirmará que el hombre decide su conducta en total libertad, de manera semejante (llegará a decir Sartre) a como un pintor realiza su obra, sin sujeción a regla alguna.

En oposición a esta moral burguesa, el marxismo se presenta como una moral materialista. “En la producción social de su vida (escribe Marx) los hombres entran en ciertas relaciones independientes de su

(5) ENGELS (F.), *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 691.

(6) KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de García Morente), Ateneo, Buenos Aires, 1951, pág. 515.

voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que responden formas sociales y determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material determina, de manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. *No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia* (7). Según esto, la moral forma parte de la superestructura y está, por consiguiente, “determinada” por la infraestructura. No es resultado de la *libre* decisión del individuo o del grupo. Ciertamente, la moral no surge sin una toma de conciencia humana, pero esa toma de conciencia es producto de las condiciones de vida y no de la libertad, como creía el idealismo (8).

Pero por muy terminante que sea esta oposición a la filosofía burguesa, subsisten en el marxismo expresiones de marcado carácter idealista: “La Historia no hace nada..., es más bien el hombre real y viviente el que hace todo eso... La Historia no se sirve en modo alguno del hombre como de un medio para realizar sus propios fines, como si ella fuera un personaje particular. La Historia no es más que la actividad del hombre persiguiendo sus propios fines.” En otro lugar encontramos la siguiente afirmación: “La masa prescribe a la historia su *tarea* y su *acción*” (9). Estos textos, que ya de por sí son importantes, resultan aún más claros si los ponemos en relación con el espíritu revolucionario del marxismo que alienta al proletariado a subvertir el orden burgués. Marx llega a hablar incluso de la revolución como “im-

(7) MARX (K), Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, edic. cit., pág. 240.

(8) MARX (K), Carta a P. V. Annenkov (Bruselas, 28 de diciembre de 1846): “Huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus *fuerzas productivas* —base de toda su historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de la generación anterior.” Edic. citada, pág. 742.

(9) MARX (K), Citado por M. Rubel en *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Marcel Rivière, París, 1948, pág. XXII. Esta obra constituye una excelente antología de textos de filosofía moral marxista. La introducción del propio Rubel es también excelente.

perativo categórico" (10). Según esto, la revolución no parece ser un mero producto del desarrollo dialéctico de la Historia, sino una decisión libre de los hombres.

Hay, por tanto, una dualidad en el interior del pensamiento marxista, que los expositores de Marx presentan en estos términos: "Vemos cómo... una concepción estrictamente fatalista de la evolución histórica coexiste estrechamente con una fe absoluta en la "iniciativa histórica" de la clase oprimida, que está investida—¿por quién?—de una "misión histórica" (11). O bien: "¿La dialéctica inmanente al devenir de las fuerzas de producción produce solamente las condiciones propicias a la revolución o bien produce también la voluntad del revolucionario y, por tanto, la revolución?" (12).

Es bien sabido que esta doble posibilidad abierta por Marx ha dado origen a interpretaciones encontradas de su obra: interpretación fatalista, que considera la revolución como absolutamente necesaria, e interpretación voluntarista, para la cual la descomposición del capitalismo no es necesaria, sino resultado de la libre espontaneidad del proletariado.

De hecho la interpretación voluntarista parece imponerse en los marxistas "ortodoxos" posteriores, como, por ejemplo, en Lenin. Sartre propondrá también una solución voluntarista (13).

Entre estas dos interpretaciones opuestas a las que ha dado pie el propio Marx y de las que él tenía clara conciencia (aunque no parece haberse ocupado personalmente de conciliarlas), existen intentos de conciliación, que pretenden salvar la unidad del pensamiento marxista y que arrancan de Rosa de Luxemburgo. Para esta autora no existe más alternativa que el socialismo o la barbarie; la revolución no es necesaria, pero es la única salida viable. "Fue testigo y víctima de la primera guerra mundial (escribe Rubel, refiriéndose a Rosa de Luxemburgo) y tuvo como una revelación de que el socialismo no es fatal y de que la supervivencia misma de la humanidad pudiera resultar proble-

(10) MARX (K.), En *La Santa Familia*, citado por Rubel, ob. cit., pág. XXIII.

(11) RUBEL, Ob. cit., pág. XXII.

(12) CALVEZ (J. Y.), *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, París, 1956, página 434.

(13) "Mientras que la obra de Marx y Engels, por muy revolucionaria que fuera era esencialmente económica, la aportación de Lenin, dejando a un lado su tesis sobre el imperialismo, es esencialmente política. Para él, *la revolución ya no tiene nada de espontánea*, se prepara como se prepara una guerra.": PIETTRE (A.), *Marx et marxisme*, PUF, París, 1962, pág. 102.

mática si, en el momento decisivo, falta la *iniciativa histórica* del proletariado" (14).

De todos los intentos de resolver esta antinomia probablemente sea el de Lukács el más profundo y el más en consonancia con el auténtico espíritu de Marx. Lukács pone de relieve el sentido dialéctico del marxismo y, después de hablar de la "interrelación esencial: la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso histórico", escribe: "Fatalismo y voluntarismo solo constituyen términos opuestos y mutuamente excluyentes para una consideración adialéctica y ahistórica. Desde el punto de vista dialéctico aparecen como polos mutua y necesariamente coordinados" (15). De esta manera se explica no solo la conciliación de la antinomia, sino también su misma existencia.

(14) RUBEL, Ob. cit., pág. XXV. Otro interesante intento de conciliación es el de Merleau Ponty. Este autor interpreta el marxismo originario en sentido "fatalista": "Admiramos a Engels cuando habla doctamente de la necesidad que absorbe los azares de la historia: ¿Cómo sabe él que la historia es y será racional, puesto que él no es teísta ni idealista? Lo propio del marxismo es invitarnos a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia". *Existencialismo y marxismo*, Edít. Deucalion, Buenos Aires, 1954, pág. 42. Merleau Ponty propone también, por cuenta propia, una interpretación libre del marxismo, en un sentido análogo al que hemos encontrado en Rosa de Luxemburgo "El hecho revolucionario sigue siendo contingente, la fecha de la revolución no está inscrita en ninguna parte, en ningún cielo metafísico. La descomposición del capitalismo puede conducir al mundo, no a la revolución sino al caos si los hombres no comprenden la situación y no quieren intervenir, como un parto puede terminar con la muerte de la madre y del niño si alguien no está allí para ayudar a la naturaleza". Id. pags. 41-42. En el ensayo sobre Thierry Maulnier afirma que "si se define resueltamente la alternativa de socialismo o caos, debemos elegir un socialismo proletario, no como una certeza de felicidad (no sabemos si la felicidad de cada país es compatible con la de los otros), sino como *otro porvenir* desconocido, al que es forzoso arrojarse bajo pena de muerte... ese desconocido sin ilusiones, completamente experimental y voluntario". (Id., págs. 124-25.)

(15) LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlín 1963. Rubel propone una solución, bastante ingeniosa del problema diciendo que "en tanto método de investigación objetiva, el materialismo histórico se dedica esencialmente al análisis de los hechos históricos de los que desprende con el máximo de precisión científica la conexión causal; en tanto doctrina ética apunta a formular los principios que deben guiar la acción de clase del proletariado con vistas a su liberación y a la constitución de una comunidad humana perfecta. Al *determinismo causal* que rige los fenómenos históricos del pasado, corresponde, en la esfera de los valores éticos, la *elección* de los *medios* inmediatos empleados con vistas de un fin lejano". Se trata de una especie de interpretación determinista del pasado y voluntarista del futuro. Esta solución que, a primera vista, tiene el aspecto de un expediente para salir del paso, no carece por completo de

2. *¿Positivismo?*—A veces se afirma que el marxismo es, en último término, positivismo y al que lo crea así le sorprenderá cómo los marxistas más recientes denuncian reiteradamente el “error positivista” (16). Nosotros pensamos que efectivamente el marxismo no es un positivismo, o que, al menos, no lo es íntegramente. Este problema está íntimamente relacionado con el que hemos tratado en el apartado anterior.

Para resolverlo conviene precisar en qué consiste el positivismo, un concepto bastante complejo, al que se llega por distintos caminos y que suele ser más bien objeto de “refutaciones” que de exposiciones objetivas. No obstante, parece posible señalar como característica común a todos los positivismos la siguiente: negación del carácter científico de los juicios de valor. Sólo los juicios de realidad pueden ser establecidos científicamente. Con esto no se niega que todo el mundo realice juicios de valor. Pero, para los positivistas, estos juicios son simplemente hechos, cuya existencia hay que admitir y explicar, pero que, en sí mismos, no tienen ningún fundamento autónomo. En el fondo, el positivismo termina por constituir una legitimación de lo dado: lo que existe, por el hecho de existir, tiene derecho a la existencia. La frase de Hegel “todo lo real es racional” puede servirnos para expresar esta idea. Poincaré dirá también que “la ciencia habla en indicativo, la moral en imperativo, luego no se puede extraer ésta de aquélla” (17).

sentido, pues, mientras la filosofía de la historia o la sociología no logren (cosa por lo menos improbable) predecir el futuro, éste está indeterminado (al menos para nuestro conocimiento, pues si hay “necesidad” nosotros no tenemos manera de conocerla) y hemos de obrar “como si” fuéramos libres. Gusdorf llega a una solución semejante, después de haber pasado revista al “determinismo” sociológico (que, en este punto, coincide con el marxismo): “estamos muy lejos aún de una auténtica ciencia de las costumbres. En efecto, los textos de Durkheim traducen una intención metafísica, la única capaz de darles un sentido. La ciencia social con la que sueña no pertenece al orden de las realidades actuales, sino al de las profecías. Supongamos que esta ciencia está acabada, dice aventurándose el filósofo... Pero esta suposición no tiene nada de positivo. En efecto, ninguna ciencia está “acabada” y la sociología, una de las llegadas en último lugar, menos aún que las demás... En cualquier caso tenemos que vivir y que tomar partido desde ahora antes de que hayan podido realizarse las profecías mesiánicas de Durkheim... No tenemos tiempo para esperar la autonomía prometida (por Durkheim) y aplazada hasta que se complete la ciencia”. *Traité de l'existence morale*, Colin, París, 1949, pág. 37.

(16) GARAUDY, *Ob. cit.*, pág. 93 y ss.

(17) Citada por GARAUDY, pág. 94. La obra de POLAK: *Zur Dialektik in der Staatslehre*, Akademie Verlag, Berlín, 1963, contiene una extensa crítica del posi-

Ahora bien: ¿es el marxismo un positivismo moral? No cabe duda de que en cierta medida lo es. Como hemos visto en 1), hay en el marxismo una vertiente determinista que explica las normas e instituciones, y también la ideología, en función de la infraestructura y que, por consiguiente, les niega toda validez autónoma. Según eso, no hay posibilidad de formular un sistema de juicios de valor que sirva como criterio de legitimación o de descalificación de la moralidad vigente y que tenga un fundamento en la razón o en la libertad humana, porque ese sistema sería a su vez una resultante de ciertos factores sociales de índole principalmente económica y, por tanto, ya no estaría basado en la libertad.

En este sentido, cabría decir que para el marxismo toda moral vigente se legitima por el mero hecho de existir y los cambios que se producen en ella no son resultado de factores extraños al proceso social, sino de factores internos, en definitiva del desarrollo del proceso mismo (18).

Pero ya hemos visto que el marxismo es la implicación dialéctica de un determinismo histórico-sociológico y un voluntarismo que reconoce la existencia de ideales morales no fundadas en factores infraestructurales, sino en la libertad del hombre. Partiendo de aquí, es posible fundamentar juicios de valor dotados de validez intrínseca que se “separan” de lo dado para legitimarlo o descalificarlo. Estos juicios de deber ser (sobre cuya naturaleza tampoco podemos extendernos mucho) son una expresión del poder del hombre para diferenciarse de la realidad natural y someterla a sus propios fines. En este sentido, el marxismo no es positivista. Reaparece aquí la misma dualidad interna que hemos visto en el apartado anterior.

3. *Moral sociológica.*—Este problema, de que ahora nos ocupamos, se relaciona también íntimamente con el tratado en los apartados anteriores. Entonces pretendíamos descubrir el fundamento de las ideologías morales, ahora se trata de analizar su cumplimiento por parte de los hombres, esto es, de la conducta moral práctica y no de la normatividad

tivismo desde un punto de vista marxista “ortodoxo”. V., sobre todo, el capítulo VII, “Dialektik und Positivismus in der Staats- und Rechtswissenschaft”, páginas 201- 306.

(18) Sólo en cierto sentido cabría aquí una postura antipositivista: afirmando que la moral “ascendente” actúa como patrón de crítica de la moral establecida. Pero, en último término, esa postura seguiría siendo positivista, pues la moral “ascendente” es, a su vez, un producto de las transformaciones producidas por la situación social.

moral. En este punto, como en aquél, aparecen dos concepciones contrapuestas: la voluntarista y la determinista.

Para la moral occidental tradicional, la perfección moral se logra por medio de un esfuerzo de la voluntad individual, por una acción del hombre sobre sí mismo. Este es el común denominador a todos los sistemas tradicionales, desde el aristotélico al kantiano.

Frente a esta corriente existe otra, de orientación determinista, para la que el hombre está condicionado por el medio social en que se encuentra situado. Desde esta perspectiva, el esfuerzo del hombre por lograr el "dominio de sí", la moderación de las pasiones, etc., está llamado al fracaso. Toda modificación del hombre es un resultado de la consiguiente modificación de la sociedad. Por eso la acción moral no debe dirigirse directamente a los individuos, sino a la sociedad, a las estructuras (19).

"No se necesita una gran perspicacia (escribe Marx) para captar el vínculo que une necesariamente el materialismo con el comunismo y el socialismo. Este vínculo se manifiesta en las tesis materialistas sobre el poder omnímodo de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las condiciones exteriores sobre los hombres... Si el hombre obtiene todo conocimiento, toda sensación, etc. del mundo sensible y de la experiencia de este mundo, importa organizar el mundo empírico de manera que el hombre pueda vivir en él humanamente y experimentar en él su propia humanidad... Si el hombre es libre, no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de revalorizar su verdadera individualidad, no se debe castigar el crimen en el individuo, sino destruir los centros antisociales del crimen y dar a cada uno el espacio social necesario para la expansión esencial de su vida, si el hombre está formado por las circunstancias conviene dar a las circunstancias una forma humana." (20).

Estas afirmaciones no dejan lugar a dudas, pero cabe preguntarse, no obstante, si Marx cree posible una acción directa del individuo sobre sí mismo, lo que haría posible (y necesaria) una moral puramente personal. *A priori* esta moral no es incompatible con la anterior, pues aunque se crea preponderante la acción del medio (y por tanto, la acción orientada a transformarlo), cabe admitir también lo siguiente:

a) Que la influencia del medio condiciona la conducta individual pero no la determina por completo. En este caso el individuo dispone de

(19) LECLERQ, en *Du droit naturel a la sociologie*, expone ampliamente esta postura. (Spes. París, 1960). Vid., especialmente, 2.^a parte, cap. III, págs. 85 y sigs.

(20) MARX (K.), *La Sagrada familia*, citada por Rubel, ob. cit., págs. 271-2.

cierto poder sobre sí mismo y, por lo tanto, puede perfeccionarse o degradarse libremente, dentro de ciertos límites; b) que, aun en el supuesto de que se admita teóricamente un determinismo total, no existe un poder político lo suficientemente "perfecto" para "construir" por piezas a los individuos y éstos han de hacer su vida por sí mismos, dentro de ciertos límites, actuando "como si" fueran libres. Pues, a la hora de actuar, de nada sirve saber que mis actos están determinados, si no sé el sentido preciso de esta determinación y si nadie adopta por mí mis propias decisiones.

Ahora bien, si tenemos en cuenta los textos de carácter voluntarista que hemos recogido en 1) y su visión del Estado en la etapa de transición de que hablaremos luego, hemos de atribuir a Marx cierto individualismo (21). Para Marx, las situaciones sociales condicionan tanto las ideologías como la praxis moral de los individuos, pero este condicionamiento no es absoluto ni total. Queda un margen de actuación a la libertad implicada dialécticamente con la necesidad (22).

Todo lo que llevamos dicho se refiere a las actuales condiciones sociales: es en el momento actual cuando el hombre es ya relativamente libre frente a las circunstancias. En el futuro esa libertad aumentará progresivamente hasta llegar a ser absoluta: "En la época actual, la supremacía de las condiciones exteriores sobre los individuos, el ahogo de la individualidad bajo el dominio del azar ha alcanzado su forma más aguda y más universal. Por consiguiente, los individuos se ven colocados hoy día ante una tarea bien determinada: su tarea consiste en poner en lugar de supremacía de las condiciones exteriores y del azar sobre los individuos, la supremacía de los individuos sobre el azar y las condiciones objetivas" (23). Una vez más, lo que Marx pretende es dar vida a uno de los ideales proclamados por la burguesía, pero (a su juicio) falseados por ella en la práctica.

4. *Moral eudemonista*.—Los marxistas actuales conceden una gran atención a uno de los representantes clásicos del pensamiento burgués:

(21) Los marxistas "ortodoxos" actuales silencian los aspectos "individualistas" del pensamiento de Marx. Es significativo que Duclos, al estudiar la Comuna critique las tendencias democráticas de los comuneros, considerándolas pequeño-burguesas. Lo curioso es que esta crítica parece aplicable a Marx, aunque el autor lo silencie. V. nuestra noticia de la obra de Duclos, *Himmels stürmer*, Dietz Verlag, Berlín, 1963, en el núm. 135-6 de la Revista de Estudios Políticos, págs. 303-04.

(22) V. nota 15.

(23) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, ob cit, pág. 207.

Kant. No rechazan todos los aspectos del kantismo, pero en éste a que ahora nos estamos refiriendo su oposición es terminante.

La moral kantiana es una moral del deber puro. Los imperativos de razón práctica merecen un respeto absoluto, se imponen por sí mismos con independencia de cualquier finalidad ulterior: la satisfacción de las necesidades materiales, el deseo de lograr un buen nombre, el afán de saber, etc. Esto significa que al hombre, si quiere obrar moralmente, no deben importarle las consecuencias prácticas de sus acciones (los sacrificios o las ventajas que le reporten), sino sólo el dictamen de su razón.

Kant ha llevado esto a sus consecuencias extremas. Así, por ejemplo, cuando afirma que “el hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. Ahora bien; la razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer—que ningún mandamiento consigue nunca anular—. De ahí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede probar” (24). En otros pasajes, Kant no lleva tan lejos su desprecio por la felicidad humana y llega a decir que es un deber ser feliz, pero cabe pensar que el deber y la felicidad, si no son para él radicalmente incompatibles, son al menos radicalmente distintos.

Con esto se opone Kant a una corriente de pensamiento entre cuyos representantes se encuentran Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Para esta corriente, el deber moral se define en gran medida en función de la felicidad: el hombre está constitutivamente vocado a ella. Según Aristóteles, “puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquel a que la política aspira y cual es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar

(24) KANT, Ob. cit., págs. 490-1.

bien es lo mismo que ser feliz" (25). Según esto, el bien o el mal siempre se dan en un contexto de antecedentes y de consecuentes. Una acción es buena o mala si, realizada en ciertas circunstancias, produce determinadas consecuencias. (Si este concepto del bien que lo pone en conexión con la felicidad, coexiste, dentro del pensamiento de estos autores, con el concepto del bien puro, es un problema en que no entramos ahora) (26).

El marxismo entronca, en este punto, con el eudemonismo clásico. Para Marx el carácter moral de una acción se define por la medida en que contribuya a la realización del hombre: "El *comunismo* como la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoalienación humana, significa la *apropiación* real de la naturaleza humana por y para el hombre, por tanto, el retorno del hombre a sí mismo, en tanto ser **social**, es decir, en tanto ser humano" (27).

Esta realización del hombre total, a que incesantemente se refieren los autores marxistas, es muy semejante a la felicidad de que habla Kant (satisfacción total de las necesidades y las inclinaciones). "El hombre se apropia su ser universal de manera universal (escribe Marx). Cada una de sus relaciones humanas con el mundo: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, la sensación, la voluntad, la acción, el amor; en resumen, todos los órganos de su individualidad y también los órganos que se presentan como órganos comunes, cada una de estas relaciones, decíamos, en su relación con el objeto, constituyen una apropiación de este último" (28).

Marx afirma que esta satisfacción de las necesidades, lograda por medio de la apropiación del objeto es imperfecta, dentro de la sociedad burguesa, y que el socialismo la transformará en un doble sentido: cuantitativa y cualitativamente.

Cuantitativamente la satisfacción será mayor, porque:

- a) Será extendida a todos los hombres, y
- b) ante cada hombre se abrirá un campo de acción ilimitado.

(25) ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, libro I, 4 (al comienzo).

(26) Una interesante investigación sobre el concepto de bien en Santo Tomás puede verse en REINER (H.), *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

(27) MARX (K.), *Manuscritos de 1844*, Editions sociales, París, 1962, III manuscrito, pág. 87.

(28) MARX (K.), *Id., id.*, III manuscrito, pág. 91.

Al suprimir la división del trabajo, que encadena al hombre a una tarea determinada, el socialismo hará posible la realización de todas sus posibilidades: "...La división del trabajo demuestra que... en tanto las actividades no son repartidas voluntariamente, sino de manera caótica, la actividad del hombre se convierte para él en un poder extraño, adverso, que lo subyuga, en vez de ser dominado por él. En realidad, desde que el trabajo comienza a ser repartido, cada uno tiene su esfera de acción determinada, exclusiva, que le viene impuesta y a la que no puede escapar. Es cazador, pescador, pastor o crítico y está obligado a seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida. Por el contrario, en la sociedad comunista, donde a nadie se le atribuye una esfera de actividad exclusiva, sino que cada uno puede darse una formación completa en cualquier terreno, es la sociedad la que regula la producción general. Esta me da, de esta manera, la posibilidad de hacer hoy esto, mañana aquello otro, de cazar por la mañana, de pescar por la tarde, de cuidar el ganado más tarde, de dedicarme a la crítica después de cenar a mi antojo, sin convertirme jamás en cazador, pescador, pastor o crítico" (29).

El socialismo traerá también un cambio *cualitativo* en la satisfacción de las necesidades. "Los sentidos del hombre social son *diferentes* de los del hombre no social. Sólo con el desarrollo de la riqueza material humana se crea y se desarrolla la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, el oído musical, el ojo sensible a la belleza de las formas, en resumen, gracias a esta riqueza material se *forman o se crean* los sentidos aptos para los goces humanos" (30).

Este hombre total, cuyas necesidades se amplían y refinan con el socialismo y cuya realización da sentido a toda la moral marxista,

(29) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 330.

(30) MARX (K.), *Manuscritos de 1844*, íd., íd., III manuscrito, pág. 93. Comentando estas ideas, escribe CALVEZ: "Suprimir la alineación, será también restaurar la necesidad de una naturaleza propia y concreta, volver a encontrar el vínculo que une la necesidad a su objeto. Pero, a través de la alineación, el hombre se ha cultivado y el mundo ha sido transformado; además, a través de la miseria común de los proletarios, ha nacido una sociedad fraternal y comunitaria. No volvemos a encontrar la necesidad bajo el mismo aspecto que en la primera fase de la relación inmediata con la naturaleza... La relación primera entre el hombre y la naturaleza se presenta bajo un nuevo aspecto. La necesidad se ha hecho universal, al igual que su objeto que se ha hecho también universal. Una revolución radical, advierte Marx, solo puede ser la revolución de las necesidades radicales... La nueva necesidad se extiende a todo el ser. Al mismo tiempo, en su aspecto *subjetivo*, está diferenciada al infinito." Ob. cit., pág. 389.

recuerda, formalmente al menos, al arquetipo moral aristotélico. Para Aristóteles, en la vida feliz entran la actividad teórica, la política, la satisfacción de las necesidades materiales y el placer sensible. Por consiguiente, el marxismo prolonga en este punto una de las grandes corrientes del pensamiento moral occidental, aunque se oponga al rigorismo pietista de Kant.

¿Pero no hay, acaso, algún elemento de una ética del deber puro, en la moral marxista? En un pasaje de la "Crítica de la Filosofía del Derecho", de Hegel, habla Marx del "imperativo categórico de abolir todas las condiciones sociales en que el hombre es un ser envilecido, sojuzgado, abandonado, despreciable", expresión de indudable filiación kantiana. Hay otras expresiones más reveladoras aún, como esta de la *Reinische Zeitung*: "La propia censura reconoce que no es un fin en sí misma, que no es un bien en sí, que por consiguiente, está fundada en el principio: el fin justifica los medios. Pero un fin que tiene necesidad de medios injustos no es un fin justo" (31). Estas expresiones apuntan a una moral del deber puro, pero no pasan de ser meros indicios que, por sí solos, no dan pie para atribuir a Marx una concepción de este tipo. Aquella absolutización de ciertos comportamientos, con independencia de la situación en que se producen y de las consecuencias que llevan consigo, no parece tener sitio en la obra de Marx. Para Marx hay un absoluto, pero ese absoluto es el resultado de la actividad humana: la imagen del hombre total que da sentido y justifica toda la praxis socialista: "El hombre es el ser supremo para el hombre" (32).

5. *Relativismo historicista*.—Las morales anteriores a Hegel concebían el orden moral, en sus primeros principios (y algunos también en sus últimas conclusiones), como absolutamente inmutable, válido para todas las épocas y lugares. Cicerón ha expresado muy gráficamente esta idea diciendo que "hay una ley verdadera, razón recta, conforme a la naturaleza, difundida en todos, constante, eterna... No es una en Roma y otra en Atenas; no es una hoy y otra mañana; sino ley única y eterna inmutable, será para todas las naciones y para todo tiempo" (33). Casi todos los grandes filósofos como Platón, Aristóteles,

(31) MARX (K.), Cit. por Rubel, ob. cit., pág. 15.

(32) MARX (K.), *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, cit. por Rubel, pág. 175.

(33) CICERON, *De republica*, Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart, 1952, lib. III, pág. 278.

Santo Tomás, Leibniz, Kant, etc., participan, en mayor o menor medida, en esta idea.

El marxismo no se opone radicalmente a esta concepción universalista del orden moral. Siguiendo a Hegel, que fue el primero en dar a la idea historicista un desarrollo filosófico importante, los marxistas piensan que todas las manifestaciones de la vida social, entre ellas la moral, dependen de la situación histórica en que se producen, que son, por lo tanto, pasajeras y válidas únicamente dentro de ciertos límites, pasados los cuales desaparecen y son sustituidas por otras, en un proceso nunca interrumpido. Tanto Marx como Engels trataron extensamente del problema (34).

Engels, sobre todo, se ocupó formalmente de él: "Nosotros rechazamos toda pretensión de imponernos cualquier dogmatismo moral como ley ética eterna, definitiva, inmutable en lo sucesivo, bajo el pretexto de que el mundo moral tiene también sus principios permanentes que están por encima de la historia y de las diferencias nacionales. Afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral del pasado es, en último análisis, el producto de la situación económica de la sociedad de su tiempo. Y como la sociedad ha evolucionado, hasta aquí, dentro de la oposición entre las clases, la moral ha sido constantemente una moral de clases... Una moral realmente humana, situada por encima de las oposiciones de clase y de su recuerdo no resulta realmente posible más que a cierto nivel de la sociedad, en el que no sólo se ha superado sino también olvidado, en la práctica de la vida, la oposición de las clases" (35). No obstante, Engels admite, como Marx, cierta comunidad entre las diversas morales: "En estadios de desarrollo económico semejantes, o casi semejantes, las teorías morales deben

(34) MARX (K.) y ENGELS (F.), *Manifiesto del partido comunista*, edición citada pág. 26: "¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambien también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?" No obstante, Marx y Engels afirman que, hasta el momento, todas las sociedades se han movido siempre dentro de una estructura clasista y de la explotación de una clase por otra, por lo que "no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas—formas de conciencia—, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición de los antagonismos de clases."

(35) ENGELS (F.), *Anti-Dühring*, Editions sociales, París, 1956, pág. 126.

concordar necesariamente más o menos. Desde el instante en que la propiedad privada de los objetos muebles se ha desarrollado, era preciso que todas las sociedades en que esta propiedad privada prevalecía tuvieran en común el mandamiento moral: "no robarás" (36).

Como vemos, el marxismo rechaza la existencia de normas absolutamente inmutables y universales, aunque reconoce la de ciertas normas y principios dotados de una estabilidad relativa (37).

No obstante, a pesar de la dura crítica a que somete a las morales presuntamente universales, vemos también cómo el marxismo es o pretende ser también, a su modo, una moral universal. Los marxistas piensan que esta moral universal no es posible a una sociedad escindida en oposiciones de clase, pues ninguna moral puede alzarse por encima de estas contradicciones y necesariamente se vincula a los intereses de uno de los bandos en lucha, pero sí la creen posible en el futuro, una vez superada la estructura clasista de la sociedad.

6. *Moral científica*.—Sumariamente podemos decir que el conocimiento filosófico se caracteriza por tres notas fundamentales: a) es un conocimiento racional, es decir, no basado en la experiencia; b) es, en mayor o menor medida, un conocimiento ideológico, esto es, sometido a la influencia de factores extraños al puro conocimiento: política, religión, intereses de los diferentes grupos sociales, etc., y c) no es universalmente válido.

El conocimiento científico se define, por oposición al filosófico, por otras tres notas: a) es un conocimiento empírico, esto es, basado en la experiencia y no en el puro proceso inmanente de la razón; b) es, en líneas generales, objetivo, esto es, impermeable al influjo de los intereses económicos, políticos, etc., y c) es universalmente válido, esto es, admisible por todos los hombres cualquiera que sea su situación social.

El marxismo se presenta a sí mismo como una ciencia. Que lo sea realmente es cosa discutible, pero de lo que no cabe duda es de que la *metodología* elaborada por Marx pretende situarse dentro del campo

(36) ENGELS (F.), *Id. íd.*

(37) En cualquier caso no parece fundada la crítica de Fougeyrollas (*El marxismo, verdad y mito*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1964, pág. 121) para el que "los glosadores salvaban la teoría del maestro declarando que hay determinados aspectos de la condición humana que son susceptibles de pertenecer a varias infraestructuras sucesivas y que, en estas condiciones, es inevitable que una serie de elementos ideológicos les correspondan y persistan a través de varias superestructuras". La teoría se encuentra ya en los fundadores y no es un añadido posterior.

científico más que del filosófico. Exponiendo esta metodología, dice Lefebvre: "Las ideas que uno se hace de las cosas: el mundo de las ideas no es más que el mundo real, *material*, expresado y *reflexionado* en la cabeza de los hombres, es decir, que son edificadas a partir de la práctica y del contacto activo con el mundo exterior... (38). El conocimiento... es un resultado del pensamiento, pero no es en absoluto una reconstrucción abstracta obtenida por un pensamiento que acumularía conceptos fuera de los hechos, de las experiencias, de los documentos" (39).

En Marx y en Engels encontramos constantes alusiones al carácter empírico de su metodología: "A medida que la historia marcha y que con ella la lucha del proletariado se dibuja más claramente (los teóricos), ya no tienen necesidad de buscar la ciencia en su espíritu, les basta con darse cuenta de lo que pasa ante sus ojos" (40).

Por otra parte, Marx ofreció un ejemplo del método aplicable a la economía política. Este método se reduce, en suma, al análisis, que descompone un aspecto de la realidad en sus componentes, hasta llegar "a las determinaciones más simples", y la síntesis, que recorre el camino inverso hasta llegar de nuevo a lo concreto, pero esta vez poseído no como "representación caótica del conjunto", sino "como

(38) LEFEBVRE (H.), *Le marxisme*, PUF, París, 1954, pág. 32.

(39) LEFEBVRE (H.), *Id.*, pág. 35.

(40) MARX (K.), *Miseria de la filosofía*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 272. En el *Manifiesto*, afirma también Marx que "las tesis teóricas de los comunistas no reposan en modo alguno sobre las ideas o los principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son más que la expresión general de las condiciones reales de las luchas de clases existentes, de un movimiento histórico que evoluciona ante nuestros ojos" *Manifiesto*, II: "Proletarios y comunistas", edic. cit., pág. 22. V. también la defensa del empirismo que hace Engels en el prólogo de la edición inglesa de su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en ob. cit., pág. 511 y ss.: "Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites que trazan las observaciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas originan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieren por su naturaleza de la realidad o de que entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos nos transmiten de él media una incompatibilidad innata" (pág. 514).

rica totalidad de determinaciones y relaciones numerosas" (41). Por eso "lo concreto es concreto, porque constituye la síntesis de numerosas determinaciones, por tanto, una unidad en la diversidad" (42). El recurso expreso a los procedimientos tradicionales del saber científico (análisis y síntesis) y todo el sentido general de las expresiones marxistas ponen de manifiesto el propósito de extraer nuestras ideas de la realidad, por medio de la experiencia, en vez de sacarlas *a priori* de nuestra cabeza.

No obstante, como Marx se refiere principalmente al campo económico, cabe preguntarse si aplica esto mismo a la ética, es decir, si cree también posible una ética basada en la experiencia. La respuesta debe ser afirmativa. "El marxismo afirma—escribe Lefebvre—que hoy es preciso crear una nueva ética, liberada de la ilusión moral y de la ilusión ideológica, que se niegue a poner valores fuera de lo real y que busque, por consiguiente, en lo real el fundamento de las valoraciones morales" (43). No obstante, debemos tener en cuenta que Marx no parece haber desarrollado suficientemente una metodología de este conocimiento moral basado en la experiencia.

También parece haber motivo para fundar en el marxismo originario una distinción entre juicios de realidad y de valor. Por esta razón, nos parece dudosamente marxista el intento de identificar ambas clases de juicios, como hacen algunos marxistas actuales. Lefebvre afirma, por ejemplo, que "la oposición y distinción de los "juicios de realidad" y "juicios de valores" es discutible siempre y en todos los terrenos. Estéticamente la obra más "bella" es la que arraiga más profundamente en lo real: la más emocionante, la que envuelve el contenido humano más vasto y le da la forma que este contenido exige. Éticamente, moralmente, ¿acaso no es el *Bien supremo* el mundo real que debemos dominar y poseer plenamente y nuestra propia vida real que debemos dilucidar, organizar, penetrar de razón y de universalidad? (44).

(41) MARX (K.), *Introducción inédita a la Contribución a la crítica de la economía política*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 65.

(42) MARX (K.), *Id.*, *id.*

(43) LEFEBVRE (H.), *Le marxisme*, pág. 53.

(44) LEFEBVRE (H.), *Logique formelle et logique dialectique*, cit. por Calvez, obra cit., págs. 435-6. El sentido de esas expresiones es un tanto ambiguo y no hay que descartar la hipótesis de que los marxistas actuales nieguen, sin más, toda especie de valor. La negación se refiere, quizá, a la filosofía idealista del valor que lo concibe como absoluto y trascendente. El problema de los valores en la ética marxista es uno de los más interesantes y merece un estudio detallado.

Creemos, no obstante, que esta identificación entre juicios de realidad y juicios de valor desemboca en la imposibilidad de fundar y mantener una moral. Se podrá afirmar que la separación entre la realidad y el valor no ha de ser absoluta y que, por tanto, sólo los valores *realizables* son auténticos valores; se podrá añadir, que los valores han de estar *fundados* en la realidad, en el sentido de que no han de ser ideales abstractos sino *exigidos* por la propia estructura de la realidad; se podrá decir que los valores han de estar *dirigidos* a la realidad, en cuanto que han de tender a corregirla o a mantenerla si se encuentra en un estado aceptable. Pero habrá que admitir al menos que los valores encierran un criterio de *selección* de la realidad, que sirve para *legitimar* ciertos aspectos de la misma, para *rechazar* otros y para *crear* nuevas realidades valiosas que no existían anteriormente. Ese criterio de selección, con arreglo al cual se injudicia la realidad es real a su vez, pero es un sector de la realidad que funciona como corrector de los demás sectores. Y ese canon selectivo ha de estar basado en la libertad humana que puede interrumpir el curso de los acontecimientos para desviarlo hacia los fines que ella misma se ha fijado. En la medida en que hay en el marxismo una veta "liberal", hay también base para fundamentar en él una teoría del valor (que Marx no ha desarrollado, ciertamente).

Por consiguiente, si hay en el marxismo originario una voluntad de fundamentar científicamente la moral, esto no significa que pretenda convertir la moral en puro objeto del análisis sociológico, al estilo positivista, sino que intenta obtener sus valoraciones morales a través de la experiencia y no del uso apriorístico de la razón.

7. *Moral política*.—Una concepción moral como la que acabamos de describir, desemboca siempre en una "moralización" de la política.

Para la primera de las dos concepciones morales a que nos referíamos en el apartado 3, que concibe el perfeccionamiento moral como resultado de un esfuerzo de la voluntad, encaminado a dominar las malas inclinaciones y a crear hábitos virtuosos, ese perfeccionamiento es asunto puramente individual: la perfección de cada individuo sólo depende de él mismo.

En cambio, para una moral que piense que el individuo se perfecciona a través del medio social, la acción política aparece como una necesidad ineludible. Cuando se trata de transformar las estructuras sociales (el Estado, la propiedad, la organización familiar, etc.), la acción indivi-

dual se muestra completamente ineficaz. La experiencia demuestra que esas transformaciones sólo se logran por medio de la acción conjunta y organizada: de la acción política. Por eso dice Marx que “la exigencia planteada por la situación actual no es... el “desarrollo del yo”—exigencia que todo individuo ha podido realizar hasta el presente por su cuenta...—; por el contrario, prescribe a los individuos liberarse de un modo muy preciso de la evolución. Esta tarea que nos viene prescrita por las condiciones actuales coincide con la tarea de dar a la sociedad una organización comunista” (46). Ya hemos visto cómo Marx habla también del imperativo categórico de la revolución.

8. *¿Liberalismo?*—Ahora bien, la expresión “dar a la sociedad una organización comunista” resulta demasiado inconcreta. ¿De qué se trata en realidad? Esto es: ¿cómo entiende Marx, en concreto, la acción revolucionaria? Para responder a esta pregunta hay que entrar en su filosofía política, cosa que no podemos hacer aquí. Hemos de limitarnos a unas breves observaciones:

Marx, y de modo más explícito Engels, habla de una etapa final en que el Estado habrá desaparecido. (El Estado es un instrumento en la lucha de clases; cuando la división de la sociedad en clases haya desaparecido, el Estado ya no tendrá razón de ser y se marchitará por sí solo) (47). Pero es claro que ni Marx, ni Engels, creen que esta etapa va a llegar de modo inmediato. En su opinión habrá un período de transición de mayor o menor duración, durante el cual, el Estado subsistirá y conservará algunos de los rasgos de la época anterior. Marx y Engels no siempre se expresaron extensamente sobre esta época de transición. No obstante, el “Manifiesto del Consejo general de la asociación internacional de los trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871” contiene indicaciones importantes sobre la organización del Estado en dicho período de transición (48). Este escrito, redactado personalmente por Marx, aprueba expresamente la organización democrática de la Comuna así como ciertos rasgos “liberales” de la

(46) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, pág. 267.

(47) Como es bien sabido, la famosa tesis de la desaparición del Estado está expuesta por Engels, de manera inequívoca en el *Anti-Dühring*, III parte, capítulo 11, pág. 319 de la ed. cit.

(48) Son muchos los autores que pueden citarse en apoyo de esta opinión. Véase, por ejemplo, LEFEBVRE, *Problemes actuels du marxisme*, pág. 81 y BUBER,

misma (más adelante precisaremos el sentido en que entendemos la expresión "liberal"). Veamos la descripción elogiosa que hace Marx de la organización democrática de la Comuna: "La comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento" (49). "En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el Parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica" (50).

En cuanto al "liberalismo" de la Comuna, la opinión de Marx es más matizada. Por de pronto hay que advertir que no emplea explícitamente esta expresión. Por otra parte, ni la Comuna adopta ni Marx podría aprobarla desde su punto de vista, una organización liberal clásica: abstención estatal ante "libre" juego de los individuos. La Comuna se opone (y Marx lo aprueba) a este liberalismo clásico. En efecto, en la organización comunal del Estado es planificador y las unidades de producción (cooperativas) no son individuales (como la empresa capitalista clásica que pertenece a un solo individuo o a un número reducido de ellos), sino comunitarias (pertenecientes a todos los trabajadores, en régimen de cooperativa). "La Comuna (escribe Marx), exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda la civilización. Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transfor

Caminos de utopía, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, cap. VII. páginas 112 y ss. La interpretación que Rubel hace de la filosofía política del marxismo es también "liberal".

(49) MARX (K.), *La guerra civil en Francia*, en "Obras escogidas", pág. 355.

(50) MARX (K.), *Id.*, pág. 357.

mando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. Pero ese es el comunismo, el "irrealizable" comunismo. Sin embargo, los individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe —y no son pocos— se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de substituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que el comunismo, comunismo "irrealizable"? (51). Por consiguiente, estas cooperativas, instrumentos de trabajo libre y asociado, como dice Marx, parece que han de conservar cierta autonomía en su funcionamiento dentro del plan, y, en todo caso, que han de estar administradas por los trabajadores en beneficio propio. Por tanto, los componentes de la cooperativa no son meros funcionarios del Estado, sino relativamente independientes de él. Este es un residuo del viejo liberalismo: el Estado no organiza y controla directamente *toda* la gestión de la producción; existe una zona reservada a los particulares en la que él no interviene. Ciertamente ya no se trata de individuos aislados, sino asociados en una comunidad de trabajo y por eso cabe decir que el individualismo ha desaparecido, en este caso. Pero el principio de la autonomía frente al Estado no está necesariamenet unido al individualismo, aunque históricamente lo haya estado. El "liberalismo" a que nos referimos aquí consiste en el reconocimiento de cierta autonomía a las comunidades de trabajo. La intervención estatal ha crecido enormemente, pero sigue teniendo aún ciertos límites, no ha absorbido por completo todas las actividades sociales. Dentro de este sistema hay margen para hablar de cierta forma de propiedad, que ya no es individual, sino social, sin dejar por eso de ser *privada*.

En relación con las anteriores palabras hay que poner otras, del mismo escrito, en las que Marx habla con elogio de las iniciativas de la Comuna conducentes a limitar el crecimiento del Estado y, por tanto, su poder: "En el breve esbozo de organización nacional que la

(51) MARX (K.), *Id.*, pág. 358.

Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país y que, en los distritos rurales, el ejército permanente habría de ser reemplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las Comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados, de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. *Las pocas, pero importantes funciones* que aún quedaban para un gobierno central, no se suprimirían, como se ha dicho, falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al *destruir el Poder del Estado*, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no será más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal, *habían de ser amputados*, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servicios responsables de esta sociedad" (52). Líneas más abajo, Marx escribe estas palabras que, desgajándolas del contexto, podrían suscribir un liberal: "El régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento" (53).

Algo más adelante, escribe también: "La Comuna convirtió en una realidad ese lema de todas las revoluciones burguesas, que es "un gobierno barato", al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado" (54).

Aunque la Comuna constituye una forma de Estado radicalmente distinta de la del Estado burgués (como el propio Marx subraya incessantemente) cabe reconocer en ella bajo una nueva forma, *ciertos ras-*

(52) MARX (K.), Id., págs. 356-7.

(53) MARX (K.), Id., pág. 357.

(54) MARX (K.), Id., pág. 357. —

gos del antiguo ideal del liberalismo: el intento de limitar y reducir el poder del Estado, transfiriendo a la sociedad la mayor parte de sus funciones.

El ideal expresado por Marx en estas líneas parece ser el de un socialismo de *signo no colectivista*: planificación central y democrática de la economía, autonomía y socialización de las empresas, elección democrática de los gobernantes en una sociedad sin clases y reducción al mínimo indispensable de las funciones del gobierno, desplazándolas hacia la sociedad. Yugoslavia y los países escandinavos se acercan en algunos aspectos a este modelo (55).

9. *Moral humanista*.—La conocida afirmación de que el marxismo es un humanismo, significa dos cosas: que la moral debe estar al servicio del hombre (de *todo* el hombre y de *todos* los hombres) y que el origen de la moralidad está en el hombre mismo. Ocupémonos con algún detalle de este segundo aspecto puesto que del primero ya lo hemos hecho en apartados anteriores.

Que la moral es una creación del hombre quiere decir que éste no la recibe de Dios, ni la encuentra "inscrita" en la naturaleza, pues entonces, la moral le sería extraña y él habría de limitarse a recibirla pasivamente. Para el marxismo, el hombre crea su moral, pero esta creación no es arbitraria, como lo sería por ejemplo para el existencialismo del Sartre de la primera época.

Por de pronto, la *estructura* de la moral depende de relaciones sociales que existen con independencia del hombre y que, aunque no contienen en sí mismas la moralidad plenamente desarrollada, constituyen una realidad objetiva a la que la moral debe corresponder. La creación humana se mide, en último término, por este rasero y esto le da un carácter objetivo.

En cuanto a su *origen*, la moral, tal como la ve el marxismo, tampoco es arbitraria. Depende de la situación social de los hombres que la crean. "Desde el momento (escribe Engels) en que vemos que las tres clases de la sociedad moderna: la aristocracia feudal, la burguesía y el proletariado tiene cada una su moral particular, hemos de sacar la conclusión de que, consciente o inconscientemente, los hombres

(55) Las páginas sobre la Comuna, que acabamos de citar, no reflejan de modo completo el pensamiento de Marx sobre el Estado. Como todo pensador, Marx experimentó una evolución a lo largo de su vida (Lefebvre, y con mayor detalle aún Buber, exponen esta evolución); pero si revelan la existencia de facetas "liberales" en el pensamiento de Marx.

extraen, en último término, sus concepciones morales de las relaciones prácticas en que se funda su situación de clase, de las relaciones económicas dentro de las cuales producen y cambian" (56). La moral es un elemento de la superestructura que se eleva sobre la infraestructura económica, y guarda a la vez cierta independencia respecto de ella. "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia, es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan, las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada la batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas, ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico" (57).

Esta dependencia de la moral respecto de la praxis económica, plantea sin duda serios problemas al marxismo. Por de pronto cabe preguntarse si, pese a toda la crítica de las ideologías que lleva a cabo, no es el marxismo también una ideología, puesto que a su vez depende de las condiciones de vida y de los intereses de una clase social. Lefebvre se pregunta, por ejemplo: "¿qué es el marxismo? ¿Una superestructura? ¿Una ideología? (la ideología del proletariado), o bien una ciencia? En caso afirmativo, ¿cómo ha podido esta ciencia desembarazarse de la ideología? A falta de una respuesta precisa, el marxís-

(56) ENGELS (F.), Ob. cit., págs. 125-6.

(57) ENGELS (F.), *Carta a J. Bloch*, Londres, 21-22 de septiembre de 1890. en "Obras escogidas", pág. 772.

(58) LEFEBVRE (H.), *Problemes actuels du marxisme*, pág. 87.

mo queda "en el aire", como una ideología entre otras, o como teoría científica que se distingue mal de las demás teorías" (58).

Por otra parte, si la moral depende, en su origen y en su estructura, de las condiciones de vida y éstas, a su vez, le son dadas al hombre, cabe preguntarse a qué queda reducida la "creación" de la moral por el hombre (59). ¿Es el hombre algo más que un mero eslabón en la cadena de la necesidad? Como se ve, el problema de la libertad aparece en todos los niveles del pensamiento marxista.

Con toda la problematicidad que comporta, es lo cierto que para Marx, en la praxis inmediata está el fundamento último de toda moral. Como dice en la octava tesis sobre Feuerbach: "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que arrastra la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la inteligencia de esta práctica" (60).

Es este punto de vista, que constituye uno de los aspectos más característicos del marxismo, el que está en la base de todos los aspectos parciales de la moral que hemos venido analizando y el que en cierto modo constituye su unidad última.

II

¿En qué medida ha sido fiel Garaudy a la inspiración de Marx? Suele decirse que los discípulos han desvirtuado la obra del maestro, pero no siempre se desciende a precisar con detalle esta afirmación. En lo que sigue vamos a intentar determinar este punto.

1. *Del determinismo histórico al voluntarismo.*—En Marx el determinismo predomina en cierto modo sobre el voluntarismo. En Garaudy sucede lo contrario.

Por de pronto nos encontramos, en su obra, con una serie de afirmaciones marcadamente voluntaristas: "Esta parte de la naturaleza (el hombre) tiene la propiedad (cuya génesis estudiaremos más adelante) de reflejar el todo y organizarlo según sus exigencias" (61). "Con

(59) Veremos más adelante cómo Garaudy acentúa, con mayor fuerza que Marx, el papel de la libertad creadora.

(60) MARX (K.), *Tesis sobre Feuerbach*, VIII, en "Obras escogidas", pág. 714. Véase también el excelente comentario de Calvez a la tesis, en ob. cit., pág. 148.

(61) GARAUDY, Ob. cit., pág. 100

(62) GARAUDY, Id., pág. 104.

el trabajo, es decir, con la transformación consciente de la naturaleza, el hombre ha nacido" (62). "Con la finalidad consciente una nueva etapa, cualitativamente diferente de las precedentes, ha comenzado en la historia general de la naturaleza. El hombre no se contenta con utilizar la naturaleza: la domina" (63), etc.

Pero Garaudy se plantea también, formalmente, el problema del determinismo histórico, al tratar del triunfo *necesario* del socialismo. Ya hemos visto cómo otros autores pretendían conciliar determinismo y voluntarismo, *en cada momento* del devenir histórico. Su opinión puede sintetizarse así: el devenir histórico es, *a la vez*, un producto de la necesidad y de la libertad humana. Para Garaudy el determinismo y el voluntarismo pertenecen a *dos distintas etapas* del devenir. Su opinión puede resumirse así: el desarrollo de la historia es necesario hasta el nacimiento del socialismo; a partir de este momento comienza el reinado de la libertad: "...una necesidad puramente externa, la del mundo alienado, en que el hombre no es más que un eslabón en el encadenamiento de las cosas y de los acontecimientos, en que la historia humana se ha vuelto semejante a la historia natural. Esta necesidad preside, por ejemplo, el desarrollo del capitalismo, de un régimen en el que, teniendo los hombres el estatuto de las cosas, a causa de las alienaciones que derivan de la propiedad privada de los medios de producción, el hombre es *objeto* de la historia. La depauperación de la clase obrera en régimen capitalista es una necesidad de este orden. Cuando, por el contrario, hablamos de la llegada *necesaria* del socialismo, esta necesidad es más profunda; no se trata de la necesidad *externa* del desarrollo de un sistema del que el hombre, tratado como una cosa, está ausente, sino de la necesidad *interna* en la que el hombre forma parte de los datos del problema; la victoria del socialismo no llegará por sí sola, por una especie de necesidad de las cosas, como si la clase obrera fuera empujada únicamente por la fuerza de inercia de los mecanismos del capital... Entre las dos (necesidades) hay toda la diferencia que separa una evolución mecánica de la historia de un progreso dialéctico. La primera tiene lugar sin mí, la segunda requiere mi participación (64)... En el tránsito de una a otra el papel del factor subjetivo, de la conciencia no deja de crecer.

(63) GARAUDY, Id., pág. 106.

(64) GARAUDY, Id., págs. 157-8.

El hombre, que es primeramente *objeto* de la historia, se convierte en *sujeto* de la historia. En el primer caso tiene un estatuto próximo del de las cosas, en el segundo obra según un plan consciente, con pleno conocimiento de causa" (65).

Esta acentuación del voluntarismo tiene como consecuencia la afirmación de una moralidad autónoma, esto es, *basada en la libertad humana*. El propio autor extrae conscientemente esta consecuencia al hacer la crítica del positivismo y de la separación "artificial" entre juicio de realidad y juicio de valor (66).

2. *¿Del relativismo al dogmatismo?*—Garaudy afirma reiteradamente que "en toda sociedad dividida en clases, toda moral es una mo-

(65) GARAUDY, Id., pág. 159.

(66) GARAUDY se opone "a las concepciones positivistas, que reducen el marxismo a un sociologismo vulgar. Es un error creer que el marxismo se contenta con constatar el antagonismo de clases y con prever en qué sentido se resolverá el conflicto de las fuerzas. Ese fue el error fundamental de Kautsky en su libro *Ética y concepción materialista de la historia*, ob. cit., pág. 93.

A diferencia de esta crítica al positivismo, que acabamos de ver, la que Garaudy hace de la distinción "artificial" entre juicio de realidad y juicio de valor no es tan clara: "Para un marxista—escribe Garaudy—, como para Spinoza, el conocimiento científico y filosófico más completo es la misma cosa que el juicio y la acción moral. De esta forma se sobrepasa la artificial oposición positivista entre ciencia y moral, entre juicio de realidad y juicio de valor. La toma de conciencia de la totalidad de la historia humana, se identifica con el acto por el cual se asume la tarea de acabarla, junto con la voluntad de someter la historia a una finalidad plenamente humana y de poner una parte de sí mismo en esta creación continuada y consciente del hombre por el hombre" (ob. cit., pág. 164).

Lo que Garaudy parece rechazar aquí no es el juicio de valor, sino más, sino su "separación" del juicio de realidad, aunque hay que reconocer que este punto no está claramente expresado ni suficientemente desarrollado. Ya hemos dicho más arriba que a nuestro juicio, una teoría de los juicios de valor, *siempre que no sea idealista*, no sólo es compatible con el pensamiento de Marx, sino que está implícitamente reclamada por él. Algunas críticas del marxismo confirman, indirectamente, esta afirmación. Así, por ejemplo, cuando Berdiaev escribe: "El marxismo es una filosofía de la dicha y no una filosofía de los valores. Con los marxistas no es posible hablar de la jerarquía de los valores, pues empiezan por no plantearse el problema de los valores en sí. Para ellos tan sólo existen la necesidad, la utilidad, la felicidad" (cit. por CHAMBRE, *El marxismo en la Unión Soviética*, Tecnos, Madrid, 1960, pág. 228), está reconociendo que el marxismo admite ciertos valores. ¿Qué otra cosa son la utilidad y la felicidad? La afirmación de que el marxismo no es una filosofía de los valores hay que entenderla entonces en el sentido de que no es una filosofía *idealista* de los valores, como sería, por ejemplo, la de Max Scheler, pero no en el de que rechaza pura y simplemente todo valor.

ral de clase". Ya hemos encontrado expresiones semejantes en Marx y en Engels. Desde este punto de vista no cabe afirmar la superioridad *moral* de ninguna de ellas sobre las demás. A lo más que podemos llegar es a decir (como Engels) que la moral proletaria "es la que posee mayor número de elementos capaces de perdurar" (67). Esta es una perspectiva filosófico-histórica o, si se prefiere, sociológica, que considera a toda moral como resultado *particular* de los fines también *particulares* perseguidos por cada clase social y que, en consecuencia, niega la existencia de fines y normas universales.

No obstante, hay en la obra de Garaudy multitud de expresiones que afirman la superioridad intrínseca de la moral socialista sobre las demás morales. Citaremos una de las más expresivas: "Con el poder atómico, los Estados Unidos de América ha fabricado la primera *bomba* atómica. Con el poder atómico, la Unión Soviética construye la primera *central* atómica. Dos mundos. Dos morales. La significación humana, humanista, de la técnica, es profundamente diferente en los dos regímenes, ya se trate de la energía o de la automatización" (68).

Ahora bien, desde el momento en que se proclama la superioridad intrínseca de una moral de clase sobre otras, se están trascendiendo los límites de la moral clasista para reconocer, implícitamente, la existencia de principios y valores válidos para todas las clases, es decir, universales. Quien proclama, por ejemplo, la superioridad del humanismo burgués sobre el socialista, o viceversa, reconoce que hay un humanismo que trasciende a los anteriores y que ambos aspiran realizar. De otro modo falta un término de comparación entre las morales y no salimos del relativismo.

Es probable que haya textos en Marx y en Engels de mat'z "universalista", pero parece indudable que ese universalismo está mucho más acentuado en la obra de Garaudy. No obstante, para juzgar este punto con imparcialidad hay que tener presente lo siguiente: según Engels, la moral será universal cuando hayan desaparecido las clases y Garaudy puede apoyarse en ello para afirmar que, puesto que en la Unión Soviética esto ya ha tenido lugar, se han cumplido las condiciones sociales exigidas para que la moral sea por primera vez universal, esto es: responda a las aspiraciones e intereses de toda la sociedad. Esto será discutible empíricamente, pero no cabe duda de que es "marxis-

(67) ENGELS (F.), Ob. cit., págs. 125-26.

(68) Ob. cit., pág. 190.

ta", en el sentido más genuino de la expresión. Así, pues, es dudoso que Garaudy, en este punto concreto, haya abandonado la doctrina de su maestro. (Téngase bien en cuenta que lo que nos interesa ahora no es juzgar de la veracidad o falsedad intrínseca de la moral de Garaudy, sino de su fidelidad, o infidelidad, al marxismo originario.)

3. *De la ciencia a la ideología.*—Ya hemos visto que para que un saber social pueda ser considerado como *científico* ha de cumplir por lo menos las siguientes condiciones: a) objetividad; b) validez universal, y c) empirismo.

Es evidente que en el ámbito de las "ciencias" sociales no existe ningún saber que se ajuste plenamente a esas tres características. Esto es probablemente más cierto en lo que se refiere a la moral cuyo propósito es, justamente, el formular propuestas de acción práctica basadas en juicios de valor. Es, desde luego, problemático que sea posible establecer juicios de valor objetivos y universalizables, fundados en la experiencia.

Pero en la objetividad, como en todo, hay grados y no cabe duda de que el marxismo originario (y, por tanto también su moral) es bastante más objetivo que el de Garaudy. Entre uno y otro existe una diferencia fundamental: para el primero la moral es un producto espontáneo del proletariado; para el segundo es obra del partido comunista: "Respecto de la clase obrera esta tarea (la educación moral) es asumida por el socialismo científico y por el partido que le aporta esta ciencia" (69) Es evidente que un "saber" sometido al control directo de un partido político no puede escapar a la influencia de los intereses políticos y por tanto no puede constituirse en "ciencia".

La consideración de la realidad soviética ilustra bien claramente lo que acabamos de decir. Según el propio Garaudy reconoce (a nuestro juicio, con razón), la moral ha de apoyarse en el conocimiento científico de la realidad (70). Pero en Rusia la sociología no está admitida como ciencia "oficial" y la imagen de la sociedad rusa está

(69) Ob. cit., pág. 161.

(70) Ob. cit., pág. 67: "Si, en general, las clases dominantes vinculan la moral y la religión (o el idealismo que es casi siempre una forma laizada de la concepción religiosa del mundo), las clases oprimidas, luchando por la liberación, se apoyan a menudo en una concepción materialista de la moral, vinculando a menudo en una concepción materialista de la moral, vinculando esta última a la ciencia". V. también pág. 97: "Sólo el conocimiento científico del hombre en su realidad concreta, en toda sus dimensiones, a la vez como ser que forma parte de la naturaleza y como ser integrante histórico, dará un fundamento a la moral".

condicionada políticamente. Es fácil ver que sobre esta base "politicizada" no es posible construir una moral científica.

Es también evidente que cuando la imagen de la realidad social es elaborada directamente por un conjunto de individuos, al margen de cualquier ingerencia política, se elimina un importante factor de deformación ideológica. Esto es lo que Marx proponía y lo que él mismo realizó en alguna medida. Marx no era hombre de partido, ni estaba sometido a disciplina de ninguna clase y poseía en alto grado las características del hombre de ciencia.

Cierto que hay otros factores de deformación ideológica, además de la política, y que es probable que Marx haya sufrido su influencia. Parece tener razón Feougeyrolas cuando escribe que "a pesar de los descubrimientos científicos de Marx en materia de sociología, de economía política y de historia, creemos que no consiguió crear un socialismo científico" (71). Pero, a pesar de todo, no cabe duda de que Garaudy, al preconizar el control político del partido, ha reforzado (al menos en teoría) el carácter ideológico del socialismo "científico". El mismo autor parece tener conciencia de esta contradicción cuando escribe que "el socialismo científico es una ideología" (72). ¿Es posible concebir una ciencia ideológica o una ideología científica?

4. *De la moralización de la política a la politización de la moral.*— Casi todos los grandes pensadores han intuido la estrecha relación en que se encuentran la moral y la política. Unos trataban simplemente de moralizar la actividad del hombre político, considerada como "profesión" u "oficio". Lo que perseguían era el perfeccionamiento individual de cierto tipo de hombres: los políticos. Otros percibían claramente que las posibilidades de dirección y control de la existencia humana, poseídas por el Estado podían ser puestas al servicio de la moral: que el Estado, con sus "premios" y sus "castigos" podía reprimir el vicio y favorecer la virtud.

El desarrollo de la sociología aportó un nuevo descubrimiento que vino a reforzar la conexión entre la moral y la política: el condicionamiento de la conducta individual por las estructuras sociales. Si el hombre está condicionado por el "ambiente", para transformar aquél en el sentido propuesto por la moral, será preciso transformar previamente este último. De esta manera la acción simplemente coactiva del

(71) Ob. cit., págs. 145-46.

(72) GARAUDY, Ob. cit., pág. 161.

Estado se completa con una acción "estructural" más eficaz aún que la anterior.

Ya hemos visto cómo Marx afirmó claramente la influencia del medio en el individuo y propuso una acción política, encaminada a conquistar el Estado para, desde él, transformar el medio. Pero para Marx, la orientación moral de la acción estatal le venía al Estado de fuera, le era dictada por el proletariado consciente de su misión histórica. El Estado era, para Marx, un instrumento al servicio de la moral.

En Garaudy esta relación se invierte. La moral es una creación del Estado, un instrumento en sus manos. Además de las expresiones que hemos recogido en el apartado anterior (que pueden aducirse también aquí), encontramos las siguientes: "La colectividad defiende a cada individuo y le asegura las condiciones de desarrollo más favorables (73). La verdadera pedagogía es la que refleja la pedagogía de toda nuestra sociedad, lo que nuestro partido exige del hombre y de la colectividad (74). La colectividad es el educador del individuo" (75). Estas frases son del gran pedagogo soviético Makarenko. Garaudy afirma también que el individuo está obligado a colaborar en la acción pedagógica del Estado: "El segundo rasgo moral de este hombre comunista es el sentimiento personal de su responsabilidad ante el destino de todos (76). Mi vida no tiene sentido más que si encarna una idea y si esta idea es un elemento activo del devenir total del mundo del hombre (77). La moral, las relaciones entre los hombres, no son las mismas en una sociedad fundada sobre el provecho individual que en una sociedad fundada sobre la entrega a la colectividad" (78).

Según esto, no queda margen alguno para una moralidad individual, independiente del Estado. El *way of life* es decidido desde el poder.

5. *Del "liberalismo" al colectivismo.*—Hemos visto que Marx incorporaba algunos elementos del liberalismo burgués, depurado por la revolución socialista, de su carácter clasista. Después de lo que llevamos dicho acerca de Garaudy, es fácil ver que ese individualismo ha

(73) Id., pág. 212.

(74) Id., pág. 213.

(75) Id., pág. 214.

(76) Id., pág. 206.

(77) Id., pág. 207.

(78) Id., pág. 196.

desaparecido por completo de la moral comunista en su formulación actual. La democracia socialista preconizada por Marx ha dejado paso a una organización colectivista del Estado dentro del cual los individuos no tienen derecho ni a participar en las decisiones ni a criticarlas libremente.

* * *

Después de lo dicho, también es fácil ver en qué medida la moral comunista de Garaudy modifica la de Marx:

Marx redujo por una parte el papel de la libertad humana, al implicarla con una concepción determinista del devenir histórico; por otra parte, lo destacó pues, reconoció el derecho de todo individuo a establecer por sí mismo su propia moralidad y a mantenerla *frente* al Estado y *dentro* del Estado.

Garaudy procede en sentido inverso: por una parte destaca la autonomía moral del hombre al rechazar una concepción determinista de la historia (a partir del triunfo del socialismo) y proclamar el papel de la libertad creadora del hombre; por otra parte, reduce el papel de la libertad al formular una concepción moral colectivista, que niega el

(79) GARAUDY no se limitaba a preconizar la entrega del individuo a la colectividad; preconiza también la entrega a los otros hombres, en tanto individuos: "en régimen socialista el amor no es solamente una ley moral, sino también una ley objetiva" (pág. 196). V. también textos análogos en la pág. 195, donde llega a emplear el término "altruismo". No parece que Marx haya desarrollado especialmente este problema, aunque se encuentren en su obra varias referencias a él. Véase, por ejemplo, *La ideología alemana*: "Los comunistas no preconizan el egoísmo contra el altruismo, ni el altruismo contra el egoísmo. Desde el punto de vista teórico, no conciben esta antinomia bajo ninguna de sus formas, ni sentimental, ni teológica, ni ideológica; por el contrario, demuestran el fundamento material cuya desaparición provoca automáticamente la de la antinomia mencionada". (Cit. por Rubel, pág. 41.)

El párrafo anterior es claro, pero deja en suspenso la siguiente cuestión que es la verdaderamente importante, por el momento: ¿Qué habrá de hacer cada hombre ahora, cuando aún no han desaparecido las contradicciones sociales, ni la escasez? ¿Deberá entregarse a los demás? ¿Deberá pensar en sí mismo? Por muy importante que sea esta cuestión no es posible entrar en ella ahora, pues, aparte de que los textos de Marx son escasos (lo que obligaría a tomar como base para resolverlo, todo el contexto de la filosofía moral de Marx); faltan (incomprendiblemente, a nuestro entender) estudios especiales sobre el problema dentro de la marxología occidental. Tal como están las cosas, parece fundada la presunción de que el altruismo total no corresponde al verdadero espíritu del marxismo. Lefebvre critica el "moralismo" de la época stalinista, que preconizaba la entrega total del individuo (ob. cit., págs. 34-35).

derecho de todo individuo a decidir por su propio camino, encomendando esa misión al Estado (79).

En el marxismo originario hay menos sitio para una moral, pero, en la medida en que hay alguno, esa moral tiene rasgos "liberales" (80). En Garaudy el papel de la moral es muy grande, pero la libertad de que habla no es del individuo sino del Estado. Si queremos expresarlo en una fórmula diremos que la moral marxista es sociológico-individualista, mientras que la de Garaudy es voluntarista-colectivista. La moral de Marx es la moral del proletariado. La de Garaudy la moral del partido.

MORAL COMUNISTA Y MORAL OCCIDENTAL.

Al separarse de la marxista, la moral comunista se separaba también de la occidental. Marx vendría a representar un puente entre ambas y posiblemente se encontrara más cerca de la primera que de la segunda. Se ha dicho muchas veces que Marx pretendió realizar los ideales de la burguesía liberándolos de su sentido clasista.

(80) El lector habrá notado fácilmente que para realizar nuestro estudio nos hemos atendido sobre todo a los supuestos teóricos de Marx, más que a sus afirmaciones expresas sobre la moral. El P. Chambre recoge varias alusiones de Marx a la moral en general, en las que se pone de manifiesto una actitud francamente escéptica. Así, por ejemplo, a propósito del proyecto para la dirección inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx escribía a Engels diciéndole que "se vio obligado a reproducir en el *preámbulo* de los estatutos dos frases que contenían las palabras *duty* y *right, truth, morality and justice*; pero están colocadas de tal manera que no harán mucho daño". (Cit. por Chambre en *El marxismo en la Unión Soviética*, pág. 223.) El propio Chambre escribe que "a pesar de que Marx fue personalmente un hombre de alta categoría moral, que no transigía en este punto (dando numerosos ejemplos de ello durante su vida), no parece haberle dado una gran importancia a la moral, tanto teórica como práctica, en su concepción de la praxis revolucionaria" (íd., íd.). No cabe duda de que el "tono" de la obra de Marx se más del sociólogo que del moralista, aun cuando en sus supuestos teóricos y en muchas de sus afirmaciones concretas haya desarrollado también una moral (tomada en su conjunto) está implicada en una relación dialéctica necesidad-libertad que está a la base del marxismo.

Un estudio sobre el problema de la posibilidad de una ética dentro del marxismo puede verse en la obra de Eugene Kamenka *The ethical foundations of Marxism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962, que solo conocemos a través de la recensión publicada en el "Archiv für Rechts und Sozialphilosophie", volumen 1964 I/1.

Para precisar el sentido de la anterior afirmación será conveniente recordar las características esenciales de la moral occidental, aunque sea de manera muy breve (un estudio más detenido de esta cuestión exigiría un trabajo aparte, que aquí no podemos abordar): probablemente el rasgo común de todas ellas sea lo que Kant ha llamado "autonomía de la voluntad". Esta autonomía significa tres cosas: a) independencia del individuo frente al medio social o desarrollo histórico; b) independencia frente al Estado, y c) positivamente, afirmación de la libertad humana.

Según esto, la moral occidental es una moral personalista, que coloca en el centro de la vida moral a la libertad humana y que, por consiguiente, considera que la moral es una "creación" libre del hombre. Incluso quienes ponen en Dios el fundamento último de los valores y principios morales, no renuncian a la intervención de la libertad humana, más bien la están reclamando: una moral "impuesta" mecánicamente al individuo por la Divinidad no sería una auténtica moral. Toda moral ha de incluir un momento de "incorporación" personal, de aceptación libre por parte del hombre y esta aceptación no se refiere únicamente al cumplimiento de la moral, sino también a la adopción del criterio moral mismo. De aquí se derivan las demás características de la moral occidental: humanismo espiritualista, apertura a la religión, etc.

Naturalmente, el grado de afirmación de la libertad humana no es idéntico en todas las morales occidentales. Para referirnos únicamente a nuestra época: hay una enorme diferencia entre la moral existencialista del primer Sartre, que constituye una afirmación extrema de la libertad (frente a todo condicionamiento social, frente a Dios, frente a toda normatividad objetiva) y la moral del Leclercq de *Du droit naturel a la sociologie*, muy vecina de una moral sociológica como la de Durkheim (esta última se encontraría metodológicamente bastante cerca de la moral comunista).

Frente a la moral occidental, la moral comunista de Garaudy constituye una negación de la autonomía moral del individuo, es una moral "sociológica", heterónoma. Para Garaudy, el individuo recibe su moral de la sociedad (de su clase social) y del Estado.

Indicios de liberalización.—No obstante, hay algunas indicaciones de la obra de Garaudy que permiten hablar de cierta "apertura" de la moral comunista.

a) Hemos dicho que Garaudy no reconoce ningún derecho a la libertad de investigación, pero hay algunas expresiones en su obra

que, sin modificar en lo fundamental esta actitud, revelan una nueva postura: "el marxismo se empobrecería si Platón o San Agustín, si Pascal o Kafka nos fueran extraños" (81). Es sabido que Kafka ha estado prohibido hasta hace poco en los países del bloque comunista y su "rehabilitación" es signo de cierta liberalización. Ciertamente que todas las liberalizaciones que se producen en los regímenes dictatoriales tienen un carácter ambiguo, pues, al hacer más tolerable la dictadura, la refuerzan, y disminuyen el poder de las fuerzas de "oposición". Pero, con todo, la liberalización sienta un precedente y señala una tendencia irreversible.

b) En otros lugares de la obra aparecen también referencias elogiosas al desarrollo del espíritu crítico en la Unión Soviética. Prescindiendo de si las afirmaciones de Garaudy responden o no a la realidad, es indudable que constituyen un reconocimiento expreso de aquel valor: "Lo que se ha llamado en otro tiempo *stakhanovismo* y todas las fórmulas ulteriores de emulación socialista en el trabajo, tienden a suscitar y a favorecer, no una aceleración máxima de las cadencias del trabajo, ni siquiera una fuerza física o una habilidad manual superiores, sino un esfuerzo de iniciativa, de creación. Se trata de suscitar innovadores, inventores, es decir, de fundar el desarrollo de la productividad del trabajo, no sobre una explotación intensiva de la máquina humana, sino, al contrario, sobre la expansión en cada trabajador de lo que tiene de más específicamente humano: el espíritu crítico, el espíritu de iniciativa, la creación" (82).

Refiriéndose a la elaboración del plan, escribe también Garaudy: "Este régimen apela constantemente al espíritu crítico y a la iniciativa creadora de las masas. El plan grandioso de construcción del comunismo, no ha sido obra de un puñado de tecnócratas, sino de todo un pueblo: para elaborar los proyectos del XXI Congreso fueron organizadas cerca de un millón de asambleas de discusión en los pueblos y 78 millones de trabajadores de ambos sexos han participado en él" (83).

c) Finalmente, recoge Garaudy un párrafo del programa del partido comunista de la Unión Soviética, en el que se ha creído ver cierta

(81) Id., págs. 63-64. Sobre el problema de Kafka vid la interesante entrevista con el filólogo comunista Mayer, hoy refugiado en la Alemania Occidental, publicado en el núm. 158 de la revista *Preuves*.

(82) GARAUDY, Ob. cit., págs. 109-10.

(83) Id., pág. 193.

innovación respecto de la doctrina oficial anterior (84) y que, evidentemente, apunta a una superación del relativismo: "La moral comunista comprende las normas fundamentales de la moral humana que han sido elaboradas por las masas populares en el curso de milenios, en lucha con la opresión social y los vicios que ensucian las costumbres... La cultura comunista ha asimilado y desarrollado todas las mejores creaciones de la cultura mundial" (85). Ciertamente que ya Engels reconocía la existencia de elementos comunes a todas las morales de clase, pero la expresión "normas fundamentales de la moral humana", contenida en el párrafo anterior, parece ir más allá, apuntando al reconocimiento de normas universalmente válidas. Hay que advertir que el párrafo siguiente añade que esas normas "han sido elaboradas por las masas populares", lo que restringe un tanto el universalismo anterior; pero, en todo caso, parecen superados los límites de la moral de clase, pues la expresión "masas populares" es bastante más amplia que la de "clase social". No hay que exagerar la importancia de estas expresiones aisladas, pero es evidente que su tono es nuevo.

Estos son los principales textos de sentido "liberal" que podemos encontrar en la obra de Garaudy. No es fácil valorar su importancia, sobre todo si tenemos en cuenta que, por ir dirigidos principalmente al público de países occidentales, pueden estar motivados por razones de propaganda política.

Consideradas las cosas a largo plazo, nuestra conclusión debe ser aún más optimista. El proceso de liberalización, comenzado a raíz de la muerte de Stalin, parece irreversible. La distensión de las relaciones internacionales debe contribuir a reforzarlo. Todavía mayor será la influencia del aumento del nivel de vida y de cultura del pueblo soviético, pues la experiencia demuestra que, a partir de cierto nivel, la distensión política es condición indispensable para el funcionamiento del sistema. Si en la Unión Soviética llega a establecerse la libertad política, la teoría moral no podrá dejar de reconocer la realidad de la

(84) "El Código de la moral comunista—escribe el padre Chambre—que se encuentra allí expresado (en el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, 1961) está fundado sobre el desarrollo de la moralidad en el curso de los milenios precedentes y ya no sobre el interés de la clase proletaria, a menos que una y otra coincidan en el momento actual". ("Revue de l'Action populaire", número 171, pág. 996).

(85) GARAUDY, Ob. cit., pág. 197.

autonomía moral de la persona, a la que Juan XXIII se refirió en estos términos, en su admirable encíclica *Pacem in terris*: "La convivencia entre los hombres tiene que realizarse en libertad, es decir, en el modo que conviene a la dignidad de seres llevados, por su misma naturaleza racional, a asumir la responsabilidad de sus propias acciones" (86).

LUIS G. SAN MIGUEL

(86) Para ilustrar hasta qué punto el comunismo stalinista elimina la iniciativa del individuo, reproducimos los "preceptos de moral socialista", de Walter Ulbricht: 1) Debes apoyar siempre la solaridad internacional de la clase trabajadora y de todos los productores así como la unión indestructible de todos los países socialistas. 2) Debes amar a tu patria y estar siempre dispuesto a prestar toda tu fuerza y capacidad en defensa de la fuerza de los trabajadores y campesinos. 3) Debes ayudar a vencer la explotación del hombre por el hombre. 4) Debes apoyar con buenas obras al socialismo, pues el socialismo conduce a una vida mejor para todos los productores. 5) En la construcción del socialismo debes comportarte con espíritu de ayuda mutua y camaradería, respetar lo colectivo (das Kolektiv) y tomar en consideración su crítica. 6) Debes proteger e incrementar la propiedad del pueblo. 7) Debes esforzarte siempre por corregir tus aportaciones, por ser moderado y por reforzar la disciplina socialista en el trabajo. 8) Debes educar a tus hijos de modo que se conviertan en hombres formados íntegramente en el espíritu de la paz y del socialismo, con firmeza de carácter y corporalmente robustos. 9) Debes vivir limpia y decorosamente y respetar a tu familia. 10) Debes practicar la solidaridad con los pueblos que están en lucha por su liberación nacional y por la defensa de su independencia nacional." (Recogidos por Polak, ob. cit., págs. 202-3).

DERECHO EN TERMINOS DE ACCION: ESTRUCTURA LOGICO - ONTOLOGICA EXACTA DE LA «OBLIGATORIEDAD JURIDICA»

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—*Planteamiento*.—Papel jugado por el Derecho en la acción humana social: diversas circunstancias o “motivaciones” jurídicas de una misma acción social. — *Cuestión*. — La constitución formal, cualitativa o modal de la acción humana social por el Derecho. La “motivación jurídica” y sus niveles.

A) NIVELES LÓGICOS DE LA “OBLIGATORIEDAD JURÍDICA”.—1. *El Derecho como “resistencia”*. Aclaración preliminar. I. Doctrina de Maine de Biran: dialéctica de las resistencias constitutivas: a) Principios. b) Niveles de resistencia y de constitución formal. II. La resistencia jurídica: a) Estado de la cuestión. b) El nivel jurídico. c) Caracterización formal de la resistencia jurídica. d) Caracterización material de la resistencia jurídica. e) Conclusión.—2. *El Derecho como representación de personas, intereses y medios ante la acción humana social*. I. Doctrina de Lavelle: a) La presencia total. b) Perspectivas posibles para el estudio del Derecho. II. El Derecho como representación: a) De personas. b) De intereses, medios y bienes de las personas. c) Conclusión: Hacia una caracterización científica del Derecho frente a otras estructuras normativas de la acción humana social.

B) FUNCIÓN FORMAL DE LA “OBLIGATORIEDAD JURÍDICA” Y SU REDUCCIÓN A FÓRMULAS EXACTAS.—1. *Definiciones*.—2. *La constitución formal de la acción humana en cuanto tal*. a) Planteamiento. b) Explicación doctrinal. I. Constitución formal por “conotación” (Suárez). II. Constitución formal por “resistencia” (Biran). III. Constitución formal por “resistencia ante la opción” (Blondel). IV. Constitución formal por “presencia y ejemplaridad ante el acto” (Lavelle). V. Constitución formal por “resistencia y consistencia” recíprocas e interpersonales (Nedoncelle). *Conclusión*.—3. *La constitución formal de la acción jurídica en cuanto tal*. I. Mecanismo del funcionamiento del Derecho como norma constitutiva de la acción humana social. II. “Metafísica” de funcionamiento del Derecho como norma constitutiva de la acción humana social: a) Los equívocos y ambivalencias del Derecho. b) ¿El Derecho es esencialmente “injusto”? c) Caracterización formal del Derecho como norma constitutiva formal de la acción humana social.—*Fórmulas finales*. 1. Conclusión: Estructura lógico-ontológica exacta de la “obligatoriedad jurídica”. 2. Conclusión: Síntesis del estudio.—*Bibliografía*.

Advertencia metodológica. La configuración de este estudio obedece a la siguiente constatación previa: El método sociológico (desde Durkheim a Max Weber, Pareto y T. Parsons) y el método fenomenológico aplicado al estudio de lo social (teorías egológicas y conductistas, y teorías "puras"), coinciden en un punto importante: en el estudio de lo social "en términos de acción". También algunos juristas (Frosini, Perticone, Bataglia...) han sugerido perspectivas parecidas para el estudio del Derecho. En la nota crítico-bibliográfica mía que figura en este mismo volumen del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO ("Ontología jurídica en términos de acción: balance..."), encontrará el lector una indicación suficiente de las bases metodológicas, filosóficas y doctrinales de que parte este estudio. Aquí me propongo únicamente plantear el problema y *exclusivamente en términos de filosofía de la acción* ("biraniana"). Seguirán otros en esta misma perspectiva.

INTRODUCCIÓN

Intento esbozar un estudio crítico del Derecho como estructura (deontológica, formal y normativa) de la acción social humana, a través de un análisis fenomenológico exhaustivo del papel jugado por el Derecho en ella (1). Mi intento quiere ser rigurosamente científico y basarse exclusivamente en los presupuestos de mi propio planteamiento crítico (2).

La fenomenología nos brinda análisis muy aprovechables de la relación jurídica como fenómeno mental enfocable desde múltiples perspectivas. Se trata ahora de analizar científicamente la estructura mis-

(1) Sustancialmente, aunque desde bases muy diversas, el presente estudio quiere ser una primera respuesta, directa y lo más completa posible, al siguiente texto del profesor L. LEGAZ Y LACAMBRA (subrayado por mí): "Se puede afirmar que *el problema ontológico* es el fundamental de la filosofía del Derecho. El problema se especificaría en tres cuestiones particulares: la primera, *establecer la índole constitutivamente social del Derecho, como forma de la vida colectiva y como libertad que crea esa forma y actúa dentro de ella o en contra de ella*; la segunda, mostrar cómo en ese carácter social va insita *una imperatividad ética que, sin perder sus raíces en el orden de la vida moral, ha sufrido la transmutación propia del modo de ser social*; por último, sistematizar las *categorías fundamentales de toda posible realidad jurídica*. De esta suerte, el problema ontológico del Derecho engloba y condiciona el problema lógico-gnoseológico y el problema ético o axiológico. (*Derecho y Libertad*. V. Abeledo. Buenos Aires, 1952, pág. 21. Véase, además, LEGAZ Y LACAMBRA, L.: "La obligatoriedad jurídica", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo I, Madrid, 1953, págs. 5-89.)

(2) Lo cual implica, claro está, la *continuación doctrinal de los últimos avances logrados en esta temática por los autores y tendencias que cito en otros lugares* (aunque siempre desde mi propia perspectiva metodológica y crítica, como veremos).

ma del Derecho en cuanto que juega determinados papeles o funciones en la acción social humana. Tras el análisis fenomenológico de los sucesivos niveles intencionales de la normatividad jurídica, y de su estructura lógico-formal y funcionamiento en la constitución cualitativa de la acción social humana, intentaremos reducir a unas cuantas fórmulas sintéticas la doctrina expuesta.

PLANTEAMIENTO

Trato de estudiar, pues, con el máximo rigor científico, los siguientes principios o proposiciones lógico-jurídicas, que se encadenan entre sí y son reducibles a una sola:

1. La *realidad* del Derecho se *da* fundamentalmente en la acción humana social cada vez, de la que es una estructura, un "motivo", una norma y una forma de ser.

2. La *esencia* del Derecho es reducible a su función de norma de la acción y conducta humana social.

3. La *función normativa* del Derecho se ejerce exclusivamente en concreto y empíricamente jugando un papel específico en cada acción social, aunque implicada y conjugada cada vez con otras "motivaciones" de la acción: psicológicas, ético-jurídicas, sociológicas... (3).

4. El *papel* jugado por el Derecho en la acción tiene dos dimensiones básicas: a) Una material o de representación *de* algo *ante* mi acción social.

b) Otra formal o de constitución de alguna cualidad específica *de* mi acción social.

Llamo a la primera dimensión "representatividad" del Derecho. La segunda consiste en su función formal constitutiva.

5. La *relación* entre ambas dimensiones o funciones del Derecho en mi acción es fenomenológicamente precisa y es formulable en proposiciones lógicas exactas.

(3) Es Maurice BLONDEL el fenomenólogo que mejor ha estudiado el juego simultáneo de las diversas "motivaciones" (móviles, motivos, tendencias e intenciones) de la acción humana: cada "motivo del obrar" tiende a prevalecer sobre los demás y a imprimir a la acción sus propias tendencias, anulando el influjo de los otros. La acción sería una especie de "resultante del sistema de fuerzas, motivos o tendencias que se ejercen simultáneamente en ella". Y es la libertad personal y autonomía del agente la que *rompe el equilibrio* (posible) de los "motivos" y decide en última instancia la dirección concreta del obrar y de cada acción.

6. Formulo provisionalmente tal relación dialéctica entre representatividad (contenidos) y normatividad constitutiva (formal) del Derecho en mi acción de esta manera: *según yo realizo cada vez—justa y exactamente—los valores e intereses (4) que el Derecho representa ante mi acción y como él los representa, es como mi acción es justa o injusta en sí.* Esta proposición es el verdadero teorema científico que trato de estudiar aquí, reducido a su verdad crítica, y desarrollado en todos sus presupuestos lógicos.

PUNTOS DE PARTIDA

Empecemos analizando empíricamente el papel jugado por el Derecho en una acción, en una misma acción humana social, pero “motivada” muy distintamente según diferentes “circunstancias” y normas que la encuadran y la constituyen en su mismo ser modal y en sus cualidades específicamente jurídicas. *La misma acción es modalmente muy distinta según las diferentes normas que la condicionan formalmente.* Veámoslo:

Comparemos las siguientes situaciones posibles de una misma acción humana: **matar a otro.**

1. En el Edén, Caín mata a Abel. Su acción es un fratricidio, un “pecado”, una desgracia irreparable para su familia, una catástrofe para sus descendientes y la historia... Pero tal acción, en sí misma y de hecho, no tiene nada de jurídica ni de antijurídica (aunque, eso sí, *nosotros* podamos “calificarla idealmente” como injusta y punible, etc.).

2. En las selvas vírgenes de Africa y entre bosquimanos antropófagos: los dos cazan para comer. Los dos están absolutamente aislados en el mundo, sin lazos familiares ni tribales, y sin que sea *posible de hecho aquí y ahora* la intervención de ningún otro hombre “civilizado”. La acción de matar en este caso y entre *ellos dos* tampoco es una acción

(4) Análisis ulteriores nos mostrarán que se trata siempre de intereses míos ante otros (Derecho subjetivo) y de otros ante mí (Derecho objetivo) que dependen (en su realización o valoración) de mi acción cada vez. Quiero advertir desde el principio que mi acción será “calificada”—y “constituida formalmente”—como justa o injusta según realice o no *exactamente* los intereses *de otro o ante otro* que se juegan en ella. Mientras que los intereses *exclusivamente míos* que se juegan en mi acción son jurídicamente irrelevantes desde una perspectiva formal y no cuentan, ni formal ni materialmente, para la constitución formal-jurídica de ella. Todo ello iremos viéndolo con el transcurso del presente estudio.

“jurídica” ni calificable en Derecho. (La única alternativa entre ellos es matar y comer, o morir y ser comido.)

3. Durante la última guerra mundial, en las selvas birmanas, un comando japonés aniquila un campamento enemigo.

4. Hoy en cualquier calle de Madrid: dos camaradas “celebran” la subida de sus sueldos. Median unas palabras y X mata a su “ofensor” en el acto.

Resumamos algunas de las conclusiones obvias de la encuesta:

a) En la acción primera el Derecho es impensable (en cuanto verdadero Derecho “positivo” y efectivo) en ese mundo histórico que comienza, en tales “circunstancias” sociológicas, culturales y antropológicas. Las cualidades de la acción se deberán a normas religiosas, éticas, biológicas, psicológicas, etc. Pero es absurdo y sin sentido calificarla de “contraria al Derecho”: no existía un orden jurídico establecido, y ningún juez ni policía podía detener, juzgar y condenar eventualmente al fratricida.

b) En la acción segunda ocurre algo parecido: el Derecho es ya pensable y posible histórica y culturalmente, pero sólo en civilizaciones y hombres ajenos enteramente a la acción y al “mundo” de ambos protagonistas. Tal vez algún hombre civilizado llegue a conocer la acción y quiera castigarla en Derecho. O sea, que la acción es también calificable *hipotéticamente* desde categorías jurídicas. Pero la juridicidad es *extrínseca y ajena a la acción*. El Derecho no entra en la constitución formal y modal de la acción, porque no entró en su “motivación” ni podía haber entrado. El Derecho no existe como fuerza normativa e intimativa en ese mundo marginal y aislado de toda convivencia humana reglada socialmente.

c) En la acción tercera, el Derecho (privado y nacional) no se aplica tampoco: pero sólo por estar “suspendido” circunstancialmente. En estado de guerra todo el Derecho interno cede ante normas internacionales.

d) En la acción cuarta, el Derecho entra íntegro (como “motivación” social específica) en la constitución formal o modal de la acción. Los Derechos penal, civil, laboral, administrativo y procesal, incluso la reglamentación especial de empleados del Metropolitano de Madrid, en el caso de que al menos uno de ellos sea empleado allí, *son otras tantas normas que cualifican la acción y contribuyen a integrarla en su pleno sentido y significado humano y social*. El Derecho, como norma

constitutiva y formal de la acción, interviene así íntegro en la constitución modal de ella (5).

Lo importante es darse cuenta de esto: sólo la acción cuarta es calificable de justa-injusta jurídicamente y con pleno significado en Derecho. Precisamente porque sólo en ella interviene el Derecho como "motivación": sólo en ella juega un papel el Derecho en cuanto sistema y orden de vida social.

En definitiva, y como filósofo y científico del Derecho, mi pregunta se formula así: ¿Qué supone, qué implica y qué significa en mi acción social el que ella esté regulada *también* por una ley positivo-jurídica? La cuestión equivale a estudiar la función y significado de la normatividad jurídica, entre las demás normas, principios y motivos del obrar, para la constitución modal de la acción. Quizá toda norma es constitutiva de determinadas cualidades de la acción. ¿De qué cualidades es constitutiva la norma jurídica y cuál es su mecanismo de funcionamiento en la constitución formal de la acción?

LA MOTIVACIÓN JURÍDICA

Volvamos a la acción cuarta: lo ha matado. Un motivo, su cólera, ha prevalecido sobre innumerables razones (de religión, moralidad, civilización, camaradería, altruismo...; entre ellas las específicamente jurídicas) que él tenía para no hacerlo. Pero en el relámpago de su decisión, todas ellas han influido y "modificado" de alguna manera su acción. Entre las resistencias que su cólera tuvo que vencer, está el Derecho y las normas todas de convivencia social. El sabía que todas las leyes (divinas y humanas) le prohibían tal acción. Y que matando se exponía a determinadas consecuencias y sanciones que el juez le impondría... Vemos así que el Derecho surge ante la acción humana como otro de los "motivos", normas, formas o resistencias de ella, integrado en la motivación total e instantánea de ella e influido en su mismo "modificar" la acción por innumerables otras presencias y motivos.

Podemos distinguir tres momentos en la "motivación jurídica" de la acción: el Derecho ante la acción, el Derecho en la acción y el Derecho tras la acción.

(5) Vemos cómo la encuesta nos ha centrado exactamente en el punto neurálgico de todos los estudios sobre el Derecho. Derecho es ontológica, fenomenológica y formalmente una forma o norma de la acción social del hombre y de los grupos humanos.

El Derecho ante la acción es un motivo o principio de acción posible, *a priori*, directivo-intimante, antecedente, previo. El Derecho posibilita la acción (jurídica) y tiende a imponerle un determinado sentido y contenidos precisos. En este momento el Derecho es guía, cauce y norma directiva de la acción.

El Derecho en la acción es un motivo realizado, actual, constitutivo de cualidades y valores determinados del acto. En este momento el Derecho es una forma de ser y una estructura de la acción, una "forma objetiva, deontológica y posible" de la acción humana social, según sea realizado o "asimilado" por ella.

El Derecho tras la acción es norma ejemplar formal o constitutiva de la misma. Y constituye el ser modal-jurídico de la acción y del comportamiento social.

A) NIVELES LÓGICOS DE LA NORMATIVIDAD JURÍDICA

Englobado en la "motivación instantánea" de la acción humana social, el Derecho aparece ante la conciencia y la voluntad del que va a obrar sucesivamente como: 1. "Resistencia", norma o forma (objetiva y obligatoria) del obrar futuro; 2. Como "representación de intereses determinados de otros", que se debe reconocer, respetar y quizá realizar de una manera específica; 3. Como "exigencia de realización" de los mismos; 4. Como conjunto de facultades, medios y posibilidades brindadas a la acción, etc. Estos son los niveles lógicos obvios y primarios de la normatividad y de la obligatoriedad jurídica. Intentaré analizar aquí brevemente los dos primeros.

I. EL DERECHO COMO "RESISTENCIA" (ESBOZO DE "BIRANISMO JURÍDICO")

Advertencia preliminar. Biran es autor de máxima actualidad: los estudios sobre él se multiplican y sus adeptos crecen. El "biranismo" gana en profundidad y se desarrolla temáticamente (6). La actual escuela "espiritua-

(6) Con BIRAN está ocurriendo lo que sucedió con KIERKEGAARD: se los "descubrió" muchos años después de su muerte y continúan ganando las batallas filosóficas después de muertos. La escuela "personalista-espiritualista" de raigambre biraniana, ha seguido exactamente el mismo camino que el existencialismo. Ambos son escuelas de filosofía que han ido naciendo "hacia atrás" en cuanto verdaderas "escuelas". Empezaron como *modas* (la moda existencialista, la moda personalista) y fueron llegando a ser Escuelas o *Modos* de filosofía a medida que fueron descu-

lista" francesa es eso: un intento de explicar la propia concepción del mundo y de la vida en términos biranianos y de filosofía de la acción. Su fondo doctrinal deriva de los "personalistas", pero el tono mental y el rigor crítico y científico de los espiritualistas es generalmente muy superior al de sus maestros.

La aportación máxima de Biran (como la de todos los grandes "maestros" en la historia de la filosofía) consiste en un nuevo método de pensar y en nuevos instrumentos de trabajo, más que en unas cuantas verdades arrancadas al misterio. En el sentido instrumental y metodológico la aportación de Biran es absolutamente decisiva.

"Biranismo" es una concepción radical y vertical del ser y de la existencia: darse cuenta—y explicarle científicamente—de que todo se da, es, existe y consiste en cuanto re-presentado y re-presenciado en mi acto y en mi acción, en mi conciencia; en mi atención ejercida y aplicado a un término resistente y objetivo; es como "presencias" o "datos" sucesivamente extensos y cada vez más alejados de una intuición o "reflexión" primigenia, inmediata y absolutamente evidente. El *núcleo del biranismo* consiste, pues, en verlo todo en el chispazo o relámpago de la propia percepción de sí mismo (en cuanto que me realizo y ejerzo y me pongo en existencia actual como sujeto consciente de sí y del mundo contenido en mi propio acto, al realizar y ejercer mi propio esfuerzo de tensión y atención sobre un objeto-término que me "resiste"), y dentro del acto de conocimiento más simple, radical, inmediato y descarnado al que se ha llegado nunca en la "descomposición" del acto de pensar. *El biranismo como sistema* consiste en explicar científica e integralmente todo lo que se da o puede darse en ese mi acto radical de conocer, pues todo es y se da sólo en cuanto es y se da en mi vida y en las atenciones, tensiones e intenciones de mis propios actos. Lavelle, Blondel, G. Marcel y Jean Lacroix son momentos importantes de este biranismo existencialista, personalista o espiritualista que quiere constituirse como sistema de fenomenología total en términos de acción, tras los métodos e instrumentos de pensar legados por Maine de Biran.

a) *Principios*. La intuición básica de Biran (7) es haber descubierto la función esencial-constitutiva de toda resistencia, obstáculo u objeto, ante el que se ejerce y pone el acto (el esfuerzo muscular o el querer de la voluntad). Pocos han captado hasta hoy la profundidad científica y la fecundidad posible de este "descubrimiento".

briendo y asimilando a sus respectivos "maestros" (KIERKEGAARD y MAINE DE BIRAN). Es sumamente significativo a este respecto examinar las obras de E. MOUNIER y observar el progreso ingente que se da en ellas, muy lejos ya de las primeras proclamas, manifiestos y folletos de bolsillo. Su último intento fue repensar y re-expresar los temas personalistas exactamente según los métodos y sistemática legados por BIRAN. Es esa la tarea fundamental a que están consagrados todos los intentos de los actuales fenomenólogos espiritualistas, herederos de BIRAN en el método y de MOUNIER en la temática.

(7) Véase la bibliografía indicada al final del estudio.

La función constitutiva-formal consiste en hacer que algo sea o exista de una manera determinada ante una conciencia que lo capta y lo valora y califica. Constituir formalmente es poner algo en existencia actual, en modo determinado de ser, en acto, en acción, en cualidad o en calidad. Es el esfuerzo mío (orgánico-muscular, de los sentidos, de la fantasía, de la mente, de la voluntad) el que constituye y pone en existencia a la resistencia y al mí *simultáneamente*. No se trata, pues, de existencia, ontológica, en sí, sustancial (posible o potencial), sino de existencia realizada y en acción. Existir desde Kant no es ya estar ahí y poder ser o poder ejercer acción. Sino estar en presencia de una conciencia o yo. O sea, que ser es relación. Ser desde Leibniz es ser sujeto. La aportación definitiva de Biran es haber mostrado que ser y existencia es estar en presencia recíproca de un esfuerzo y una resistencia correlativa. Estar en acto y en acción en una acción (Lavelle).

b) *Niveles de la resistencia*

Intentaré explicar con brevedad cómo las relaciones entre resistencias y conciencia se estructuran y realizan a los diferentes niveles y estratos del esfuerzo, o sea de la acción:

1. Hay resistencias *al nivel del esfuerzo motor y de la sensación*. Su efecto formal es el conocimiento orgánico-sensitivo y sus resultancias inmediatas la existencia (formal-actual) del mí y de los objetos que le resisten (mi cuerpo y el mundo, sucesivamente).

2. Hay dos resistencias *al nivel del esfuerzo imaginativo y de las fantasmas de la memoria*. Su efecto formal es el fantasma y los recuerdos son sus resultancias.

3. Hay resistencias *al nivel de la reflexión* (atención o esfuerzo intencional) y de la ideación. Su efecto formal es el conocimiento intelectual y las ideas son sus resultancias.

4. Hay resistencias *al nivel de la deliberación y de la elección*. Su efecto formal es la decisión y sus resultancias las intenciones expresas del querer.

5. Hay resistencias al nivel de la *adopción* (esfuerzo intencionado) y de la *motivación*. Su efecto formal es la acción y sus resultancias las cualidades de ella.

6. Hay resistencias *al nivel de la "pasión" de la acción y de los impactos preterintencionados de ella y de las influencias inducidas*. Su efecto formal es el hábito y su resultancia la personalidad constituida o modificada del agente: el ser del mí en cuanto modificado por mi acción (personalidad en acto o personificación por la acción) y por mi conducta social (personalidad por comportamiento o personificación por los hábitos): yo soy según me hago-ser obrando; según obro para con otros.

La fuente formal de calificación, a cada nivel de resistencia y esfuerzo, es, respectivamente, objetividad en 1); precisión material en 2); intencionalidad o verdad en 3); bondad, interés, atracción de la voluntad en 4); normatividad en 5); ejemplaridad en 6).

II. LA RESISTENCIA JURÍDICA

a) *Estado de la cuestión.*—Referida a lo jurídico, la doctrina de las resistencias constitutivas plantea las siguientes preguntas:

1. ¿En qué consiste y cómo caracterizar científicamente, frente a otras, la resistencia jurídica? Toda norma es un conjunto de “presencias” que dirigen preceptiva y forzosamente el sentido de la actividad de la voluntad. O sea, presencias que “resisten” a mi autonomía y que pretenden imponer a mi acción libre una dirección, sentido y significado concreto. Y son, por ello, constitutivas de ciertas cualidades de mi acción, como veremos próximamente.

2. ¿Qué cualificaría, caracterizaría o definiría formalmente la normatividad jurídica frente a la moral y otras más o menos metafóricas: ontológica, axiológica, estética...?

3. ¿En qué momento de la acción surge la resistencia jurídica y a qué niveles o estratos de la misma se aplica?

4. ¿Cuál es la función específica de la resistencia jurídica?

5. ¿De qué cualidades de la acción es constitutiva la resistencia jurídica?

A estas preguntas iremos respondiendo a lo largo del estudio.

b) *El nivel jurídico*

Se trata, en primer lugar, de caracterizar, entre los niveles de resistencia analizados, el nivel lógico-intencional y de aplicación de la “resistencia jurídica”. Podemos esbozar una respuesta con arreglo a los siguientes términos: *la aplicación del Derecho a la acción social se realiza al nivel del proyecto, de la ideación o de la “concepción” de ella, en cuanto que el Derecho es norma en general o principio del obrar (posible). Al nivel de la deliberación, en cuanto el Derecho es un principio del obrar que representa a otros y a sus intereses ante la acción de cada uno. Y al nivel de la decisión en cuanto que el Derecho es ley impuesta a mi obrar y a mi vida “desde fuera”, y es norma formal, constitutiva y ejemplar de la acción. Los dos primeros niveles pertenecen al Derecho ante la acción. El Derecho, en cuanto ley o norma o forma objetiva constitutiva se ejerce en la acción misma.*

Así, la resistencia jurídica pertenece al “paquete” (8) de las resistencias representativas o “vicarias” de la acción.

(8) La expresión es de MERLEAU-PONTY, referida a los significados y sentidos del comportamiento humano gestual.

c) *Caracterización formal de la resistencia jurídica*

Se trata ahora de explicar en qué consiste propiamente la resistencia jurídica o del Derecho: su tipicidad radica precisa y formalmente en su función representativa. O sea, en los intereses, valores o medios de los que es representante y cuyas veces hace ante la acción. El Derecho es una diplomacia de intereses antes de ser una jurisprudencia de intereses. Y su fin primario consiste exactamente en ser encargado o gestor de intereses ajenos, apoderado y *representante acreditado* ante la acción de todos los intereses (de otro ante mí o míos ante otro) implicados en ella. Derecho representa, en cuanto Derecho objetivo, los intereses de otros ante mí y ante mi acción; y en cuanto Derecho subjetivo, mis intereses frente a acciones (posibles) de ellos.

d) *Caracterización material de la resistencia jurídica*

Se trata ahora de explicar cuáles son los intereses jurídicamente importantes, y protegidos específicamente por el Derecho, ante la acción social de cada persona jurídica. Los intereses jurídicamente protegidos parecen caracterizarse por su instrumentalidad: Derecho sería una economía dirigida y directiva de ciertos bienes disponibles en común en una sociedad concreta y en un momento histórico dado (9). ¿Hay, pues, algún rasgo común que caracterice esos bienes instrumentales "cubiertos" por el Derecho? Quiero decir si podemos llegar a establecer (y en virtud de qué criterios: sociológico, fenomenológico, ontológico, axiológico, ético-jurídico...) cuáles son los bienes protegidos directa y exclusivamente por el Derecho. Y hallar, entre los bienes

(9) Véase *Derecho y Paz*. (Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho, celebrado en Madrid, octubre 1964, por la Sociedad Española de Filosofía jurídica y social). Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Concretamente las ponencias de J. LOIS ESTÉVEZ (págs. 97-113) y de E. LUÑO PEÑA (págs. 115-124); y las comunicaciones del párrafo V, págs. 305 y ss. En mi estudio "Estructuras socioeconómicas y paz social" (págs. 321-331), encontrará el lector desarrollado el tema a que se refiere el texto, a través de un estudio sociológico y fenomenológico de la categoría de "necesidades sociales". "Toda la razón de ser del Derecho estriba en la *escasez histórica* de los medios: Derecho es formalmente una economía reguladora, distributiva, retributiva y atributivo-imperativa (GURVITCH) de medios regulables socialmente... El Derecho distribuye y adjudica los medios según perspectivas de totalidad social (bien común), de grupos (personas jurídicas) y de la persona individual (personalismo). Derecho no define ni jerarquiza por sí solo tales necesidades. Sino que las recibe y *reconoce* desde la evolución socio-económica." "Economía política crea medios; Derecho los distribuye, atribuye y redistribuye. Ambos se completan así en la tarea de promoción social." (*Comunicación citada*, págs. 321 y 322.)

“cubiertos” también por otras normas, la forma, rasgo o razón que los convierte en “bienes jurídicamente defendibles”. Lo veremos en el próximo apartado.

Concluyo: *Derecho como resistencia es la presencia y representación de otros (10) en mi esfera de actividad social y en mis derechos subjetivos, en cuanto que ellos pueden necesitar de los mismos medios que yo; en cuanto que su esfera de actividad puede interferir la mía; y en cuanto podemos entrar en conflicto: conflicto de libertades (Rousseau y Kant); conflicto de intereses instrumentales y de fines en la actividad propia de cada uno (Ihering); conflicto de necesidades (Marx); conflicto de intenciones y de tendencias de cada uno en la vida social, histórica y del mundo real del espíritu objetivo (Hegel); conflictos de valores y de valoraciones particulares (Scheler y Hartmann); conflictos de rôles sociales (Parsons) y de modos de conducta social (Husserl y teorías egológicas); etc.*

2. EL DERECHO COMO REPRESENTACIÓN DE PERSONAS, INTERESES Y MEDIOS ANTE LA ACCIÓN HUMANA SOCIAL

I. DOCTRINA DE LAVELLE

a) *La presencia total.*—El actualismo metafísico, de raigambre biraniana, alcanza su expresión última en Lavelle. Ser es estar en presencia de alguna conciencia. Ser extensivo o mundo es la presencia total al mí. Ser intensivo o acto es la presencia vertical: ya que nada existe formalmente, sino en cuanto representado en la presencia actual y total de mi acto. Ser cualitativo o participación es mi presencia al ser en cuanto semejanza a él. Ser lógico y gnoseológico, o pensamiento como totalidad intencional actual, es primeramente la presencia a mi conciencia de cuanto existe y conozco (con univocidad de representación o presencia posible) y es también mi presencia consciente en acto al ser total (11).

(10) Todas las personas (jurídicas) son equivalentes formalmente ante el Derecho. Y todos los conflictos jurídicos son eso: conflictos entre personas y sus intereses correlativos, opuestos y posiblemente incompatibles. Volveremos sobre ello extensamente en los próximos apartados del estudio. Es sabido que la escuela histórica del Derecho, el positivismo jurídico y las tendencias “sociologistas” del Derecho, se refieren directamente al estudio de los intereses jurídicamente protegidos y vigentes de hecho en una sociedad dada.

(11) La filosofía de LAVELLE (actualismo metafísico) es, según muchos de sus críticos, tan importante como la de KANT, DESCARTES o BIRAN. Y difícil, como la

Tal doctrina es beneficiable en el dominio jurídico. Pero son incontables los riesgos de equívocos, pues los sentidos de presencia y derivados son muchos. Intento aquí estudiar el Derecho como representación específica de ciertos intereses sociales o recíprocos que se juegan en la acción humana social. Surgirá así una perspectiva crítica y científica sobre la realidad del Derecho. Empiezo apuntando perspectivas posibles:

b) *Perspectivas posibles para el estudio del Derecho*

El Derecho surge ante mi mente a diferentes niveles de la acción y con sentidos diferentes:

1. El Derecho es una "presencia" o categoría mental o *noema* que es, en primer lugar, un fenómeno intencional. Se enfoca aquí el Derecho como esencia eidética, como "forma pura-posible". La perspectiva equivale a un estudio formal y apriórico de las estructuras puras e ideales del Derecho. La obra de Kelsen sigue siendo definitiva en este sentido y sometida a críticas cada vez más ambiciosas y desde bases más científicamente establecidas (12).

2. El Derecho es una presencia intencionada y exigitiva. Su *función* en la acción es directivo-normativa, en cuanto que expresa qué interés o bien, de los jugados en la acción, debe ser reconocido, respetado o realizado *con preferencia a otros*.

3. El Derecho es "presencia" cualificada en cuanto que ejerce determinadas influencias (formales) en mí y en mi ser personal, a través del papel que él mismo ha jugado cada vez en mi acción y juega habitualmente. En este sentido, el Derecho es vía y medio de personalización a través de la acción social; y la personalización es una categoría jurídica formal que está en función de la socialización (13).

4. El Derecho es una "presencia" efectiva en sociedad, y surge entre las personas y los grupos sociales como estructura y norma y sistema de convivencia reglada, de "vida social" obligatoria.

5. El Derecho es "presencia" sociológica, verificable empíricamente a través del "reconocimiento" electivo de su vigencia en sociedad (14).

de AMOR RUIBAL. Nadie parece haber entendido aún la profundidad de algunas de sus intuiciones básicas: participación, univocidad del ser, presencia total, acto. Véase la bibliografía final sobre LAVELLE.

(12) Véase el importante estudio de P. AMSELEK, comentado por mí en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, en la nota última, ya citada otras veces, y otros autores y tendencias de "ontología formal" del Derecho, también apuntados allí.

(13) Se trataría, pues, de estudiar el Derecho como estructura de la acción humana social o interpersonal y su función en el proceso de personalización del hombre (socializado). La personalización como categoría jurídica es aún un tema virgen en la literatura universal.

(14) Véase la doctrina de GURVITCH sobre el "reconocimiento" social como constitutivo (?) del ser y vigencia (valer) del Derecho.

6. El Derecho es, participativamente, una "presencia" ética: otro de los dominios de la ética de alteridad... (15).

7. El Derecho es una "presencia" axiológica en cuanto que los valores de justo-injusto se juegan de hecho en cada acción con la jerarquía total de los valores.

8. El Derecho es una "presencia" ejemplar y definidora de ciertas cualidades de la acción. En esta función constitutivo-ejemplar del Derecho se insiste en el último párrafo del presente estudio, como veremos.

II. EL DERECHO COMO REPRESENTACIÓN

Hemos visto que el Derecho es un tipo de norma o "resistencia" o "presencia" mental específica, que se caracteriza por representar ante la acción humana social *determinados* bienes, intereses y medios de otros ante mí y míos ante otros. El Derecho parece estar constituido, pues, por una cierta paridad o equivalencia *a priori*, previa y formal, entre los otros y yo, y entre sus intereses y los míos, en cuanto que ellos y yo nos jugamos, en cada acción social de cada uno, ciertos intereses posiblemente incompatibles. El Derecho se caracterizará, tal vez, por ser un tipo de presencias o normas (16), dentro de las que representan "a otros" ante mi acción; y precisamente, quizá, en cuanto que ellos y lo suyo son equivalentes "en Derecho" a mí y a lo mío. Es lo que vamos a intentar explicar en este apartado.

Se trata, pues, de encontrar lo que define y caracteriza a la "representatividad" jurídica (o sea, a la función representativa del Derecho), entre las demás normas que "juegan" con él en la acción, representan-

(15) Tal es el enfoque jusnaturalista, eterno fénix en la historia jurídica. Así ven también fundamentalmente el Derecho los personalistas.

(16) Hay entre las "presencias" un orden intencional dentro de la doctrina de LAVELLE que las agrupa en sistemas jerárquicos:

a) Hay presencias ("objetos") *representables*, puramente pasivas al mí de la reflexión, posibles. "Resisten" a mi representación (de la que son objeto) en cuanto ésta tiene que representarlas con exactitud, pro no a mi valoración y preferencias posibles. Puedo darles el valor que yo quiera aquí y ahora, pues son instrumentos y alimentos de mi acción. Su presencia se fija ante mí sólo ontológicamente: no axiológicamente.

b) Hay presencias ("normas") *representantes* del otro y los otros con todo su mundo. Se trata aquí de "presencias que piden audiencia" (BASTIDE y LABERTHONNIÈRE), que exigen ser reconocidas como valor en sí ante mí. Mi "reconocimiento" sería constitutivo únicamente de su valor ante mi acción. Pero mi conciencia se sabe ligada no exclusivamente a sus preferencias posibles—como en a)—, sino a equivalencias que le son presentados y propuestas por las normas. Estas presencias nos presentan *sus cartas credenciales* ante la acción: exigiendo el reconocimiento efectivo y plenario cada vez de los intereses "legítimos" de otros, que ellas representan ante mí.

do también a otro ú otros. He aquí la pregunta exacta: ¿De qué son portadores determinadas "presencias", normas o "resistencias" para ser definidas como Derecho?

Vimos cómo el Derecho surgía ante mi conciencia a diferentes niveles de motivación y de génesis de la acción. Pero Derecho no es una presencia exclusivamente formal y vacía, sino material, "vicaria" y representante. Al presentarse ante mi acción, el Derecho no obra "por cuenta propia" ni en su interés privativo, sino que *toda su razón de ser y función consiste en su representatividad*, en representar ante mi acción determinados intereses de otro que se juegan en ella. Derecho es el embajador y plenipotenciario, acreditado ante la acción, que protege ante mí todo interés socialmente "legítimo" de otro: embajador universal de todo interés socialmente importante y socialmente digno de protección especial. Hay que distinguir, pues, en la función representativa del Derecho, dos tipos de representación: representación (formal) de personas y representación (material) de intereses, bienes y medios de las personas o "entre" las personas y los grupos sociales.

a) *Representación de personas*

El Derecho representa ante mi acción cualquier persona jurídica distinta a mí física o colectiva. Reside aquí una *diferencia específica* del Derecho frente a otras estructuras de motivación de la acción, más o menos afines. La representación interpersonal y la representación material de intereses son dos rasgos especificativos y dos dimensiones esenciales del Derecho como estructura representativa de la acción. La "representatividad" interpersonal expresa que la relación jurídica no sólo es siempre mutua o recíproca, sino que los términos de la misma están siempre subsumidos formal y positivamente al mismo nivel, o sea, como totalidades autónomas entre sí en algún sentido y necesitadas de los medios e intereses que se juegan en la acción. Preciso: la equivalencia jurídico-personal no implica que ambos términos personales de la relación jurídica pertenezcan total y absolutamente al mismo nivel sociológico grupal. Pero sí que en cuanto términos correspondientes de tal relación de Derecho concreta, determinada e histórica, ambos se trascienden uno a otro y son autónomos "por derecho propio" en sus respectivas pretensiones y en el "conflicto social" y jurídico que ellas pueden producir.

Lo importante y a retener absolutamente del párrafo presente es una idea: en última instancia, los términos de la relación jurídica "se

resisten" uno a otro y están ambos al mismo nivel precisivo-formal en este sentido: *en cuanto están necesitados de los bienes, valores, medios o intereses que se juegan en cada acción social*, real, realizada o posible. Toda relación jurídica es un conflicto (posible) de intereses protegidos tipificados por el Derecho.

En ese sentido la relación jurídica es formalmente "horizontal" siempre. También el Estado o la cámara legislativa que formula una ley están necesitados (si no para sí, sí para otros: para el bien común, para los intereses de los ciudadanos que ellos defienden y representan) de los intereses, valores, bienes y medios que se juegan en la acción social y en los comportamientos que la ley trata de regular. Esta "horizontalidad" del Derecho se da exactamente igual en los derechos de coordinación que en los de subordinación (Gurvitch).

b) *Representación de intereses, medios y bienes de las personas*

¿El Derecho representa ante mi acción cualquier interés de otro que se juega en ella y cualquier bien de otro implicado en su dinámica? Tras el primer nivel de representatividad del Derecho (el interpersonal) existen otros dos derivados: el de intereses interpersonales y el de bienes, cosas y objetos.

Podemos concluir del apartado anterior que es la persona misma, en cuanto tal, lo que el Derecho trata de cubrir y proteger directa y primariamente. Pero tal vez la protección del Derecho se ejerce y concreta en sus necesidades, en cuanto ella necesita para poder ser. El Derecho es formalmente "economía de medios" para que cada persona *pueda* ser, vivir y desarrollarse (mejor) en la vida social, como ya indicamos. Si el hombre fuese directamente, por sí solo y de una sola vez; o sea, si el hombre no necesitase de la convivencia y de la repetición, y no fuese formal y cualitativamente según su convivencia y comportamiento para con otros (17), el Derecho no existiría. La persona es el "poderdante" de la representación jurídica y es la representada en definitiva. Pero la función y ejercicio de tal representación se ejerce sobre *sus* intereses y sus medios. Derecho es, pues, jurisprudencia de intereses en este sentido:

(17) Estas afirmaciones condensan el núcleo mismo de la doctrina axiológica de SCHELER. Los valores de la personalización son formales y de realización indirecta, según la acción realiza los demás valores materiales: o sea, según yo reconozco, respeto y realizo (cada vez y en mi vida y costumbres), los *intereses y valores de otro y otros* que están presentes en mi acción.

1. La persona entra en la representación del Derecho en cuanto necesitada y en cuanto sólo puede llegar a ser en sí misma según su comportamiento para con otros.

2. A su vez, un bien concreto, cosa u objeto sólo es cubierto por el Derecho en cuanto pertenezca a una persona o *pueda ser* de otro. Una cosa sólo entra en Derecho desde que sobre ella está basado y cifrado un interés (posible) de alguna persona y en cuanto representa y materializa tal interés. *Las cosas entran en Derecho por la ocupación*: ocupación es formalmente la expresión de una humana-personal decisión de tener tal cosa *in sua*, como propia. Desde la ocupación empieza el objeto a existir en Derecho: la cosa es a la vez representación adjetiva, material e indirecta de la persona a que pertenece, y representación sustantiva, material y directa de los intereses de las personas que se encarnan en ella.

La persona, pues, pertenece al mundo del deber-ser y es una tarea "personalísima" del ser. El Derecho pertenece, formal y primariamente, al poder-hacer y al deber-hacer: es medio de la persona en cuanto regula la distribución y atribución de todos los medios cuantificables. *Lo absoluto teleológica, funcional y reductivamente en Derecho no es su deber-ser, sino el deber-ser de la persona y de cada persona*. Derecho es orden de medios para la convivencia: una representación diplomática y horizontal de intereses interpersonales.

c) Conclusión

Horizontalidad (equivalencia, paridad o representación formal de personas) y representación material de intereses, bienes o medios, son, pues, diferencias específicas y estructuras formales del Derecho como "presencia" ante mi acción o norma.

a) PARIDAD u HORIZONTALIDAD dice formalmente que los términos o sujetos correlacionados por la relación jurídica están positivamente subsumidos en ella como "correspondientes" al mismo nivel, como equivalentes y concurrentes. Paridad incluye, además, correlaciones materiales de valor y medios *desiguales*, desniveles de valor y realización y de instrumentos. Paridad afirma y protege los Derechos y deberes sociales, o socialmente importantes de cada persona desde los medios de que se dispone en común. Esos derechos y deberes son terminantes, pero los medios son limitados. Derecho los reparte estableciendo preferencias materiales inmediatas, pero hipotéticas: cuanto me es dado o atribuido por el Derecho (y el Derecho mismo en cuanto

subjetivo) me es otorgado sólo para que yo lo invierta en realizar mejor mi ser y el de cuantos dependen de mi acción. Paridad es, pues, una dimensión formal del Derecho, una "diferencia específica" del mismo:

El precepto jurídico es horizontal y se realiza expresamente entre dos seres absolutos o "personas". El precepto moral, por el contrario, es vertical y dimana de un ser Absoluto y Superior (Dios, sociedad...), al que el mí se sabe "religado" *a priori*, antes de la propia existencia y con anterioridad a cualquier acción y toma de postura suya.

La paridad es, pues, una característica del Derecho en cuanto estructura normativa, objetiva e imperativa de la acción social humana. El papel jugado por el Derecho en ésta es representativo-normativo: y "funciona" como en un *sistema de tabla redonda*: ante cada acción mía social se presentan múltiples intereses con la intención de prevalecer cada uno entre los demás. Y es mi deliberación y adopción, mi acción, la que atribuye la primacía a un interés o derecho (mío o de otros) y jerarquiza a los demás tras él. Se trata aquí de una jerarquización subjetiva, de hecho, constituida y definida por mí en mi acción... Pero *ante mi deliberación y acción* es el Derecho el que presenta y representa una primacía concreta y jerarquía debida, que ella debe realizar exactamente. La "justicia" de la acción surge instantáneamente por la comparación entre ambas jerarquías, como veremos en el párrafo próximo.

Derecho es, pues, un *orden intencional y axiológico-material de intereses "paritarios" prevalentes correlativa e hipotéticamente entre sí*. El Derecho positivo-abstracto es formalmente un orden de prevalencias establecidas como norma, y de intereses sociales a realizar.

b) PREFERENCIAS CORRELATIVAS Y PROPORCIONALES, prevalencias hipotéticas y en concurso, caracterizan, pues, la representación material del Derecho, en cuanto que ordenan los contenidos de él. En Derecho los intereses son materiales, objetivos, expresos, cuantificables, instrumentales, "tipificados". En Derecho se trata de que todos *podamos* llegar a ser y a desarrollarnos normalmente, en cuanto ello pueda depender de los medios disponibles en común y de cada acción social de cada ciudadano: la representación material del Derecho consiste exactamente en "exigir un *reparto* equitativo" de medios y bienes y un *uso justo* de ellos en cada acción humana social (18).

(18) Reenvío al lector a las ponencias y comunicaciones citadas en la nota 9. Recojo estas expresiones de mi *comunicación*: "el titular de derechos y medios de procedencia social es consciente de que la legitimidad de sus titularidades se juega en cada acción (social) suya; sólo el uso justo justifica toda atribución previa de derechos y de poderes a un titular cualquiera. *Toda legitimidad jurídica está formal*

B) FUNCIÓN FORMAL DE LA "OBLIGATORIEDAD JURÍDICA" Y SU REDUCCIÓN A FÓRMULAS EXACTAS

1. DEFINICIONES

La *función* característica de la norma jurídica es, pues, representativa-horizontal, en cuanto que representa ante la acción social de cada persona los intereses específicos que es preciso respetar y realizar (proporcional y preferentemente), para que la vida social sea justa, ordenada y "humana".

La *estructura* específica de la norma jurídica se concreta como un sistema de exigencias correlativas ante cualquier acción humana: en cuanto que tiende a imprimirle la dirección y contenidos concretos y jerárquicos de que es portadora.

La *forma* específica de norma (jurídica o no), en cuanto tal, está en su normatividad constitutiva y ejemplar en cuanto que constituye formalmente determinadas cualidades específicas de la acción, del acto, de la conducta o comportamiento, y del ser mismo del mí o persona agente. Constituir formalmente es hacer que algo sea *así*, sin modificarlo para nada en su ser físico-objetivo. La cualidad de tal acto o sujeto surge por simple referencia, comparación o correlación (relación de semejanza o desemejanza comprobada) entre su realidad objetiva integral (fáctica, dada, fenomenológica) y la norma o totalidad normativa en cuya presencia fue puesto el acto por el sujeto.

Reside aquí el punto-eje del presente estudio. La función, forma estructura y teleología del Derecho se reduce a su papel de norma constitutiva y formal de la acción. Todos los niveles lógico-ontológicos de la normatividad jurídica que analizamos hasta aquí preparaban la función constitutivo-formal del Derecho. Intentaré estudiar a fondo esta perspectiva importante. Normatividad es el *genus proximum* del Derecho. Representatividad, la *differentia specifica*.

Derecho es, pues, una forma de concurso en la acción. Y su problema consiste en cómo salvaguardar mi libertad e intereses jugados en mi acción, juntamente con los intereses "legítimos" (19) de otros, también jugados en ella.

e intrínsecamente condicionada a un uso justo efectivo" (pág. 326). "Toda atribución de poderes, derechos y medios por el Derecho es simplemente preferente y condicionada a un uso justo efectivo" (pág. 327).

(19) Repito para el lector que la norma (jurídica) representa ante mi acción, no mis intereses (exclusiva y formalmente míos, al menos). Sino los de otro ante mí o míos ante otro. Y que por tal representatividad es por lo que *puede* ser norma.

2. LA CONSTITUCIÓN FORMAL DE LA ACCIÓN HUMANA EN CUANTO TAL

a) PLANTEAMIENTO

¿En qué consiste la función constitutiva y ejemplar de la norma jurídica? La respuesta adecuada es sólo posible, a mi entender, desde la doctrina suareciana de la conotación (20), como último nivel logrado por la escolástica y por la doctrina europea en el problema de la norma constitutiva, y concretamente en la cuestión de la norma constitutiva de la moralidad específica (21). Este punto es central en el estudio fenomenológico del Derecho. Aporto aquí algunas referencias doctrinales sobre la función constitutiva formal de la norma. La cuestión es difícil, pero constituye la única respuesta seria al formalismo de Kant y a todos los formalismos en Derecho, Ética, Axiología...

El problema ha sido demasiado abandonado por la filosofía occidental de lo social. Pero constituye, en mi opinión, el tema eje de la metafísica y fenomenología del Derecho y de todo estudio formal o "puro" de lo social. Pero fue apenas esbozado por la filosofía antigua (Platón, Aristóteles, Plotino) y casi enteramente ignorado por la filosofía moderna, salvo en algunos pasajes de Hegel y Husserl.

b) EXPLICACIÓN DOCTRINAL

I. CONSTITUCIÓN FORMAL POR "CONOTACIÓN" (SUÁREZ)

Para Suárez, moralidad consiste formalmente en cierto modo de adecuación de mi acto con la norma constitutiva (22). El acto es huma-

(20) Ligada a la cuestión de los *modos* y de la *acción de resultancia*. La bibliografía, inmensa, sobre ambos temas es aún insuficiente. Prescindo de citas. Intento únicamente sugerir un esquema doctrinal sobre el que basar mis ulteriores análisis de la constitutividad jurídica: o sea, de la función constitutiva-formal del Derecho en cuanto es norma, o forma objetiva, de la acción humana social. Su Moral es otra norma.

(21) La cuestión me interesó desde mis primeros años de filosofía y creo haberla estudiado a fondo y en sus fuentes.

(22) Aporto aquí mis dos textos favoritos: a) "*illa comparatione obiecti actus ad regulam morum nihil prorsus in ipso obiecto enasci novi nec physice nec moraliter, sed tantum manifestari id quid iam erat (...), scilicet obiectum sitne tale ut recte illud prosequamur an secus*". Yo subrayo. Frins. V; *De actibus humanis* (3 vols.; Friburgi Br.; 1897-1911); 2, Sect. J, art. 3, n. 52.

b) "Si quis voluntarie, et ex directione artis fingat monstrum, actio est artificiosa; si vero volens depingere hominem, casu depingit monstrum, actio non

no y mío en cuanto producido voluntaria, consciente y deliberadamente por mí con voluntad libre. Pero su moralidad formal específica es definida formalmente por comparación o conotación del acto (según depende de mi libertad y de mi conciencia que conoce la bondad o malicia moral del acto en sí, objetivamente considerado) con la norma integral constitutiva de la calidad moral del mismo. Y es aquí donde surge la "constitutividad formal" de la norma, pues el acto es moralmente bueno o malo (calidad moral) *intrínsecamente* y como tal *por conotación, referencia o relación modal (extrínseca) a las normas constitutivas*.

Así, 1) la voluntariedad es cualidad intrínseca al ser físico del acto en sí; es algo consustancial-físico en él. Mientras que 2) su calidad de ser libre y consciente es no algo entitativo en él, sino extrínseco-relativo; formalmente es el *modo* de depender y de ser producido el acto por mí entendido y voluntad. Ambos son el elemento formal subjetivo de la moralidad, extrínseco al acto, pero intrínseco al sujeto o persona agente. Pero 3) *la moralidad es cualidad intrínseca del acto, aunque la fuente formal constitutiva específica de la misma sea una conotación o comparación, una relación y modo de semejanza o desemejanza para con la norma constitutiva*. Por tanto:

- a) Voluntariedad es algo físico-intrínseco y absoluto del acto.
- b) Libertad y conciencia son algo extrínseco y relativo del mismo.
- c) Moralidad es una cualidad del mismo intrínseca-relativa o *constituida por su referencia a una norma constitutiva*.

La moralidad del acto es constituida, pues no por la autonomía (Kant), sino por las normas que lo condicionan y según las capta la conciencia del agente.

Esquema funcional de la constitución formal.

Suárez termina su estudio de la ley en la constitución formal de la calidad moral del acto. O sea, en el último momento de la metafísica, mientras que Biran estudió la constitutividad de existencia, primer momento de la metafísica. El esquema funcional (23) es, sin em-

est artificiosa sed deficiens ab arte, et tamen si consideretur physice actio ipsa eodem prorsus motu physico perficitur. Igitur (...) *esse vel non esse artificiosum est denominatio ab arte dirigente, ita in actu voluntatis...*" Yo subrayo. Suárez, F., *De bonitate et malitia actuum* (en "Opera omnia"; Ed. Vives, París, 1856-1878); disputatio I, sectio 2, n. 17.

(23) Antes de conocer la existencia de SUÁREZ (y mucho más la de BIRAN, descubierto por mí hace unos meses en la Biblioteca de Lovaina y analizado y asimilado hasta el agotamiento) conocía yo este mismo esquema. La idea que más me ha impresionado nunca es aquella respuesta de Luis Gonzaga: si tuviera que morir dentro de unos instantes, *procuraría hacer carambola* (estaba jugando al

bargo, idéntico en ambos: yo (mi ser, mi acción y sus cualidades todas y las de cuanto es en ella, para ella y desde ella...) soy según obro. O sea, según me "pronuncio" ante cuanto es ante mí según adopto lo que es norma ante mi acción.

Y es la comparación o conotación de mi acción con la norma (constitutiva de la calidad de que se trata) la que define y constituye formalmente tal calidad del acto o del ser. Esta es la intuición última y central de Suárez. Que constituye, además, algo definitivo de cuanto se dijo en filosofía hasta hoy. Precisamente porque abre directamente el camino al estudio de la ejemplaridad, y de la conversión de la acción. La ejemplaridad nos dice cómo la norma ejemplar constituye la calidad de ser del ejemplado y de sus modos y formas. La conversión (24) de la acción explica cómo la acción y sus cualidades se convierten en el modo de ser mismo o "personalidad" del agente.

Conclusión.—Hay, pues, una triple comparación que constituye la moralidad del acto:

1. Comparación entre mis potencias operativas y el acto: el acto su subsumido aquí en cuanto objetiva o posiblemente moral, o sea, en cuanto mi conocimiento conoce y mi voluntad *puede* querer tal acto determinado (posible).

2. Comparación entre el acto objetivamente moral y el acto en cuanto ya realizado por mí. Se trata aquí de saber (a juicio del moralista que ve tal acto desde fuera) si la moralidad "formal-subjetiva" integral (o de hecho) del acto mío se ajusta o no intencionalmente a la moralidad previa objetiva del acto en sí mismo (posible). Esta cues-

billar). Yo pensaba: "Tiene razón: él es colegial y todo manda ahora que él juegue. Dios mismo está empeñado y consiste entero de alguna manera en que él juegue bien, se recree. De la bola de billar, más exactamente del "encuentro" del taco con la bola depende en cierto sentido toda la historia y la metafísica y la teología para aquí y ahora. Haciendo bien carambola, él juega bien cuanto se juega en su juego. Y en su juego se juega aquí—así—ahora todo lo jugable de ser y mundo (BERGSON). La carambola o el "fallo" es siempre integral, definitivo y total". Todo gravita en el alfiler de cada instante y de cada acción-opción mía."

(24) El problema de la "conversión de la acción" en modo de ser (hábito, virtudes, vicios, costumbres, "cualidades morales" en general...) del agente se plantea todavía a un nivel fenomenológico en el estudio del *acto humano*. Y es BLONDEL, una vez más, el que ofrece hoy por hoy mejores bases y datos para un estudio sistemático del mismo. Al problema de la "conversión de la acción" corresponde, a un nivel de estudio ulterior, el de la "personalización", o proceso de "educación" de sí mismo y de autoconformación según la propia conducta. El problema es de sobra difícil, aun para el antropólogo y el metafísico "puros", como para intentar delinearle en una nota a pie de página. Basta, pues, con lo dicho.

ción se refiere especialmente a la posibilidad de conciencia errónea sobre la moralidad objetiva del acto y a sus consecuencias en la constitución de la moralidad definitiva-personal del acto (puesto bajo error subjetivo sobre su moralidad objetiva).

3. Comparación del acto integral con la totalidad de normas que lo "motivaron" formalmente y ahora definen y constituyen sus cualidades morales.

II. CONSTITUCIÓN FORMAL POR "RESISTENCIA" (BIRAN)

Lo esencial era mostrar cómo una norma es constitutiva de cualidades de la acción precisa y exclusivamente en cuanto obligatoria y ejemplar, en cuanto "resiste" formalmente a mi libertad de autonomía y de opción. O sea, exactamente en cuanto que su "obligatoriedad" es independiente del libre arbitrio del agente. Por tanto, Kant, Lutero y Rousseau, ignoraban la función y significación básica de toda verdadera ley: su función constitutiva. Precisamente por eso para ellos las cualidades de la acción, la realidad empírica y efectiva de ésta, no contaban para nada en el ser "verdadero" del hombre. En ningún caso era imprescindible realizar o encarnar en conducta y obras reales la intención personalísima de cada uno (24).

Recogiendo y desarrollando la intuición básica y central de Biran, podríamos, tal vez, delinear un estudio completo de los presupuestos ontológicos, apriórico-funcionales e incluso psicológicos de la función constitutiva. Biran redescubrió por cuenta propia, y explicó y hasta sistematizó, la función constitutiva de todas las "resistencias", aunque cada una opere a un nivel específico de esfuerzo o intención voluntaria. Sin resistencias, objetos o normas que "resistan" a mi automatismo subjetivo no habría acto de ningún género, y mi mismo querer o esforzarme sería impensable. Querer es siempre querer *algo*, así, aquí y ahora, por tales razones y en tales condiciones dadas, como demos-

(25) He pensado desde hace años—y cada vez estoy más convencido de ello, aunque no sea esta la ocasión de demostrarlo—que la diferencia fundamental entre la mentalidad (o "Weltanschauung") católica y protestante radica precisa y exactamente ahí: en la *diferente concepción* de la acción humana, y en la *opuesta valoración de los "contenidos"* de ella. Testigo excepcional de ello es Max SCHELER, por ejemplo, sus conversiones, palinodias y reconversiones sucesivas se debieron a sus "dudas" en decidirse por una u otra "metafísica" del acto humano. Y su doctrina se extinguió en un callejón sin salida, por haber intentado hermanar y aun unificar ambos mundos, violentando las leyes lógicas y sin decidirse por ninguno de los dos. Edith STEIN, discípula también de HUSSERL, sí que eligió entre KANT y TERESA DE AVILA, como es sabido.

tró Blondel siguiendo el camino trazado por Biran. Ningún acto mío podría existir, ni realizarse, ni ser de un modo o de otro sin "resistencias" a que aplicarse y sobre las que ejercerse (26).

III. CONSTITUCIÓN FORMAL POR "RESISTENCIA ANTE LA OPCIÓN" (BLONDEL)

Con Blondel podemos estudiar la constitución formal de la norma fenomenológicamente, en cuanto que la norma es resistencia a mi voluntad o "querer queriente". Mi libertad misma va creándose en mí, según Blondel, a medida que voy obrando y según voy tomando postura (habitualmente) ante las leyes o normas que condicionan mi obrar. La misma consistencia y calidad de mi libertad (en cuanto autonomía y en cuanto "libertad moral") son "fruto" de mis propias acciones y dedecisiones sucesivas (27). *Primera conclusión:* la norma posibilita aun ontológicamente, la existencia misma de la libertad. Es la "resistencia" que encarna, fija, detiene y limita el automatismo subjetivo de la autonomía. Las normas son, pues, la atmósfera misma que respira mi libertad y las condiciones formales de posibilidad de todo acto de querer. Autonomía y conciencia y subjetividad por sí solas serían "puro chorro": porque sin normas, obstáculos, objetos, resistencias o datos, no hay nada que "reciba", soporte, encarne, materialice y realice ese brotar. Mi voluntad y mi libertad quedarían reducidas a puro querer querer querer... (?). Desde que quiero "algo" (28) mi querer es consistente. Ese algo es resistencia y norma y condición ontológica de la existencia y

(26) Como indiqué anteriormente (págs. 51 y ss., 57 y ss.), y como veremos en las líneas que siguen, los biranianos y espiritualistas de nuestros días recogen y aprovechan el "esquema funcional" del sistema biraniano y lo aplican al estudio de niveles superiores de resistencia, de normatividad y de constitución formal. Todavía no se ha logrado esclarecer todo el terreno que media entre BIRAN y SUÁREZ en este punto, entre el primer nivel de resistencia, normatividad y constitución formal y el último nivel de las mismas. Pero es posible ya describir las etapas que nos faltan, e incluso arriesgarnos por la "no man's land" de la ejemplaridad y de la participación.

(27) Cito este texto: "En réalité pourtant, cette sortie de l'opération naissante hors de sa matrice originelle est pour elle l'indispensable moyen de se préciser, de s'enrichir, de se soumettre à norme salutaire dont elle tirera le sens et la réalisation du vouloir profond et de la fin secrètement poursuivie." *L'Action* (1937, II), página 179. Yo subrayo. Véase la bibliografía final.

(28) Toda la filosofía de BLONDEL arranca de aquí: "Il y a quelque chose." Véase *Introduction à L'Action*, de 1893.

funcionamiento de mi libertad. Surge así una *segunda conclusión*: las normas y resistencias, además de condición formal de posibilidad de existencia y de ejercicio de mi libertad, son fuente formal de constitución de toda cualidad, sentido y valor de ella y de mis actos: pues mi libertad y las cualidades de todo lo mío se realizan en mis actos.

De ahí que—y es la *tercera conclusión*—todas las cualidades del acto y del que obra se deciden y definen según la libertad de cada uno se “pronuncia” ante esas normas y resistencias, que le son ineludibles incluso ontológicamente.

IV. CONSTITUCIÓN POR “PRESENCIA Y EJEMPLARIDAD ANTE EL ACTO” (LAVELLE)

En la función constitutiva-formal de toda “presencia”, objeto, norma o dato ante la acción, Lavelle estudia, además del aspecto ontológico, el aspecto de participación y de *desarrollo cualitativo* del sujeto según su actitud ante las presencias o normas sucesivas del obrar. El mundo como totalidad de presencias posibilita ontológica y formalmente la acción humana: su función en ésta se ejerce como presencia, dato y resistencia ontológico-normativa, y se realiza según un proceso de ejemplaridad y de participación cualitativa. Resultarían de su doctrina (29) las afirmaciones siguientes:

a) El acto sólo es posible cuando arraiga en algo que no sea puramente subjetivo.

b) Objeto, datos y resistencias o presencias todas son, además de condición de posibilidad del acto, norma y fuente de la edificación de sí mismo (“personalización”) según los propios actos. Sin resistencia y objetos (presencias o normas “exteriores”), ser y vivir del hombre serían un puro alimentarse de sí mismo, pura autofagia. (Ahí radicó “el error de Narciso.”)

c) Las normas y presencias, en cuanto adoptadas, son medida formal de las cualidades del acto, y contribuyen así a la constitución cualitativa y al ser perfectivo mismo del agente y de su libertad.

d) Autonomía y heteronomía se necesitan e implican necesaria y dialécticamente para poder existir y realizarse en el acto humano.

e) La dialéctica autonomía-heteronomía se corresponde con la dialéctica presencia-participación y presencia-ejemplaridad.

f) Sin el “dato” (presencias-resistencias-normas-heteronomías) el mí

se centrifugaría en el vacío y en la impotencia absoluta: su misma consistencia se convertiría en fuerza centrífuga y expansiva. Su densidad de ser lo disolvería en nada (30).

V. CONSTITUCIÓN FORMAL POR "RESISTENCIA Y CONSISTENCIA" RECÍPROCAS E INTERPERSONALES (NEDONCELLE)

Dijimos que la función característica de la norma (jurídica) consiste en ser representativa de ciertos intereses entre personas y grupos sociales, o sea, entre sujetos equivalentes a mí en toda situación social de conflicto posible. Resulta así que el otro, en cuanto tal otro, es también en cierto sentido "resistencia constitutiva" y *norma sustantiva* de mi acción.

La dimensión psicológica de la reciprocidad y sus postulados y consecuencias ontológicas han sido bien estudiadas por Lavelle y Blondel; y especialmente por Nédoncelle como "reciprocidad de conciencias". El amor no sólo es promoción mutua, sino que en cierto sentido es incluso constitutivo del ser mismo de los que se aman (31).

Refiriendo esta doctrina al punto estudiado aquí, deducimos que mi ser (como "modo de ser adquirido" o "personalidad") me lo doy y construyo yo mismo según "recibo" las presencias y representaciones de otros en mi acción y en mi comportamiento para con ellos. O sea, según soy para con él otro y lo hago ser respecto a mí (en cuanto ello dependa de mí y de mis actos para con él). El otro es, pues, también una fuente de normas y de modos de ser (posibles) de mis actos y de

(29) Cito estos textos: 1.º "Il y a plus: il ne peut y avoir de participation qu'à un acte qui n'est pas nôtre" (*De l'être*; Aubier, 1947; introd.; II, pág. 20). En el acto que participamos somos independientes en la medida en que vamos a hacerlo nuestro, dependientes por cuanto en él "padecemos".

2.º "Le moi, c'est le rencontre d'une opération et d'une donnée, ce qui lui permet de constituer son être propre, par un consentement à l'être qui fait de lui un être libre" (obra citada, pág. 45). Véase la bibliografía de LAVELLE al final del estudio.

(30) Es sabido que BERGSON y SARTRE han estudiado bien estos puntos, aunque desde presupuestos ontológicos muy diversos y con resultados científicos opuestos.

(31) Cito estos textos: "L'autonomie que je me donne est ontologiquement à la mesure des présences que j'ai recues. Une constatation similaire pourrait être faite à propos du rapport entre mon existence et ce que d'autres sont devenues par suite de la mienne" (*Vers une philosophie...*, pág. 111). "L'autre n'est pas une limite du moi, mais une source du moi" (*La réciprocité des consciences*, pág. 67). Véase más bibliografía al final.

mí mismo. Y yo soy personalmente según voy comportandome cada vez y habitualmente para con él y lo suyo: según son mis actos para con él.

Apurando la perspectiva, y desde aportaciones doctrinales de Lavelle, Blondel, Gurvitch, G. Bastide, Nédoncelle..., e incluso Ortega y Gasset (32), puede afirmarse que *yo soy también, en algún sentido, cuanto me interesa y "está entre"* (inter-est: interés) *mí y los míos; entre mí y los otros; entre mí y lo mío de los otros; entre mí, lo mío y lo suyo de cualquier otro*. Parodiando a Ortega y Gasset, podemos decir que "yo soy yo y cuanto me interesa o interesa a los que me interesan". *Intereses son intereses*. ("Compages rerum, compages personarum", como se decía hace siglos.)

CONCLUSIÓN

Derecho es, pues, mucho más que intención y dimensión formal y objetiva de mi comportamiento social: es una estructura constitutiva de la existencia y realidad misma posible de mi acción social y de muchas cualidades de ella. La teoría egológica y otras tendencias cercanas de la filosofía jurídica y de la fenomenología del Derecho (33) han esbozado y apuntado una dirección que hay que continuar en el estudio del Derecho. Porque tras Biran, Suárez, Blondel, Lavelle e incluso Husserl (34), es evidente hoy para la filosofía del Derecho y de lo social que *cada tipo de resistencia objetiva, de normatividad y de obligatoriedad*

(32) BLONDEL, especialmente en *L'être et les êtres*, ha desarrollado una metafísica nervuda sobre la influencia normativa y sobre la contribución del otro y de las normas y resistencias recíprocas, de las "alteridades" y "heteronomías" todas a la constitución de mi misma consistencia ontológica y personal. Prescindo de citas para no recargar excesivamente este denso párrafo.

(33) Véanse los autores y tendencias indicados en la segunda parte de la nota mía ya citada que figura en este mismo volumen.

(34) La función constitutiva-formal y el ejemplarismo de HUSSERL son un tema demasiado poco atendido hasta hoy en la literatura filosófica. Yo creo, sin embargo, que ahí radica un punto esencial para la filosofía y la filosofía del Derecho actuales. HUSSERL ofrece principios importantes para un estudio fenomenológico de la función constitutiva y ejemplar desde tantos niveles de realidad ontológica intencional, noética y noemática distinguidos por él o distinguibles según sus principios. El lector encontrará algunas indicaciones sobre esta cuestión importante en estas dos obras: DE MURALT, A.: *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* (B.P.C.). P.U.F., París, 1958; TOULEMONT, R.: *L'essence de la société selon Husserl* (B.P.C.). P.U.F., París, 1962.

que condicionan el obrar y el acto humano, es constitutivo de un tipo específico de cualidades de la acción. Se trata, pues, de agotar el estudio de la función constitutiva del Derecho, en cuanto que es una forma objetiva o norma de la acción humana social. Las líneas que siguen quieren ser un primer esbozo de ontología formal del Derecho, desde las perspectivas que acabamos de indicar.

3. LA CONSTITUCIÓN FORMAL DE LA ACCIÓN JURÍDICA EN CUANTO TAL

Recordemos que la función constitutiva, según lo dicho, es, quizá, la última razón teleológico-formal de toda norma: su razón de ser. Su misma normatividad, en la que se paran todos los formalismos hasta hoy—como última palabra en “Ciencia del Derecho”—, es instrumental y referible a la función constitutiva, *precisamente desde puntos de vista formales.*

I. MECANISMO DE FUNCIONAMIENTO DEL DERECHO EN CUANTO NORMA CONSTITUTIVA DE LA ACCIÓN HUMANA SOCIAL

Intentaremos explicar primeramente cómo funciona el Derecho en la constitución modal o formal de la acción, para pasar a explicar después los principios mismos del funcionamiento formal. El papel formal-constitutivo de la normatividad jurídica constituye, como dije al principio, la cuestión exacta que me propuse estudiar aquí.

1. Vimos que el Derecho es “otra” de las normas, presencias y resistencias ante las que mi acción se pronuncia: según sea adoptado efectivamente él, surgen en mi acción las cualidades “jurídicas” de ella.

2. También sabemos que la función de las “presencias” es presentar ante la acción una jerarquía *a priori* de bienes-posibles, de intereses y de valores a elegir y preferir; en suma, un mundo de “resistencias” ante el cual definirse. Y que mi acción es fenomenológicamente una adopción o toma de postura mía-personal ante ellas.

3. Pues bien, cualquier cualidad y calidad de mi acción es constituida formalmente según el modo como yo adopto tales normas y *cada una de ellas.* Hay más: hay cualidades y calidades de la acción que son **constituidas y definidas** según yo adopto o realizo determinadas presencias concretas o “paquetes” afines de ellas. La calidad moral, por ejemplo, de la acción es constituida y definida formal y directamente

por la adopción de la "presencia", valor o bien, y norma constitutiva *hipotéticamente última y superior* entre las que "juegan" en mi acción y constituyen el modo de ser de ella. Las anteriores e inferiores sólo contarían en cuanto representen y participen de tal normatividad última.

En cambio, la calidad jurídica de la acción es constituida y definida por la adopción *de todas y cada una* de las presencias, valores, intereses y normas *específicamente de Derecho* que "motivan" la acción. Según yo "me pronuncio" ante ellas, surge formalmente la calidad jurídica de la acción. O sea, según yo respeto o no, y realizo o no (en justa proporción y correlativamente) todos y cada uno de los intereses jurídicamente "legítimos" de otro, presentes y representados en mi acción. Desde cada interés representado y adoptado efectivamente surge una posibilidad de calificar mi acción como justa o injusta. Desde la totalidad de intereses y valores jurídicos presentes jerárquicamente en ella surge la calidad específica de la misma como justa o injusta en Derecho (35).

II. "METAFÍSICA" DEL DERECHO COMO NORMA CONSTITUTIVA DE LA ACCIÓN HUMANA SOCIAL

Nos toca ahora estudiar la función misma constitutiva-formal del Derecho y distinguirla de otras afines.

(35) Me interesa subrayar que en las afirmaciones que preceden y en otras que las completan en las líneas próximas, no trato en ningún sentido de *separar* Derecho y Moral, sino todo lo contrario. Trato de *distinguir* nocionalmente "obligatoriedad jurídica" de "obligatoriedad moral", precisamente porque pienso que ambas deben jugar *necesariamente* a la vez y en total armonía para que la convivencia social y la conducta recíproca de las personas estén suficientemente fundadas (en cuanto a la "racionalidad" intrínseca de todo *acto humano*) y suficientemente justificadas (respecto a la "conciencia ético-operativa" de las personas). Pienso, en efecto, que la fundamentación y radicalización ético-operativa de la obligatoriedad jurídica y de cualquier "obligación" concreta impuesta por el Derecho sólo será suficiente (subjética, personal y socialmente) y sólo estará dotada de "eficacia racional previsible" suficiente en todo *acto humano* (posible), en cuanto *pueda* estar respaldada y apoyada, en definitiva, sobre alguna obligación moral—e incluso religiosa—más fundamental y comprehensiva. Hay más: en circunstancias humanas *normales*—de las personas y de la sociedad—la obligatoriedad jurídica *nunca es suficiente por sí sola para el hombre que va a obrar* "conforme a las leyes", *ni se basta a sí misma como principio directivo de la conducta social* del mismo (como "confirmaré" en las líneas que siguen en el texto). Pero lógicamente, y desde perspectivas críticas estrictas, la obligatoriedad jurídica nunca es reducible "fenomenológica" o idealmente a una simple "especie", "parte" o "sector" de la obligatoriedad moral (aunque, repito, sólo en ésta pueda encontrarse una obligación "absoluta" y "perfecta", tal vez). Sobre ello *hablaremos extensamente* en ocasiones próximas.

Vimos que equivalencia, o paridad *apriórica y formal*, entre personas, y prevalencias *materiales correlativas* caracterizaban la "representatividad" jurídica y expresaban el papel normativo y directivo que el Derecho realiza *ante la acción humana social*. Se trata aquí de apurar la perspectiva, estudiando la función constitutiva del Derecho *en la acción social misma*.

Se trata de explicar exactamente cómo y por qué el Derecho hace que una acción humana social sea justa o injusta, lícita o punible "en Derecho" por sí misma y para con todos los miembros del mismo "mundo jurídico". Y de explicar, consecuentemente, cómo y por qué tal acción puede ser "calificada" de justa o injusta, etc., en sociedad.

a) *Los equívocos y ambivalencias del Derecho*

Mientras que moralidad de la acción es una cualidad o calidad unívoca, resultante y definida *según la totalidad* de presencias en la acción (36), la justicia jurídica (calidad de "ser justo") de la acción es *divisible*. Es definible y constituida desde cada una de las normas o interés representados en la acción: *cada interés social legítimo jugado en mi acción es fuente formal de normatividad y por ello es constituido de las cualidades "jurídicas" de la acción*. La acción jurídica puede ser *materialmente justa respecto a una o varias* de las normas o intereses jugados e *injusta a la vez respecto a otras*.

Todo el Derecho, especialmente el penal, está montado sobre este equívoco intrínseco de la justicia en Derecho: la acción jurídica que realiza ciertos intereses legítimos en Derecho (y es "justa" así respecto a ellos) puede lesionar a la vez otros también legítimos posiblemente (y es "injusta" respecto a los mismos). Especialmente los capítulos de atenuantes y eximentes y los de responsabilidad objetiva están basados directamente sobre esa ambivalencia de la justicia jurídica. Y en otros dominios de Derecho las disposiciones sobre interpretación, leyes transitorias, uso y abuso del Derecho, lagunas, conflictos de intereses... obedecen a la finalidad básica de atenuar los efectos sociales de tal "imperfección" y pluralidad de la justicia jurídica. Tal vez toda situación de Derecho se define esencialmente como un conflicto (tipificado) de intereses que se juegan en ella simultáneamente.

(36) *Malum ex quocumque defectu.*

b) *¿El Derecho es esencialmente "injusto"?*

Pero hay más: la misma realidad y función social y teleología y razón de ser del Derecho está basada en esta "trampa" consustancial del mismo. El Derecho existe en cuanto ensayo de conciliación entre los intereses sociales y "socialmente importantes" y tipificados jugados en cada acción humana individual o colectiva. Ahora bien, es verdad de experiencia de cada minuto que nunca o casi nunca son conciliables y realizables íntegra y materialmente todos los intereses que se juegan en una acción. O sea, que ésta tiene que ser de hecho "injusta" para con alguno de esos intereses (37) y para con alguna de las personas jurídicas representadas en ella. He aquí por qué dijimos que justicia jurídica es cualidad *divisible* de la acción, en cuanto constituida y definible desde cualquiera de los intereses o presencias implicadas en ella. Surgen así los equívocos del Derecho y la injusticia material-parcial es consustancial al mismo y "propiedad natural" de él, si no esencial. El Derecho injusto y la ley injusta no sólo *pueden* ser realidades jurídicas y lo son técnica y formalmente, sino que todo Derecho y toda ley son *naturalmente injustos* desde alguna de las perspectivas materiales implicadas y Derecho es consustancialmente una utopía: un ensayo "optimista" de realización de la justicia; de la justicia no ya solamente jurídica, sino de la justicia humana. La justicia jurídica o del Derecho parece entrañar, pues, siempre algún modo de injusticia (38).

Consecuencia importante: si el Derecho es consustancialmente injusto, no puede ser formalista. No es una estructura humana que se baste y justifique integralmente por sí sola: ni como nivel de "motivación" ni como valor humano que "juega" en cada acción. El Derecho necesita esencialmente de otros esfuerzos sociales y personales, de otros fermentos y fuerzas y principios de conducta social más exigitivos, más perfectos y más perfectivos humana, social y personalmente (39). Dere-

(37) El ideal del Derecho sería "absolutizar" cualquier interés jugado: o sea, poder realizarlo al máximo como si fuese único.

(38) Reléase, por ejemplo, lo que dice W. GOLDSCHMIDT respecto a la "Función pantónoma y categorial" de la justicia en el mundo jurídico.

(39) Esa es exactamente la afirmación básica y constante de los "personalistas", por ejemplo, y de todos los "moralistas" de lo social. La "amistad cívica" es en MARITAIN *el alma de lo social*, como *el cristianismo es la esencia de la democracia*. La caridad es en todos ellos levadura, espíritu y "causa ejemplar" de la justicia. Perspectiva afirmada con nervio especial por LABERTHONNIÈRE y NÉDONCELLE.

cho es técnica de justicia social y ensayo de realización de la justicia humana y socializada. O sea, que su intención sustantiva sobrepasa sus propios medios y su nivel formal.

c) *Caracterización formal del Derecho como norma constitutiva de la acción humana social*

Cada interés social cuenta, pues, en Derecho *individual y materialmente*: como cada deuda cuenta en el concurso de acreedores y pretende prevalecer sobre los demás y ser satisfecha preferencialmente. Derecho, formalmente, es eso: "un concurso de acreedores" ante cada acción humana social (posible) y tipificada por la ley; concurso que establece un orden automático de prelaciones hipotéticas y correlativas para cada situación y acción previsible y tipificable técnicamente *y entre todos y cada par (posible) de los intereses sociales "legítimos" conjugados*.

Sería éste, a mi entender, el rasgo y carácter específico que *distingue* esencial y formalmente Derecho de Moral y justicia jurídica de justicia como virtud humana o moral. *En Moral los intereses conjugados se anulan formalmente unos a otros*. Y para la constitución formal de la calidad de justa o injusta de la acción sólo cuenta el interés supremo hipotético jugado en ella: los otros sólo cuentan *materialmente in alio*, en cuanto representen o participen específica y unívoca de ese interés último. Justicia moral sería una calidad intrínseca, unívoca e indivisible de la acción, constituida y definida *según una norma formal última*.

En Derecho, por el contrario, cuenta *formal y material y cuantitativamente* cada interés social representado y jugado en la acción: y para constituir a ésta como justa o injusta jurídicamente tenemos en cuenta la función (posible) constitutiva, específica, singular y divisible de cada interés representado "en Derecho" ante la acción. Esta es *justa o injusta* jurídicamente desde y para con cada uno de ellos. Y será justa o injusta en Derecho (sistemático-positivo) según técnicamente (y jurisprudencialmente en última instancia) se estime que, dados los intereses conjugados en mi acción y las "motivaciones" legalmente relevantes de ésta (entre ellas la jurídica-legal positiva) *es conveniente o no, para todos y cada uno de los ciudadanos que podrán encontrarse en situaciones parecidas, juzgar y sentenciar, o sea, tipificar legalmente tal acción como justa o injusta en sociedad*.

Justicia jurídica puede ser, pues, una *cualidad exterior divisible y aun equívoca* de la acción humana social; cualidad extrínseca y atribuida según normas *posiblemente* ajenas a la conciencia subjetiva del agente; o sea, a la "motivación" personal de la acción. La justicia jurídica es definible y constituida desde la totalidad social de la acción o desde cualquiera de sus contenidos, intereses o niveles de representación material. Y en todo caso la justicia jurídica definitiva es una cualidad tal vez adventicia, adjudicada o atribuida a la acción "desde fuera de ella", y según criterios de calificación *posiblemente* distintos y ajenos a los criterios de motivación personal de la misma, en el momento de ser realizada.

Concluyo: ello implicaría que en la acción moral las normas de ejemplaridad y de calificación son, además de indivisibles, formalmente intrínsecas, si no a la acción, sí al sujeto: a su conciencia instantánea-vertical en el momento de producir la acción. Mientras que en la acción jurídica las normas de calificación no son sólo divisibles, sino que, aun *totalizadas, son posiblemente ajenas y extrínsecas* al sujeto mismo y a la acción (40).

Parece resultar de aquí que la calificación y calidad definitiva (¿intrínseca?) de la acción en Derecho es definida, en términos suarecianos, *por una conotación formalmente extrínseca al mí-agente*, por una comparación entre la acción en sí y la acción ante el Derecho objetivo (que es siempre su causa ejemplar última). Mientras que en Moral la conotación es formalmente intrínseca al sujeto, pues la calidad definitiva y unívoca de la acción surge por comparación entre la acción en sí (con todas sus motivaciones objetivas, pero "subjetivadas", o sea, según se presentaron ante mi opción-conciencia completa en el orden de la deliberación) y la acción ante mí: yo soy causa ejemplar (41) de mi acción moral.

(40) Esta cuestión está relacionada con el problema del error o conciencia errónea en Derecho y en Moral; diré que el error en Derecho sólo cuenta *en el sujeto* (como atenuante, eximente; irrelevante quizá), *pero es "exterior" a la acción*. Mientras que en Moral el error de conciencia entra *formalmente* también en la constitución modal de la acción. Véase sobre este punto y otros cercanos las consideraciones de DÍEZ ALEGRÍA, J. M.: "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad de conciencia", en la ya citada obra *Derecho y Paz* (Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho), Madrid, 1965, págs. 125-159.

(41) Participada según los moralistas de la "obligación absoluta"; absoluta según los formalistas y positivistas en Moral, siguiendo a KANT.

FÓRMULAS FINALES

La divisibilidad es, pues, un rasgo específico de la función formal del Derecho. Ella expresa que la cualidad de justo o injusto de la acción es tal vez *una suma algebraica con asientos positivos y negativos: un unum per accidens. Un balance con haber y debe*, pero en que sólo el saldo cuenta efectiva y sociológicamente en cuanto realización de mínimos tipificados e impuestos por la ley.

1. *Derecho subjetivo* es definible como atribución a mi acción (atribución provisional; hipotéticamente preferencial y sólo *correlativamente exclusiva*) de ciertos poderes y medios en cuanto necesarios para la realización normal de la misma.

2. *Derecho objetivo* es definible como “esquema concreto, formalizado, apriórico y típico, de los intereses sociales a respetar y realizar *preferentemente* desde cada acción mía subsumible en el esquema legal”.

3. *Derecho en cuanto totalidad de leyes positivas* sería “un orden intencional y formalizado de *prelaciones correlativas* (facultativas o imperativas) entre los intereses sociales jugables en cada acción social y entre los medios de que puede disponerse para la realización de ellos, *en concurso* con acciones (*posibles*) de otros miembros pertenecientes a la misma esfera jurídica y necesitados para obrar de los mismos medios, presuntivamente *escasos*”.

4. *Proposición normativa* sería “un esquema intencionado, formalizado y provisto de fuerza coactiva (posible) que determina en situaciones humanas, en las que se jueguen valores reductivamente equivalentes y técnicamente previstas, cuál de los valores o intereses jugados en mi acción debe prevalecer preferente y proporcionalmente a los demás y qué medios quedan afectados a su realización con prelación a otras acciones (*posibles*) de otros miembros de la misma totalidad social”.

(42) Invito al lector a repensar estas fórmulas confrontándolas, por ejemplo, con las dos siguientes de DEL VECCHIO: “EL DERECHO ES LA COORDINACION OBJETIVA DE LAS ACCIONES POSIBLES ENTRE VARIOS SUJETOS, SEGUN UN PRINCIPIO ETICO QUE LAS DETERMINA EXCLUYENDO TODO IMPEDIMENTO” (DEL VECCHIO, Giorgio: *Supuestos, concepto y principios del Derecho (Trilogía)*. Bosch. Barcelona, 1962, trad. de C. Massó Escofet, pág. 209). “LO QUE ES JURIDICAMENTE POSIBLE ES, POR LO MISMO, JURIDICAMENTE “EXIGIBLE”; EL “PREVALECER FRENTE A OTROS” NO ES ELEMENTO SOBREVENIDO O COMPLEMENTARIO, SINO LA MISMA ESENCIA LOGICA DEL DERECHO” (autor y obra citados, pág. 158. Las mayúsculas son mías; los subrayados del mismo DEL VECCHIO). Además de los

5. *La normatividad jurídica* enlaza entre sí determinadas acciones humanas sociales posibles, estableciendo no sólo un orden y jerarquía entre ellas, y entre los intereses y medios jugados, sino también un sistema de “sanciones sociales probables” que se seguirán al no-cumplimiento-exacto del orden y prelación fijadas por el Derecho.

1.º CONCLUSION: ESTRUCTURA LÓGICO-ONTOLÓGICA EXACTA DE LA “OBLIGATORIEDAD JURÍDICA”

a) Desde un punto de vista *ético-moral*, y en cuanto la norma jurídica es *otro* principio o norma en general del obrar humano-social, la obligatoriedad jurídica *puede* ser referida a una obligatoriedad moral y personal más radical y comprehensiva, y ésta *podrá justificar o no subjetivamente* los dictados de la primera en su totalidad o en parte.

b) Desde un punto de vista normativo-objetivo, y en cuanto que la obligación jurídica es un imperativo social impuesto preceptiva, irra-

autores citados en este artículo y en la nota crítico-bibliográfica y metodológica que figura en este mismo volumen del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, el lector podrá consultar especialmente las obras siguientes: BAGOLINI, Luigi: *La simpatia nella morale e nel diritto*, Torino, 1958 (reimpresión); “La interpretazione del non verificabile”, en *Il saggiaatore*, 1954, págs. 69-88; “Utilità e limiti della sociologia nelle valutazioni in termini di giustizia distributiva”, en *Aut aut*, núm. 21, páginas 196-203; “Giustizia distributiva e simpatia”, en *Rivista internazionale de filosofia del Diritto*, 1954, págs. 712-725; y (sobre todo para el aspecto metodológico del tema aquí estudiado) “Sociologia e fenomenologia del potere politico. Problemi di metodo”, en *Annali della facoltà di giurisprudenza*. (Universidad de Génova). Giuffrè. Milano, 1963, págs. 219-256. PERTICONE, Giacomo: *Filosofia del Diritto (Concezione speculativa e concezione dommatica del diritto e dello stato)*. Edizioni dell’Ateneo. Roma, 1953; *Orientaciones actuales del pensamiento jurídico*. Troquel. Buenos Aires, 1960 (trad. de S. Lozada Vallejo); “L’action juridique”, en *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, París, 1933. PARESCE, Enrico: *La genesi ideale del diritto. Saggio sulla attuazione spontanee del diritto e la sua creatività*. Giuffrè. Milano, 1947 (con otras obras del mismo autor). En esta obra se exponen y critican doctrinas sobre el “cumplimiento espontáneo” del Derecho, sobre el “Derecho viviente”, sobre el Derecho como vida humana objetivada, como conducta social, como intuición, sentido, sentimiento e incluso “instinto social”. PEKELIS: *Il diritto como volontà costante*, Padova, 1931. PIETRAZYCKI: *Methodologie der Theorien des Rechts und die Moral*, París, 1933 (en esta obra se expone una concepción “sicológica” del Derecho: el Derecho, para él, no se da “fuera” de nosotros, “fuera” de mí; sino dentro, en mí. De ahí que el método sicológico de la introspección sea “el mejor” para la filosofía del Derecho, etc.).

cional y aun forzosamente al arbitrio (43) operativo de la persona humana, tal obligatoriedad *puede* (44) *ser distinguida, opuesta y aun separada* de la obligatoriedad moral; pero ello quizá no atañe formalmente a la "obligatoriedad social y positiva" de los principios jurídicos en cuanto efectivamente vigentes (45).

c) Desde un punto de vista *sicológico*, la experiencia personal ético-operativa de cada uno *distingue* perfecta y claramente entre obligatoriedad jurídica y obligatoriedad moral: *postula* incluso una armonía, lo más perfecta y duradera posible entre ambas, por necesidades de unidad de "conciencia", de paz consigo mismo y de "autenticidad" personal.

d) Desde un punto de vista *sociológico*, la obligatoriedad jurídica pertenece en su totalidad a las estructuras de "control social", e implica un sometimiento incluso forzoso ("contrainte") de la conducta social individual a los criterios y estimaciones y preferencias de la colectividad, sin que las condiciones subjetivas del agente sean aceptadas como causas intrínsecamente *modificadoras* de tal obligatoriedad y, en casos, ni siquiera de ciertas obligaciones concretas impuestas por la norma jurídica.

e) Desde un punto de vista *ético-axiológico subjetivo*, la obligatoriedad jurídica tiende a proteger directamente los intereses, bienes, medios y valores *de otros ante mí o míos ante otros*, en cuanto unos y otros dependen cada vez y respectivamente, de mis acciones y conducta social, y de las acciones y comportamientos del otro para conmigo.

f) Desde un punto de vista *ético-axiológico colectivo o social*, la obligatoriedad jurídica tiende a salvaguardar *preferentemente* los intereses-bienes, medios y valores de uso y disfrute colectivo posible, en cuanto son "instrumentos" al servicio del bien común y del bien de

(43) Piense el lector estas afirmaciones de LEGAZ LACAMBRA, Luis: "Se trata de si la libertad es intrínsecamente axiológica, de si hay un deber-ser que le sea inmanente" (en el artículo ya citado: "La obligatoriedad jurídica...", pág. 11). "La norma moral expresa con su misma existencia, el hecho de la libertad en que consiste la vida de la persona" (ídem..., pág. 12). "En cambio, la obligatoriedad de las normas sociales se da por de pronto contra la libertad, porque ésta florece y se manifiesta ante todo en el plano de la vida *personal*, la cual es refrenada y encauzada por la norma social..." (ídem..., pág. 13). "La obligatoriedad jurídica es la forma más depurada de la obligatoriedad social en cuanto alterante y en cuanto determinada por una consecuencia" (ídem..., pág. 15).

(44) Aunque desde perspectivas morales y antropológicas no deba, quizá, serlo.

(45) Cuestión del "Derecho injusto", por ejemplo.

los propios ciudadanos y, sobre todo, en cuanto sean comparativamente más necesarios y eficaces para posibilitar, promover, salva-guardar, garantizar y facilitar la supervivencia, seguridad, desarrollo y perfeccionamiento de la sociedad misma en cuanto colectividad.

En este sentido puede decirse que las dos perspectivas últimamente apuntadas conciben, configuran y proyectan la obligatoriedad jurídica como un refuerzo social específico de la obligatoriedad moral y de otras obligatoriedades sociales simétricas. La obligatoriedad jurídica sería, a la vez, *un mínimo ético exigible* a la conducta social de cada uno; *un mínimo vital imprescindible* para la supervivencia y funcionamiento normal (mejor) de la convivencia social, y *una prestación mínima imponible* al individuo por el grupo en el "reparto" social.

g) Desde un punto de vista *axiológico-formal*, la obligatoriedad jurídica impone *mínimos de conducta social* entre los individuos y los grupos sociales (justicia conmutativa); entre unos u otros y el grupo total o sociedad misma (justicia legal y punitiva); entre la sociedad y los grupos o los individuos (justicia distributiva y de "promoción social" o "justicia social"). En todos estos casos en cuanto que la conducta social de cada uno de los sujetos jurídicos (46) es medio y atmósfera necesaria para el desarrollo normal de los demás y es también modo insoslayable para cada uno de ellos en la tarea y empresa de realización, autoconformación o "personalización" de sí mismos (justicia como virtud, moral personal y como virtud cívica, social y de los grupos o personas jurídicas colectivas) (47).

(46) Incluidos el Estado y la sociedad misma.

(47) Véase sobre esta cuestión la doctrina "clásica" de FRAY LUIS DE LEÓN cuando se pregunta si el fin de las leyes y la función de la obligatoriedad jurídica es o no hacer perfectos a los hombres en cuanto tales y en cuanto ciudadanos, e incluso distingue diversos grados, niveles o modos de obligatoriedad jurídica de las leyes civiles. Su doctrina podría resumirse con arreglo a los siguientes principios (véase FRAY LUIS DE LEÓN: *De legibus o tratado de las leyes*. Introducción y edición crítica bilingüe por L. Pereña Vicente. C.S.I.C. Madrid, 1963; especialmente el cap. III, págs. 48 y ss.): a) El fin de las leyes civiles (y de la "obligatoriedad jurídica en cuanto tal) es hacer buenos a los hombres como ciudadanos y con la "virtud política"; b) Pero su fin no es hacer perfectos a los hombres en todos los dominios de su vida y en todos los aspectos de la bondad moral; c) "Para realizar esta armonía entre los ciudadanos es necesaria una virtud que llaman política, cuya función propia consiste en hacer que el hombre viva rectamente la vida de convivencia, es decir, que se porte bien con los otros ciudadanos, de los que él mismo es una parte" (obra citada, pág. 50); d) Una ley obliga más gravemente conforme a los siguientes criterios: 1. Cuando tenga mayor relación con alguna necesidad grave para la salvación del Estado; 2. Cuando implica exigencias de justicia, que

En este último sentido la obligatoriedad jurídica y todo el mundo del Derecho están, sí, *al servicio de la persona humana*, pero a través del bien común siempre e insoslayablemente (48). El análisis fenomenológico del papel jugado por el Derecho en la acción humana social y en la conducta y vida social entera del hombre puede demostrar que éste *sólo puede* realizarse a sí mismo “como persona” (“personalizarse”) a través de su comportamiento para con otros, y se “personaliza” *de hecho según* cumpla o no efectiva y habitualmente no sólo los mínimos que le exige el Derecho, sino también los máximos ascendentes a que vaya impulsándolo su desarrollo y perfeccionamiento sucesivo como agente moral responsable (49).

h) Desde un punto de vista *analítico-formal o fenomenológico*, la obligatoriedad jurídica parece estar integrada por normas (“obligatorias”), impuestas al hombre con la intimación de penas concretas en caso de incumplimiento; y el papel jugado por ellas en la acción humana social parece reducible a dos funciones características y específicas:

1.^a Función *representativa* de intereses, medios, bienes y valores *entre* las personas y los grupos sociales.

2.^a Función constitutiva de ciertas cualidades específicas de la acción humana social, en cuanto regulada o regulable por el Derecho.

A lo largo del estudio me he esforzado por caracterizar formal y materialmente ambas funciones y por distinguirlas científicamente y críticamente de otras parecidas o paralelas.

i) En los párrafos que anteceden hemos apuntado también *otros puntos de vista* sobre la obligatoriedad jurídica: nivel *gnoseológico, ontológico, metafísico-formal*... Quizá ello baste como un primer plan-

condicionan la existencia misma del Estado; 3. Cuando es más importante para el bien común, y está por ello sancionada con penas mayores; 4. Cuando tiene una relación particularmente estrecha con el Derecho natural... (véase obra citada, nota 77 de la Introducción).

(48) S. RAMÍREZ y A. F. UTZ han insistido recientemente, a este respecto, en la concepción “analógica” del bien común en sus relaciones con el bien de las personas en particular.

(49) Estas líneas resumen—con excesivo simplismo—la idea que desarrolló como tesis doctoral de Derecho: revisadas a fondo, serán publicados próximamente. Se trata de reducir a fórmulas lógicas exactas la infraestructura ideológica del “humanismo jurídico” o “personalismo político” (a través del análisis fenomenológico de las categorías de *Derecho-Socialización-Personalización*).

teamiento crítico y metodológico, y como punto de partida para estudios ulteriores más detallados de la estructura lógico-ontológica de la "obligatoriedad jurídica".

2.^a CONCLUSIÓN: SÍNTESIS DEL ESTUDIO

Derecho es una estructura normativa, socializada y objetiva de la acción humana social. Estructura constituida por ciertos principios o "motivos de obrar", que juegan ante la acción humana social un papel siempre directivo o normativo, y que puede ser en concreto prohibitivo, permisivo, facultativo o imperativo según el tipo de intereses (sociales) que representen y protejan en cada situación (de conflicto social posible y previsto por la ley). *Derecho objetivo* representa ante las acciones sociales posibles de cada sujeto jurídico los intereses *de otro* que él debe reconocer, respetar o realizar correlativa y proporcionalmente cada vez. *Derecho subjetivo* representa ante las acciones posibles *de otros* los intereses propios de cada sujeto jurídico, que ellos deben reconocer, respetar y realizar correlativa y proporcionalmente en cada acción social. *La función representativa del Derecho* tiene dos dimensiones básicas: representación formal de "personas jurídicas" y representación material de intereses, bienes y medios de las personas *entre sí*. Paridad interpersonal, equivalencia formal y horizontalidad positiva son las cualidades características de la representatividad jurídica en su aspecto formal. Jerarquizaciones correlativas de bienes e intereses, prevalencias hipotéticas y desniveles obligatorios o impuestos entre esos mismos intereses son las notas características de la representatividad jurídica en su aspecto material o de contenidos. *La obligatoriedad jurídica* consiste en imponer preceptivamente (incluso con la intimación de sanciones precisas) a cada acción humana social el reconocimiento, respeto y realización *exactos* de esas prevalencias correlativas, tal y como el Derecho las presenta y representa cada vez ante ella, y ante todas las acciones sociales posibles y tipificadas por él. *La normatividad jurídica* consiste en ese deber-ser material, exacto y preciso de cada acción social prevista y tipificada por el Derecho.

La función formal constitutiva del Derecho consiste en hacer que la acción humana social sea justa o injusta, lícita o ilícita en Derecho y ante todos los miembros de la misma colectividad jurídica: *las cualidades jurídicas de la acción humana social, en cuanto regulada o regulable* por el Derecho, resultan de la confrontación, comparación o

“conotación” de la misma (en toda su realidad personal, social y sociológica) con las normas de Derecho que la regulan. Cada interés jurídico o social tipificado y protegido por el Derecho puede ser determinante o constitutivo de una (posible) cualidad jurídica de la acción. O sea, que la “función constitutiva formal” del Derecho *es divisible por cada interés protegido por él. La calidad jurídica* de una acción es formalmente divisible según cada uno de esos intereses “cubiertos” por el Derecho (aunque efectiva, social y jurisprudencialmente sea establecida de hecho por criterios legales, técnicos y positivos, posiblemente ajenos a la conciencia del agente al obrar, e incluso a la acción misma en cuanto depende de la voluntad, libertad y deliberación del mismo). *La calificación jurídica* depende, pues, en última instancia, de una “conotación” formal y cuasiejemplar que puede ser extrínseca al hombre que obra e incluso a la acción misma en cuanto *acto humano*: extrínseca en sus dos términos formales. Ya que la acción humana social (primer término de la calificación jurídica, el elemento “a calificar”) que va a ser calificada en Derecho (como imputable o no, culpable o no, justa o injusta, etc.), es subsumida por el juez en toda su realidad objetiva y sociológica, sin que las condiciones intrínsecas y subjetivas de ella sean siempre decisivas—y ni siquiera cuenten a veces—con vistas a la calificación jurídica definitiva. A su vez, las normas de Derecho (segundo término de la conotación; el elemento ejemplar, modelo o patrón de la calificación jurídica) son subsumidas por el juez en su realidad objetiva y sistemática, en la totalidad del ordenamiento positivo vigente y no según las conoció, asumió y “asimiló” el agente en el momento de producir la acción.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, G.: *Traité de l'action morale*. (Logos). P.U.F. París, 1961, 2 vols.
 — *Méditations pour une éthique de la personne*. (B.P.C.) P.U.F. París, 1953.
 — *La conversion spirituelle*. (Initiation philosophique, 20.) 1956.
 — *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*. Bordas. París, 1958.
 — *Mirages et certitudes de la civilisation*. (Nouvelle Recherche.) P.U.F. 1953.
 — *De la condition humaine. Essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*. (B.P.C.) Alcan. París, 1939.
 — *Le moment historique de Socrate*. (B.P.C.) Alcan. París, 1939.

- BERGSON, H.: *Oeuvres*. Notes de A. Robinet. Introd. de H. Gouhier. (P.U.F.) Paris, 1959.
- GONTHIER, FRANÇOIS PIERRE (llamado también BIRAN, MAINE DE): *Journal*. 3 vols. Edition intégrale publiée par H. Gouhier. (Etre et penser. Cahiers de Philosophie. Núms. 41-42-43.) E. de la Baconnière. Neuchâtel, 1954, 1955, 1957.
- *Oeuvres*, publiées avec Introd., notes et appendices par P. Tisserand. (B.P.C.) Alcan o P.U.F. Paris; 14 vols.
- Entre estas obras he consultados especialmente las siguientes:
- TOME II: *Influence de l'habitude sur les facultes de penser...* 1920; edición de 1954.
- TOME III y IV: *Mémoire sur la décomposition de la pensée...* 1924; edición de 1952.
- TOME VIII y IX: *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature...* 1932.
- TOME XIII: *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme...* 1949.
- TOME XIV: *Nouveaux essais d'anthropologie...* 1949.
- *Oeuvres choisies*, par H. Gouhier. (Biblioth. Philos.) Aubier. Paris, 1948.
- *De l'aperception immédiate*. (Mémoire de Berlin, 1807.) Texte critique par José Echevarría. (Biblioth. de Textes Philos.) J. Vrin. Paris, 1963.
- BLONDEL, M.: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Alcan. Paris, 1893.
- *L'Action*. Alcan. Paris: TOME I: *Le problème des causes secondes et le pur agir*. 1936. TOME II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement...* 1937.
- *Les premiers écrits*. (B.P.C.) P.U.F. Paris, 1956.
- *Un énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*. Beauchesne. Paris, 1930.
- *L'être et les êtres*. (B.P.C.) Alcan. Paris, 1935.
- *La pensée*. (B.P.C.) Alcan. Paris, 1934; 2 vols.
- *Etudes blondéliennes*. (P.U.F.) Paris, 1951; especte Part II. "Une soutenance de thèse", pág. 83 y ss.
- LACROIX, J.: *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*. P.U.F. Paris, 1950.
- *Vocation personnelle et tradition nationale*. (La Nouvelle Journée, 10.) Paris, 1942.
- *Histoire et mystère*. (Cahiers de l'actualité religieuse, 18.) Casterman. Tournai, 1962.
- *Le sens de l'athéisme moderne*. Idem, id., 1959.
- *Le sens du dialogue*. (Etre et penser, 9.) E. de la Baconnière. Neuchâtel, 1955.
- *Sens et valeur de l'athéisme contemporain*. (Appels, III, série 5.) Liège, 1955.
- *Les sentiments et la vie morale*. (Init. philos, 2.) 4. éd. P.U.F. Paris, 1959.
- LAVELLE, L.: *Traité des valeurs*. (Logos.) P.U.F. Paris, 1951 y 1955; 2 vols.
- *La dialectique de l'éternel présent*. Aubier. Paris.
- I: *De l'être*. 1947.
- II: *De l'acte*. 1947.
- III: *Du temps et de l'éternité*. 1945.
- IV: *De l'âme humaine*. 1947.

- *Conduite à l'égard d'autrui*. Albin Michel. Paris, 1957.
 - *La conscience de soi*. B. Grasset. Paris, 1941.
 - *La dialectique du monde sensible*. 2. éd. (B.P.C.) P.U.F. Paris, 1954.
 - *De l'intimité sprituelle*. (Philos. de l'esprit.) Aubier. Paris, 1955.
 - *Introduction à l'ontologie*. (Nouvelle Encyclopédie phil., 41.) P.U.F. Paris, 1951.
 - *Le mal et la souffrance*. (Présences.) Plon. Paris, 1940.
 - *Manuel de méthodologie dialectique*. (B.P.C.) P.U.F. Paris, 1962.
 - *Le moi et son destin*. Aubier. Paris, 1936.
 - *Morale et religion*. (Philos. de l'esprit.) Aubier. Paris, 1960.
 - "Le passé ou l'avenir spirituel", en el volumen colectivo *L'existence. Essais*. (Métaphysique, I.) Gallimard. Paris, 1945.
 - *La présence totale*. (Philos. de l'esprit.) Aubier. Paris, 1934.
 - *Les pussances du moi*. (Philos. de l'esprit.) Aubier. Paris, 1938.
- MADINIER, G.: *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. L. F. Alcan. Paris, 1938.
- *Conscience et amour. Essai sur le "Nous"*. (B.P.C.) 2. éd. P.U.F. Paris, 1947.
 - *La conscience morale*. (B.P.C.) Alcan. Paris, 1938.
 - *Conscience et signification. Essai sur la réflexion*. (B.P.C.) P.U.F. Paris, 1953.
 - *Intelligence et mystère*. (Appels, 5.) Ed. du C.C.I.B. Liège, 1954.
 - *Nature et mystère de la famille*. (Cahiers de l'actualité religieuse, 13.) Caste-man. Tournai-Paris, 1961.
 - *Vers une philosophie réflexive*. (Etre et penser, 50.) E. de la Baconnière. Neuchâtel, 1960.
- MOUNIER, E.: *Oeuvres*. Editions du Seuil. Paris, 1961, 1963; 4 vols.
- Contienen:
- TOME I: Escritos de 1931-1939.
 - TOME II: *Traité du caractère*.
 - TOME III: Escritos de 1944-1950.
 - TOME IV: Escritos de 1951-1954.
- NÉDONCELLE, M.: *Conscience et Logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. E. de l'Epi. Paris, 1961.
- *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*. Aubier (Montaigne). Paris, 1942.
 - *La personne humaine et la nature*. P.U.F. Paris, 1943.
 - "Altérité, altération et aliénation dans la philosophie de Plotin", en *Mélanges offerts à O. et M. Merilier*. Tomo II. Athènes, 1956.
 - *Vers une philosophie de l'amour et de la persone*. Aubier. Paris, 1957.
 - *De la fidélité*. (Philos. de l'esprit.) Aubier. Paris, 1953.
 - *La guérison de Narcise*. (Recontres, 5.) Les éditions du cerf. Paris, 1941.
 - *La souffrance. Essai de réflexion chrétienne*. Bloud et Gay. Paris, 1950; 2. éd.
 - *Introduction à l'esthétique*. (Initiat. philos., 6.) P.U.F. Paris, 1960.
- MOUREAU, J.: *La conscience et l'être*. Aubier. Paris, 1958.
- *La construction de l'idéalisme platonicien*. (Thèse.) Aubier. Paris, 1948.
 - *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*. (B.P.C.) P.U.F. Paris, 1960.
 - *Réalisme et idéalisme chez Platon*. P.U.F. Paris, 1951.

- *L'univers leibnizien*. E. Vitte. Paris-Lyon, 1956.
- RICOEUR, P.: *Histoire et vérité*. (Collection "esprit". La condition humaine.) E. du Seuil. Paris, 1955.
- *Philosophie de la volonté*. Aubier. Paris, 1949-1960; 2 vols.
- "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté", en *Problemes actuels de la Phénoménologie*, par H. L. Van Breda. Desclée de..., Paris, 1952; págs. 111 y ss.
- "Négativité et affirmation originaire", en *Aspects de la dialectique*. Paris, 1956.
- *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. (La Maison française.) Nueva York, 1942.
- *Pour une philosophie de l'éducation*. (Les idées et la vie, 14.) A. Fayard. Paris, 1959.
- *La personne et le bien commun*. Desclée de B. et Cie. Paris, 1947.
- *Le philosophe dans la cité*. Alsatia. Paris, 1960.

POLITICA DE SOCIALIZACION EN LA CONVIVENCIA

INTRODUCCIÓN

Hay, a mi modo de ver, en esta etapa que nos ha tocado vivir—a todos, cualquier sea el aire que respire o las ansias que le impacienten—dos señales evidentes de un intangible humanismo: la *búsqueda de Dios* y la *búsqueda de la convivencia*.

Pese a la “deshumanización” de tantas realidades existenciales—a veces de tanta literatura—el hombre se da cuenta de que tiene que *vivir*. Con frecuencia de que *no puede vivir*. A veces que no tiene *con-qué-vivir*. Pero esto es la expresión extrema de un humanismo, entendido aquí no como teoría, ni como sistema, sino como realidad. Teóricamente, desde el punto de vista religioso, quizá aceptaríamos aquella expresión de Raimundo Paniker cuando entiende que el cristianismo no es ningún humanismo.

Es verdad que el humanismo es concepto que nos viene bien para andar, como las saetas para marcar la hora. Aunque las saetas nunca hayan sido el reloj, ni tan siquiera la hora que marcan. Al caminar de la Humanidad se le ve *en su marcha*. Por eso es fácil y posible encontrar “humanismos” en las adjetivaciones. Sorel, Giovanni Gentile, Battaglia, pudieron teorizar sobre el Humanismo del Trabajo. Como ahora se habla de las Relaciones Humanas en el terreno de la Economía y de la Administración.

El *humanismo-humano* es, sobre todo, *con-vivencia*. Es, sí, un *in-der Welt-Sein*, un estar en el mundo, pero con *los-demás*. Y en la trascendencia de lo que el ser humano, quiérase o no, encierra; es decir, en la insatisfacción y en la proyección *con-viviente* con Dios.

Una gran circunstancia histórica pende sobre la Humanidad y pone aún con mayor evidencia aquellas dos señales: el marxismo, apretado de poder y de fuerza, en una absorción de la *con-vivencia* personal de la *convivencia-estatal*. Nunca en la Historia, salvo con la aparición del cristianismo, se puso tan palpablemente de manifiesto

estas dos esferas. Pero ni siquiera la semejanza es total, porque el cristianismo vino a predicar y a enseñar a vivir un *modo superior* de vida y de existencia, partiendo muchas veces de las propias estructuras y sin la fuerza de las armas.

Los apóstoles, la doctrina de Cristo, fue doctrina de verdad y de vida. El comunismo sacrifica la vida por *su verdad*. El camino del terror, de la mentira, de la violencia no son categorías accidentales en el quehacer del marxismo. No es cuestión nuestra desentrañar las respuestas que en lo político o en lo diplomático el mundo occidental y oriental no sometido al marxismo puede dar. Ni siquiera su crítica o su insuficiencia.

Pero esas dos señales, la búsqueda de Dios y del asentamiento en la convivencia, tan enlazadas, muestran que si aun con la viveza de los Hijos de las Tinieblas todavía es posible encontrar un camino que permita a los hombres el *ejercicio de su libertad* para el bien. En una cosa debimos "seguir" la línea del marxismo: igual que éste partió de la superación tentadora de una realidad económica contrastada en las clases sociales como fermento de lucha, cualquier solución de convivencia que se adopte debe tener también el instrumento de la *superación* del propio marxismo, de las propias realidades que permiten su "ilusión", su fuerza.

Cualquier intelectual, jurista, político o filósofo que pretenda edificar y discurrir algo sobre el mundo futuro—y no me refiero sólo al que quede tras una guerra nuclear—ha de trazar su especulación sobre el diseño evidente de dos mundos contrapuestos, distintos e irreconciliables. Y aun cuando no tratamos aquí de diseñar un "tercer sistema", una especie del "solidarismo" de Neull-Breuning que se quede en el nombre, será útil confesar esta toma de posición previa, sobre la cual quepa construir la con-vivencia en que queramos o o no estamos insertos para bien o para mal. Los cimientos del socialismo están hoy sólidamente perpetrados en el andamiaje de una fuerza material disforme. No empecemos su demolición por las cornisas ni lanzemos bengalas. Cuando el mundo, serenamente, se *acostumbre a con-vivir* progresivamente y en justicia con esquemas más plenamente redentores que los actuales, el espejuelo de los desengañados, o de los desertores de la convivencia a-traídos por el diseño de la existencia, quedará hecho pedazos desde su base.

Esto—"egoístamente hablando"—dará unidad a Occidente. ¡Magnífica arma! Y a su vez ello hará resbalar el pretendido mesianismo soviético. La "conversión" de Rusia exige nuestra propia con-

versión. Y en un intento más de ofrecer una versión sobre la convivencia humana, en el plano histórico-social que nos ha tocado vivir están las preocupaciones que laten en *Dinámica de convivencia*, en una reflexión filosófico-jurídica y social no sólo de lo que debe ser, sino también de su estructuración básica, sus fuentes y perspectivas de creación, los sistemas de interpretación, las categorías propulso- ras, realizadoras y organizativas. En esta alternativa presente de que habla Cornelio Fabro, de "libertad de vivir y de sentirse algo en el ser para la salvación del hombre" (*Dios. Introducción al problema telógico*. 1961, 14) sólo nos cabe instrumentar un sistema de convivencia progresivo y ágil que dé cordura a la vida en libertad. El hombre y las estructuras sociales han de predisponerse apretadamente a hacer posible la convivencia en libertad de *los-demás*. No todo quedará resuelto así, porque la escenografía de lo humano, de las sociedades y de las realidades, no son idénticas ni semejantes. Por eso difícilmente cabrá presentar un dogmatismo en la dinámica de la convivencia. Sí, únicamente subrayar la irreversibilidad de "lo social". El problema está en las jornadas que restan a esa plenitud redentoriamente social y espiritual. Si serán pocas o muchas. Si nos darán tiempo o no para que el coloso siga totalizando masas, naciones o reductos aislados hasta llegar al dominio material de almas y sociedades.

La dinamicidad de la convivencia está pulsando, pues, el cronometraje de aquellos resortes permanentes y a la vez progresivos del quehacer humano en sociedad. Todas las etapas cruciales de la Historia podrían encasillarse en algunas de estas carreras: de obstáculos, de velocidad, de relevos. Quizá la nuestra, quizá su característica y perentoriedad, esté en la necesidad de conjugar todos esos esfuerzos, en tan supuesta y triple modalidad, sin que podamos precisar cuál de ellos, en cada instante, sea el imprescindible. Hace falta remover los "obstáculos" que se oponen a un orden social superior; hace falta acelerar el proceso renovador de las estructuras; pero también es importante saber tomar la bandera. Algunas grandes revoluciones totalitarias contemporáneas no supieron medir ni graduar el sentido integrador del presente: o por exceso de velocidad, o por ingenuidad ante los obstáculos.

Examinando los problemas de convivencia en su dinamicidad, perderemos la tentación de no vislumbrar la meta, aunque tampoco nos limitaremos a las zancadas seguras y medidas que retrasan el galo-

par. Difícil empeño si no se producen entrenamientos serios. Pero mucho más difícil es la coyuntura en que a todos—intelectuales, juristas, filósofos, educadores—nos toca y va a tocar vivir.

POLITICA DE SOCIALIZACION EN LA CONVIVENCIA

En el engranaje y estructuración dinámica de la convivencia hay cuatro tipos, fundamentalmente, de resortes: los *sociopolíticos*, teleología política de la convivencia; los *sociojurídicos*, juridicidad de la promoción social; *socioeducativos*, la formación humana, y los *socio-sociales*, especialmente la cooperación como fenómeno enhebrador de una serie de “circunstancias” al decir orteguiano, posicionales que se refiere al *estar* del hombre en la convivencia, como productor, como consumidor, como *ser-que-habita*. Todos ellos en interacción, en medianería vertical en la arquitectura toda del cuerpo social vivo y progresivo.

Este apartado se refiere, de una manera amplia, a la jugosa gama de posibilidades que la Política, como arte de gobierno y como esquema de convivencia, ofrece en *reciprocidad* para explicarnos, más que una fenomenología social, movediza y ágil, la urdimbre técnico-política del *hombre como animal político* (como así titula Conde un trabajo. Madrid, 1957).

1. CRITERIOS TELEOLÓGICOS EN LA CONVIVENCIA

Ha sido Max Scheler uno de los filósofos que más pasión ha puesto en clarificar la posición del hombre en el mundo, en una axiología pretendidamente novedosa, existencial y a la vez trascendente (Cfr. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1960, y *Las formas del saber y la sociedad*). Pero quizá lo más significativo es que si el hombre puede llegar a preguntarse: “¿Por qué hay mundo?”, “¿Por qué y cómo existo yo?”—como hace tal autor—, es, sin duda, porque el hombre *está* y *es* una convivencia. El hombre está apretado de preguntas semejantes que puede hacer *de-sí* y *de-los-demás*, porque tales interrogantes, que en el fondo son reminiscencias antropocéntricas renacentistas, se los presenta desde una posición comunitaria, aun cuando tal base de partida, quizá pretendiendo encontrar una más auténtica respuesta, quiera desasirse instrumentalmente de ella. La misma crítica que hace a la teoría clásica del espíritu (*El*

hombre, ob. cit., pág. 95) y cuando dice que implica una concepción “teológica del universo”, no se corresponde con la valoración que hace de los grados del ser psicofísico, concretamente cuando sostiene que “la tradición hace posible cierto progreso. En cambio, toda auténtica evolución humana descansa esencialmente, en efecto, en un creciente *desconyuntamiento* de la tradición” (págs. 50-51).

Por el contrario, en una metafísica social en la que el hombre no como ser puramente existiendo, lo que se produce es no un desconyuntamiento de la tradición. Lo que hay es un *estiramiento*, un engarzamiento progresivo, porque el hombre no es una pieza del universo en la que se cierna meramente el autodespliegue de la Idea Divina, sino que es algo más, es el *protagonista* de una obra creadora, como único ser libre, razonable y responsable, que en la posición cristiana es hechura del Hijo de Dios, que a su vez autodespliega sus fuerzas y formas de vida. La única limitación a tal posición de autodespegue del hombre es su engranaje social, la convivencia misma, sin la cual jamás puede llegar a ese *cifrarse* de que habla Jaspers (*Filosofía*, II) como realidad la más plenamente auténtica de su existir.

Mas que, pues, de criterios teleológicos en una concepción del universo, hay que hablar de *criterios teleológicos en la convivencia*, porque es en ella y con ella cómo la singladura humana puede contener raíces sólidas y eficaces. Esto implica una *arquitectura política de la convivencia*, en la que ya no interesan los materiales de la obra, diseminados o expuestos en la vitrina de un museo—como los que pudiéramos ver de restos de cierta ciudad prehistórica—, sino en ese *mosaico* engarzado y creador que es plataforma, y habitación, que incluso hasta para el descanso y el reposo intelectual nos va a servir de instrumento para toda lucubración sobre las piezas mismas de tal mosaico y arquitectura social.

LA ENTIDAD RELIGIOSA Y ESPIRITUAL DEL HOMBRE

Es el primer reducto dinámico de convivencia. Dios está como causa y como explicación. Cada cual lleva una carga de *espiritualidad-moralidad irreversible*. Lo dice muy bien, a su manera, el profesor Conde: “En toda política hay un elemento concreto que en tanto es moral en tanto sea universalizable. Una política que no resista la prueba de la moral está minada (ob. cit., pág. 35). En una posición no religiosa—que personalmente puede darse—no se implica que no sea espiritual a su manera. Pero para que dejase de tener trascendencia

sociológica habríamos de desconectar en los demás su propia carga espiritual. Y para así hacerlo tendríamos que apurar y agotar toda una política arreligiosa, purgándola de todas interconexiones espirituales, rellorando tal vacío o con una forma distinta, especial, de entender la convivencia. Con lo que de rechazo llegaríamos a sustituir una entidad espiritual por otra contradictoria, pero en cualquier caso por *otra-convivencia*.

Naturalmente, se está lejos hoy de entender el teocentrismo centrífugo de otras épocas cuando el hombre ha salido ya tanto de sí. Pero los mismos síntomas de disociación y de inesperanza contemporánea pregonan que el "desconyuntamiento espiritual" del hombre y de la sociedad actuales no ha seguido exactamente la graduación misma del impacto que el progreso ha tenido en el hombre mismo. En la obra de Cornelio Fabro (*Dios. Introducción al problema teológico*. Madrid, 1960, pág. 128 y ss.) hay puntos de significativo interés para explorar cómo la ciencia contemporánea no ha podido ni podrá desterrar esa entidad espiritual del hombre en sociedad, precisamente porque al lado de una exploración horizontal del mundo y de la vida hay otra exploración *vertical* cada vez más urgente y necesaria: "el progreso que la ciencia moderna ha proporcionado al conocimiento del ser de la naturaleza e indirectamente también al del espíritu, es el descubrimiento de un segundo plano de estructura, en el interior de aquel fenómeno inmediato... Baste con aludir al desarrollo y a los resultados que han alcanzado las pautas atómicas en las ciencias físicas, la embriología experimental y los cultivos *in vitro* en la biología que en estos últimos años están cambiando la orientación de toda la vida humana, desde la Medicina a la política. Y, sin embargo, *Dios está ahí, quizá "descubierto indirectamente" y "en un segundo momento" como problema si no ya del hombre que "libremente podría desecharlo, como problema interior de la ciencia misma"* (pág. 130). (El subrayado es mío.)

En una convivencia en marcha, en dinamicidad, tal como hoy ocurre a la economía misma, según los más destacados expertos que no es del caso citar aquí, la urdimbre religioso-espiritual quizá descanse más en el mundo interior de la técnica y de la ciencia; pero si en cualquier caso éstas obedecen a una instrumentación, y a un logro sociales, la convivencia misma habrá de percibir tal impacto espiritual. Insisto que quizá aparentemente no como problema del hombre disociado espiritualmente, sí siempre por el lado del impacto en la convivencia que la técnica en ese segundo momento de *redescu-*

brir una idea religiosa nos va a ofrecer. Y cuando se auscultan sociométricamente algunos fenómenos sociales se puede ver que ni la mecanización, ni el cientifismo, han agotado y han petrificado suficientemente las impaciencias del hombre; antes bien, nos están produciendo tipos y formas de vida en las que vemos la desesperación y la desvergüenza.

FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Dejando al margen aquí otros criterios teleológicos que operan en la convivencia—la educación, la cultura, el Derecho, por ejemplo, a los que aludiremos más adelante—, emplazamos aquí la sintomatología económica que actúa siempre en toda sociedad; que ha actuado siempre. No es el otro extremo del criterio espiritualista, pero sí es—diríamos—como ese miembro del cuerpo social que más ha crecido en las sociedades contemporáneas, hasta tal punto de que a veces se nos presenta como exageradamente disforme, abultado, como absorbiendo todo él—el miembro—la silueta misma de todo el cuerpo social.

El marxismo, con su filosofía de la economía, ha dado la vuelta a la fase presocrática, no para explicarnos que el fuego, el aire o el agua sean el origen de las cosas, sino para llevarnos a una reductibilidad económica de las valoraciones sociales, de las relaciones humanas todas. El *trabajo* será fundamento, pero también *la medida*. André Pierre (en *Marx y el marxismo*. Madrid, 1961, pág. 96 y ss.) ha explicado—entre otros muchos autores—la teoría del *valor-trabajo* y la del *plus-valía*, ambas inexplicables si no es por entenderlas que operan y se deben a una forma especial de convivencia-capitalista como polo opuesto para emplazar al hombre trabajador en otra estructura social distinta, en otra forma de convivencia. El primer éxito básico del marxismo ha sido el provocar una *dinamicidad excepcional* en el despegue de las estructuras sociales, especialmente en las del mundo laboral. La economía que tuvo en el propio Stammler un gran cultivador—quizá por eso mismo sea este filósofo uno de los hombres que mejor nos ha diseccionado y diseñado críticamente el marxismo—ha descoyuntado soberanamente cualquier otra medida de relación humana. No ha sido el mecanismo perfilado del arma de fuego, sino la bala, el artefacto explosivo y gigante, la carga económica, que desborda las posibilidades de la *base-culata* del arma misma.

Este fenómeno contemporáneo del marxismo implica un aceleramiento en las estructuras y, por ende, en la convivencia misma. Ha

sido a costa, naturalmente, de los demás ingredientes, *acentuando en la economicidad toda configuración social y política*. Las razones de Marx y Engels subjetivando al máximo unas injusticias o unas realidades sociales, han quedado muy atrás. Del espíritu economicista-capitalista se tomó un proyecto distinto de convivencia. La lucha de clases implica una aceleración geométricamente progresiva de las estructuras económicas hasta llegar a lo que Tawney en otro sentido (confróntese *La igualdad*. Méjico, 1945) denominaba que *no es posible hacer al pobre más rico haciendo al rico más pobre*.

Este impacto economicista, el más exagerado de todos ellos en el caso del marxismo, no excluye ciertamente la realidad de una configuración socioeconómica que late en la misma configuración sociopolítica de la convivencia. Entre otras cosas, porque nos dará la instrumentación o el síntoma de su dinamicidad o no. Burdeau (en *La democracia*. Barcelona, 1959), después de referirnos las correcciones en los tipos de democracias actuales, nos expone—con el ejemplo americano—resortes típicamente socioeconómicos: “la igualdad de oportunidades, la elevación del nivel de vida, la liberación de los trabajadores respecto de la inseguridad económica; en suma—dice página 64—, los signos que exteriorizan la democracia social”. Aun cuando el planteamiento se haga totalmente socioeconómico: “o bien la democracia social se realizará por la prolongación de la democracia política o bien se exige una revolución que sólo puede llevar a buen término la dictadura del proletariado” (pág. 65).

El ingrediente económico es preciso para que la *convivencia sea suficiente*. En realidad, toda empresa política sería podría resumirse en tal *leitmotiv*: *procurar una convivencia suficiente por lo económico y lo justo* en cuanto lo justo la autolimita para hacer posible la convivencia suficiente de los demás. Parece que en la sociedad contemporánea se han cumplido las exarcebaciones que un Locke, que no puede ser tachado de oscurantista, acusaba: “El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo lo que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que hombre lo eche a perder o lo destruya... Dios lo dio para que el hombre trabajador racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión) no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores.” (Cfr. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, 1960, págs. 57 y 59).

Cuando el plano de lo económico lo trasplantamos al de las estructuras sociales diversas—la familia, la educación, las asociaciones, la vida local, la de la cultura, etc.—, advertimos su necesidad suficiente y observamos la implicación dinámica acentuada. Ciertamente, pues, no es sólo lo espiritual lo que anima la *sensibilidad social organizada*—que eso y no otra cosa es la dinámica de la convivencia—, sino también lo económico. Y la complejidad de la vida presente lo pone más de relieve en una interdependencia incluso supranacional y, desde luego, supra social, porque afecta a las estructuras sociales del presente contemporáneo. Quizá por esto cada vez más el problema de las formas políticas haya pasado a un segundo plano, puesto que el logro de una meta comunitaria no estará sólo en el esquema de un ejercicio del poder, su justificación y su representación externa, sino en la legitimidad, eficiencia y suficiencia con que sepa aunar en convivencia los resortes humanos de libertad y responsabilidad en una sociedad superorganizada, superestandarizada, super o macroeconómica. Es decir, que los problemas económicos embrionarios ocupan tanto o más espacio en el tablero de ajedrez de la convivencia como peones, que las damas, los caballos, las torres o los reyes. Más que aludir ahora, nosotros, a una axiología y justos límites de tales criterios económicos, preferimos destacar en apartado especial un problema cada más menos novedoso y apremiante.

2. TECNOCRACIA Y TECNOPOLÍTICA

Los criterios teleológicos operando sobre una convivencia en marcha, cuando tienen entidad ético-espiritual explican en el origen o autolimitan en los riesgos el quehacer político social; cuando tienen entidad económica aprietan las vidas del galopar comunitario haciéndolo posible y efectivo. Siendo este último el signo más evidente y notorio en las sociedades contemporáneas, se impone precisar el alcance de los protagonistas del poder social dentro de esa sintomatología presente de la “ausencia de una democracia gobernante”, como habla Leo Moulin en un jugoso trabajo: *La tecnocracia, tentación y espantajo del mundo moderno* (Revista Estudios Políticos, junio 1962), que ambientará este apartado de nuestro trabajo.

El problema de la presencia o necesidad de expertos en el quehacer político, indudablemente tendrá pocos admiradores en la *Weltanschauung* de los científico-políticos, y aun de los políticos mismos, “macro-decisionarios”. Quizá porque el poder de decisión es a la

postre el que pone en brete cualquier posibilidad política. "El grado de competencia técnica del político no tiene, pues, ninguna importancia" (Moulin, trab. cit. 105). A lo más se recurre a ellos—dirá Leighton—como el borracho a la farola, no para buscar luz, sino apoyo (aunque—apostillamos nosotros—el sociólogo americano olvida, quizá también Moulin, que si busca tal apoyo es porque antes lo ha visto, precisamente porque no es un mero poste conductor de energía eléctrica, aunque él mismo no iluminado, sino *foco y soporte*).

A mi modo de ver, resulta cierta la conclusión de Moulin (página 129) en cuanto que el "gobierno de los hombres y la administración de las cosas constituyen al presente un dominio donde deben integrarse, bien que mal, el arte de los políticos, los conocimientos técnicos de los expertos y el saber de los especialistas". Como igualmente comparto las preocupaciones de Burdeau en el sentido del peligro para el hombre si cediera a la tentación de establecer programas en *función de una previsión exacta* (*Traité de science politique*, IV-51-53).

Pero tal *integración-compartida* de políticos, técnicos y especialistas no es otra cosa que resultado de un tipo de sociedad *macro-comunitaria*, en la que se ha producido un despertar social irreversible y que se ha convertido en magno crisol no puramente ideológico, sino plenamente realista, existencial, *humano-masivo*. Es decir, que las impaciencias políticas del gobernante son compartidas desde un plano real por una gran masa, no en actitud expectante, sino comprometida, razonable, exigente. Ya quedan pocas tareas excepcionales para la convivencia. El sabio norteamericano que tiene en sus manos el último hallazgo astronáutico o termonuclear está tan cerca de ejercer la "soberanía política" como el Presidente de los Estados Unidos.

Si antes hablábamos de *convivencia suficiente*, ahora estamos tocando de lleno el de una *convivencia dinámica* y progresiva. El problema de los nuevos pueblos africanos no es el de su liberalización, autonomía y nacionalismo para poder convivir soberamente sin más, sino para lograr una convivencia tipo europea, es decir, puesta a punto con el resto de sociedades, en un grandioso *estirón* que sólo con una pulsación de los técnicos, de los educadores, de los economistas podría plenamente emplazarse.

Los *técnico-políticos* en la integración unitaria, dentro de la variedad que señalamos al principio, son los protagonistas de lo que se ha venido a denominar *revolución pacífica*, que al decir de Mario A. Cattaneo (*Il concetto di rivoluzione nella scienza del diritto*, Mi-

lano, 1960, pág. 72), *si intende una trasformazione profonda nell'ordinamento giuridico di tale portata da colpire i principi fondamentali di questo, ma attuata secondo le normali vie legislative: si ha, in sostanza, la rivoluzione pacifica quando la distruzione dell'ordinamento vigente e la creazione di un nuovo ordinamento avvengono in un modo previsto dal primo ordinamento stesso*. Porque si tal desiderata se ha de cumplir para superar—y que no se queden—una *rivoluzione permanente* o en una *legalità rivoluzionaria*, es preciso que la revolución opere sobre las estructuras mismas y que el ordenamiento jurídico nuevo puede traducirse realmente en posibilidades de convivencia.

Los expertos y los especialistas son los *artesanos* de la convivencia, porque ésta aspira a una *plenitud*, porque ésta ha acelerado nutridamente la busca de las máximas posibilidades en una interdependencia de logros y afanes. La plenitud astronáutica e interdependencia cósmica a punto de descubrirse y de conseguirse no es sino reflejo de que el hombre en sociedad organizada está cada vez en una interconexión de vivencias en actitud teleológica: La misma cultura de un individuo considerada en todos sus niveles posee una *unidad dinámica*, un *centro* de referencia; unidad y centro que le otorgan aquella conciencia individual en que se refleja (Montero Díaz en *El concepto de cultura*, dentro de *Técnica y cultura actuales*, Madrid, 1962, pág. 327). Pero todo esto no en un plano de pura receptividad vivencial, porque “convivir humanamente no es tan sólo, para Scheler, coejecutar actos personales, es también, y en ello consistiría el verdadero fundamento de la convivencia humana, vivir simultáneamente las *mismas vivencias*” (Lain Entralgo: *Cuadernos Hispanoamericanos*, marzo 1962, separata, pág. 6). Los técnico-políticos, asumiendo poderes de dirección que anteriormente parecían reservados a los ideólogos o estrictamente políticos, representan un duro golpe para las concepciones de la dinámica social entendida en un *sentido lineal*, en los cuatro estadios de Fichte—de la libertad, de la verdad, de la justicia y de la belleza—, o en el proceso hegeliano de la libertad—para nadie, para uno (Oriente), para algunos (Grecia), para todos—. No es extraño que Sorokin, en *Las filosofías actuales en nuestra época de crisis* (Madrid, 1960, 347 y ss.), haya acusado a la mayor parte de los sociólogos y filósofos de la sociedad del siglo XIX de haber reducido su estudio de la dinámica de los fenómenos socio-culturales, y que las “unidades de cambio” concebidas con carácter lineal han de dejar paso a una integración más amplia, como una forma de acabar con la

sociedad en crisis y lograr una "nueva era de la Historia, creadora y armoniosa" (ob. cit. 392).

Estamos, pues, en una crisis de crecimiento, que la origina el despegue estructural de una convivencia que se resiste a ser meramente suficiente, sino que—en lo interior—aspira a la plenitud dinámica. La dinámica social actúa sobre las estructuras todas, apretada, ceñidamente. El hombre por la libertad aspira a ejercerlas sobre el anchuroso mundo de posibilidades que la técnica, la cultura, le han puesto a manos llenas. El fenómeno es algo más que esa agitación en la vida contemporánea. Aquello, ya intuido por Von Stein, de que "los bienes entrañan la plena realización externa de la personalidad" (*Movimientos sociales y Monarquía*, Madrid, 1957, 19), se ha desbordado ahora con toda impaciencia. Si el político quiere dar satisfacción a una configuración política eficiente—y cada vez será más difícil la improvisación o el mito—su plan político precisará más los arquitectos que den satisfacción y realidad a "las realizaciones externas", como desarrollo de la personalidad de cada uno en relación con el desarrollo—y vivencias—de los demás. La intuición, quizá en exclusiva de los políticos, está abriendo brecha también en la de los técnicos, porque la técnica cada vez más—por su parte—está dejando de ser parcela solitaria, agridulce y artística. Si la sociología ha pasado a ocupar un gran papel para la ciencia política es porque los técnicos de la sociedad han encontrado hallazgos interesantes para aquélla. No hay que rasgarse las vestiduras. Si "la naturaleza de la cosa" se presenta hoy en la Filosofía jurídica como un eslabón sugerente, enhebrador de unas concepciones iusnaturalistas progresivas y una concepción suprapositiva del Derecho es porque los hechos sociales, tomados en su dimensión trascendente y dinámica, forman parte de un mundo conviviente progresivo, despertado a las realidades, abierto a la perfección. Estamos quizá aún en esa fase de "tentaciones y espantajos" de que habla Moulin, como las tuvo la libertad con las concepciones demoliberales que dieron paso a la sangre y a las revoluciones anárquicas. Quizá los técnicos se hayan subido a la parra o tomen el arte de gobernar como la plebe tomó la Bastilla. Lo que importa no es tanto la experimentación fenoménica de la cuestión, sino pensar que todo eso obedece—a nuestro modo de ver—a que la convivencia está dando ese *estirón dinámico*, operando dentro de sí; a que el desarrollo de las personalidades plenas están intentado—en reciprocidad—aumentar la figura de una sociedad *macro-organizada* y *macro-social*. En toda fase de crecimiento quedan siempre restos y aristas. La convi-

vencia dinámica los tiene también y que existan implica que la talla conviviente se va ampliando. Que los políticos y los técnicos no se sientan entre los “pocos llamados”, porque resulta que son “muchos los elegidos”, es la Humanidad entera la que ahora aspira a una plenitud social y política.

3. POLÍTICA DE SOCIALIZACIÓN

Para un pensador cristiano, el forcejeo entre los sistemas de convivencia con predominio de lo individual o de la totalidad comunitaria ha entrado en una nueva fase después de la *Mater et Magistra*, dando paso abierto al criterio de la *socialización* (Cr. especialmente la serie de trabajos sobre el tema publicados en el núm. 52 de *Política Social*, diciembre 1961). A nuestro modo de ver, independientemente de los antecedentes pontificios, la nueva criteriología social se encuentra ya agudamente perfilada en los estudios de Rommen—*El Estado en el pensamiento católico*—y aún más, precisamente, en Messner—*La cuestión social*, versión original 1956, española de 1960—; la terminología de “socialización” es muy precisa en esa obra—ver la página 365, por ejemplo—. Este último autor enlaza con las doctrinas solidaristas de Pesch y Nell Breuning, al definir éste el solidarismo como “sistema del orden social, que, a diferencia del unilateralismo del individualismo y el colectivismo, hace justicia a la doble vertiente de la relación individuo y sociedad: del mismo modo que el individuo se halla ordenado a la comunidad por efecto de su tendencia social esencial, también la comunidad, que no es otra cosa que los individuos en su tensión comunitaria, se halla ordenada a los individuos, de los cuales está compuesta y en los cuales y para los cuales existe, a la vez que sólo realiza su sentido en y a través de la plena realización personal de los mismos” (*La cuestión...*, ob. cit., 373). Si se me apura diré que en la Pastoral del Cardenal Siri, *El camino pasa por Cristo* (glosada por mi parte en el trabajo *sobre el Derecho y su concepto*—Revista Crítica, 1957—, hay ya en el seno del pensamiento católico el armazón suficiente para el nuevo orden social.

Independientemente de otras muchas cuestiones, la socialización “afecta a la ordenación racional de la vida en común” (Sánchez de La Torre, en *Política Social*, revista cit., 107), pero ésta entendida en la dimensión integradora de la posición del hombre en una sociedad en marcha. Del primer párrafo de la Encíclica, cuando el Papa Juan XXIII se refiere a este punto, se desprende: *Uno de los fenó-*

menos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización, entendida como un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociadas y como institucionalización jurídica. Entre los múltiples factores históricos que han contribuido a la existencia de este hecho se han de contar los progresos científicos, una mayor eficiencia productiva y un nivel de vida más alto en los ciudadanos. ¿No estamos con éste acercándonos a la criteriología de una convivencia dinámica?

Creo, pues, que ahora el problema está más cerca del orden político, de la politización de la socialización—valga la redundancia, puesto que toda política es social—que de los principios. Ha habido una decisiva corrección del orden cristiano contemplativo y teocentrista, por un *orden cristiano creador y dinámico* en una conjunción armoniosa de un Dios que fluye y se proyecta desde las vivencias humanas y de un Dios ordenador. La expresión de Fraga, ya veterana, *el orden del Orden*, es aquí sumamente expresiva.

El montaje de este “orden” es lo que imprime carácter a toda política para la convivencia. Es un poco inversión de términos en el operar comunitario tradicional y medieval, al que algunas veces, aun para soluciones específicas, de alguna manera se trata de recordar. Por ejemplo, así lo hace Franco Marziale, cuando en *Distribución racional de la población* (Cr. *Europa en el mundo actual*, Madrid, 1962, página 250) se refiere al problema del envejecimiento progresivo de la población europea, planteando cuestiones graves que llevan—dice— a pensar en tres tipos de soluciones: 1.º La solidaridad familiar, según el viejo sistema. 2.º La capitalización, es decir, los medios de ahorro y del capital. 3.º La solidaridad social.

De cualquier modo, pues, generalizando la problemática de la “socialización”, se trata de instrumentar un *orden técnico-jurídico-económico*, según una *política de solidaridad*, porque la vida moderna exige un montaje dinámico, como dinámica y progresiva se ha hecho la convivencia misma. Quizá la afirmación de Tardine (conf. en Roma, 1957), al señalar que “la victoria del cristianismo sobre el paganismo fue la victoria de una civilización inspirada por la caridad sobre una civilización fundada en el egoísmo”, hoy vuelva a recobrar—en sus efectos—actualidad, si bien para operar hoy con caridad quizá hayamos de pensar antes y a la vez en una instrumentación eficiente que nos acerque al orden social justo inflamado en caridad. No porque se exija—y hay ejemplos positivos—una tecnificación de la caridad, sino porque la virtud misma hoy vierte con sentido más social que individual,

al menos en cuanto efecto o "inflamatorio" en las conciencias, en las masas. Si hay una dinámica del saber, donde el conocimiento vierta intensamente su carácter de función (Cr. *Dinámica del saber*, de Oswaldo Market. Madrid, 1960, pág. 50 y ss.), hay también una dinámica funcional en el mundo sobre el cual opera; la cuestión para el futuro estará en una *socialización del conocimiento*, es decir, en un entendimiento de la verdad como algo no puramente subjetivado, sino coparticipado en el conocimiento de los demás. Quizá, como diría Muñoz Alonso, en el hallazgo cada vez más intenso de que la *dimensión-hombre* se encuentra no tanto *en mí*, como en la existencia *del otro*, que al tener entidad nos descubre a la persona misma. Es la parecida inserción social de la justicia misma, del *cuique de cada cual* y, en definitiva, del montaje axiológico del mundo del Derecho sobre *categorías sociales* (Cr. mi trab. *Introducción a la fundamentación y sentido social de la Filosofía Jurídica contemporánea*. Revista de Filosofía, 1961).

La arquitectura social contemporánea, pues, resplandece en la idea de una convivencia dinámica. *Una política de socialización no es sino la traducción teleológica del fenómeno empírico de las interdependencias sociales vivas, y es la exigencia del conductor de la política de nuestro tiempo*. Hoy, el *tráfico social* es lo gravemente intenso como para pensar que sea sólo el "corredor profesional" el más indicado para la meta. Hay una gama diversa de direcciones y de circunvalaciones, incluso de ordenaciones de semejante tráfico social. Hay una movilidad no sólo de ciertas instituciones jurídicas clásicas—la propiedad o el crédito—, sino en las más modernas—la seguridad, por ejemplo—y logradas.

El político se encuentra ante la socialización no como baluarte, sino como trampolín o rampa de despegue, en actitud de salir, de instrumentar, de dar vida y colorido humano a las impacencias comunitarias. Decíamos que el mundo de la economía se ha desliberalizado, que se habla de una economía dinámica como la única posible. Y hablamos de una convivencia dinámica como de la única posible. El Estado será, más que guardián o velador, *gestor* de aquélla, y servirá en tanto sirva comunitariamente. La arquitectura política, más que argamasa lentamente amacerada, será entramado hormigonal que hace eficiente cualquier ulterior *disposición social*. Si se habla de "política de realidades", o si los poderes ejecutivos son hoy cada vez más fuertes, es porque se les interesa dinamismo, eficiencia, responsabilidad. La política no termina en las urnas, diríamos que empieza tras ellas. *El pueblo, soberano*

y siempre, se siente destinatario de la convivencia más y mejor que del poder político. El ejercicio de éste se dignifica y se legitima cuando permite crear posibilidades nuevas y mejores de convivencia, cuando las estructuras sociales todas, a su manera, permiten ser acercadas a todos, en un rasero de justicia, de servicio a la persona en comunidad. La dinámica técnica en su aprehensión social—a la radio la reemplaza, como aspiración, la televisión; a la casa arrendada, la de tenerla como propia; a la nevera de hielo, el frigorífico creador de “frialdad”—es un ejemplo que pesa en la dinámica de la convivencia y que obliga a repensar la estructuración de la convivencia. Si lo que esta convivencia tiene de misterioso no nos permitiera un descoyuntamiento tradicional, quizá diríamos que tal política sería hoy más fácil trazarla sobre moldes totalmente inéditos, sin paliativos.

Pero lo que tiene de dificultad, lo tiene de autolímites y de eficiencia. Esa política de reestructuración es totalmente operativa, partiendo de la socialización, porque es el contacto entre los polos comunicativos de la energía social la persona y la sociedad. Una y otra no se reservan para sí ninguna interioridad. En el momento en que los emplazamos cerca, se produce automáticamente la conducción de la energía social precisa para la **convivencia**.

Claro es que tal política de socialización hay que institucionalizarla, concretarla, enraizarla en la naturaleza de las cosas sobre las que se enhebra la convivencia misma. Y a ello obedecen, entre otros aspectos, la educación, la promoción social, la cooperación o la sindicalización—de la Política, de la Economía y aún de las profesiones—como *instrumentación sociopolítica y jurídica* de la socialización misma.

JESÚS LÓPEZ MEDEL

NATURALEZA HUMANA, PERSONA Y PERSONALIDAD (*)

Era preciso enunciar así: "Naturaleza humana, persona y personalidad", para, sin necesidad de recurrir a ulteriores referencias, dejar bien fijado, en una primera ojeada, el nivel en el cual quiero encuentre con el tema dicho; concretamente, con la problemática de la personalidad.

Al final de la materia de nuestro estudio—fuera de él—comienza aquello que es propiamente la libertad indiferenciada, bandera que tanto más se ahorca cuanto más se iza; porque es a partir de la elección, la ley y la forma, como nace y se manifiesta una libertad determinada y precisa en cada hombre. En este mismo sentido las concluyentes palabras de Franz Kafka: "El pecado es el sustraerse a nuestra misión propia", confirman la necesidad para el hombre de encuadrarse siempre dentro de los límites de su personalidad y de sus carácter, cual nace incansablemente del hontanar de su auténtico ser.

Volviendo de nuevo, por unos momentos, hacia el título de esta Ponencia, yo considero oportuno hacer una dicotomía en el mismo: "naturaleza humana" y "persona" (dos enfoques de casi un mismo enunciado) de una parte; "personalidad", de la otra parte. En las líneas que dedicaré a las dos primeras partes trataré de hacer una introducción para el estudio de la personalidad. Y estos dos puntos iniciales los mostraré, si me es posible, a retazos y tomando lo que más de diversidad pueda haber entre ellos.

La naturaleza, el ser biológico del hombre, es un dato por demás útil, si consideramos la posibilidad o no de cambiar dicho elemento original en una tarea similar en gran modo a la empleada con las plantas y los animales para mejorar las razas mediante un proceso de procreación selectiva. Pero aunque dicha posibilidad existiera para

(*) Ponencia presentada al Seminario de Filosofía del Derecho, que dirige el catedrático D. Luis Legaz Lacambra.

el hombre, no se haría jamás si para ello fuera preciso que cada uno cediera de su voluntad tanto que *su* hijo naciera separado ya como por muchas generaciones de él mismo. Cada hombre quiere tener de hijo a su teoría de él mismo; y a ese *yo* que todo hombre quisiera habitar se llega entrando por uno mismo; no hay otro camino. El afán porque el propio hijo sea hecho a imagen y semejanza de uno, no distinto aunque fuere mejor, me recuerda cómo también el sentido común de cada uno es precisamente el que quisiera tener y no otro. Lo observa Descartes en unas palabras sin réplica: "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont" (1).

El hombre vive en sociedad y, en consecuencia, para la modificación de la naturaleza propiamente humana, el primer cambio que habría que realizar sería el de las estructuras sociales vigentes y, como consecuencia, el de la cultura en que está inmerso el individuo. Esto puede realizarse, aunque yo no aseguraría que generaciones muy próximas al cambio acusaran el impacto originado por el trastorno social, ni que la modificación de la naturaleza humana fuera pronto apreciable. Otro intento de cambio trabajado directamente sobre la naturaleza física del hombre radica en el verificado en la misma mediante injerto de glándulas o la administración de hormonas para vigorización de las fisiologías. Únicamente el primer caso indicado se realiza de un modo lento y constante en la Historia de la Humanidad, sin necesidad de acudir a ello y organizarlo conscientemente; de los demás tenemos bien reciente el ejemplo sin éxito de totalitarismos movidos por obsesión racista o absurdo deseo de perfección.

Para comienzo en el estudio de la persona, considero de gran interés remontarse al sencillo significado que inicialmente tuvo esta palabra. Veamos: Entre griegos y romanos, persona era una máscara usada por los actores que servía a fin de cuentas para hablar ocultándose detrás de un semblante sin gestos. Esta circunstancia de vacuidad es manifestada bien claramente en la fábula de Fedro *Vulpes ad personam tragicam* (La zorra a la máscara); también el viejo dicho "Homo plures personas sustinet", recogido después en el Derecho, evidencia

(1) DESCARTES (René), *Discours de la méthode (Considérations touchant les sciences)*.

la variedad de papeles que un hombre solo puede desempeñar en la sociedad.

En mi propósito de citarme sólo a nivel humano con el problema de la personalidad, consideraré a la persona como el *supuesto* de naturaleza racional; y por naturaleza hemos de entender, en palabras de escolástico, *naturae naturatae* y no *natura naturans*. Para complementar lo dicho en las pasadas últimas líneas viene perfectamente a punto recordar la definición que da Boecio de persona: "Rationis naturae individua substantia".

Cumplida esta exigencia formal, yo quisiera enfrentarme con el problema de la máscara y su estimación en una axiología de la persona, la desnudez y mudo decir de la voz al faltarle ese otro elemento que es el puente que permite pasar al pensamiento hecho palabra hasta la vida en torno.

Ciertamente, si nos faltara en nuestra tarea de conocimiento una inmediata falsedad primera, una mentira de contacto, menguado sería nuestro deber. Afortunadamente—y de esto entiende más la máscara que la zorra—tenemos las palabras para cubrir en un primer pudor la verdad de las cosas, lo cual ya es un constante acicate para desear desvelar aquello que existe tras de ellas.

Pero no hay en el mundo esa desnuda desnudez, *alétheia alétheias*, de las cosas que busca el filósofo de gabinete. El misterio que buscamos exuda y se derrama de tal modo que, a la vez que se inhibe, viene en simpatía hacia nuestro mundo propio. Era el único modo de tomar contacto y de valorar en su medida justa cada parte. Así la aguda observación de Rabindranath Tagore: "Cuando despojamos a la verdad de su apariencia pierde la mejor parte de la realidad. Porque la apariencia es una relación personal; existe para mí. En el crisol de nuestra razón el mundo de las apariencias se desvanece y lo llamamos ilusión. Pero esto es la visión negativa. En cambio, nuestra felicidad es positiva. Una flor no es nada cuando la analizamos, pero es positivamente una flor cuando gozamos de ella. Esta alegría es real porque es personal" (2).

De qué modo se manifiesta, cómo es, qué elementos entran en la fragua de la personalidad humana? De todo ello intentaremos dar una

(2) TAGORE (Rabindranath), *Meditaciones. Meditación 3.ª: La Personalidad* Ed. Escelicer, S. A., Madrid, 1961.

visión en las líneas que siguen, agrupando el estudio en tres apartados donde, desde puntos de vista antropológicos, sociológicos y psicológicos, estudiaré sucesivamente los temas de los *Factores constitutivos de la personalidad, personalidad y grupo y personalidad y cultura*.

PERSONALIDAD

Quiero entender por personalidad el cambiante sello de la manifestación auténtica del individuo. Ciertamente, cabe merced a la coincidencia de *medio físico, grupo y cultura*, por virtud del hábito y del entorno social, la casi estandarización de la personalidad humana como siguiendo el conocido dicho americano de que "ser diferente es indecente". Pero frente a esta norma de masificación humana está la distintiva indicación del doctor Leo Baeck, observando en la raíz del ser mismo: "Lo que la necesidad requiere, se quiere; la comprensión de la diferencia de uno se transforma en la resolución de ser diferente". Camina así el hombre hacia donde, entre cercados y rejas, le espera impaciente su propia y única libertad posible, allí donde está su medida. El camino es difícil extraordinariamente si quiere uno alcanzar la ascesis a que exhortaba Nietzsche cuando decía al hombre: *Werde der du bist!*, esto es, ¡llega a ser tú mismo, consíguete, vete a la realización de lo que eres!

Si bien sabemos que el hombre es un constante viajero en su teoría de posibilidades, que, en todo caso, camina hacia una meta en él, la cual afortunadamente no existe en tanto dure su vida, la personalidad, por el contrario, es cada versión auténtica de su íntima realidad al revelarse en la vida, cada ser mismo del hombre en el tiempo. Fuera de normas, de encasillamiento, de pies forzados, la individualidad se manifiesta definida y clara en cada uno. Por su carácter íntimo, la personalidad se expande y apaga entre las multitudes. Sin duda se manifiesta vivamente en las individualidades, aun en la propia soledad del hombre; porque antes de que un *ser* es un *contra ser* del yo mismo, aunque el *yo* cambie.

Tratando en torno al problema de la educación y de la personalidad, el Prof. Millán Puelles (3), glosando a Santo Tomás de Aquino, opinaba que lo verdaderamente importante era la posesión de la ver-

(3) MILLÁN PUELLES (A.), *La formación de la personalidad*. Ed. Rialp, Madrid, 1963.

dad por encima del afán auténtico de su búsqueda. Yo podría ser de su criterio de no haber una valiente generación en la tarea del pensamiento mostrándonos camino: desde Sócrates, dedicado a la mayéutica en las plazas de Atenas, hasta Nietzsche, incansable en la venatoria del *logos*. Pienso que la caza es anterior a la presa y considero que el empezar de todo trabajo, el comienzo de todas las empresas, está en el principio.

En el individuo nos encontramos con dos elementos distintos, antagónicos y, en cuanto que no excluyentes, complementarios en la formación de la personalidad: un armazón fisiológico y una carga psicológica integrando el ser del hombre.

Si la conducta psicológica del individuo he de trabajar y de convivir con la conducta fisiológica del mismo, como es inevitable, pronto necesitará acudir a esa característica que le diferencia de la fauna, quiero decir, a su socialización o educabilidad. Personalmente creo como muy posible que su parte fisiológica se adelante en profundidad y tiempo a cuanta tarea parece que corresponde más bien el aspecto psicológico del individuo.

Pasada la aventura prenatal del ser humano, donde resultaría tan importante como posible el estudio de la agrupación y características de los genes de la inauguración biológica de cada hombre, es preciso ir directamente al estudio de su constitución fisiológica, entendiendo como tal el producto de una interacción compleja de las estructuras genéticas y de los factores ambientales.

En modo alguno trataré de exponer la gran complejidad de la *constitución física del individuo*; únicamente haré unas consideraciones sobre el sistema nervioso y las glándulas de secreción interna, como base de la conducta mental y emotiva, psicológica, en fin, del hombre.

El sistema nervioso, extendido como una malla viva de sensibilidad por todo el cuerpo humano, y las glándulas de secreción interna, produciendo sustancias necesarias para la vida y derramándolas directamente en la corriente de la sangre, son los dos elementos que determinan constantemente el sentido y alcance de la conducta fisiológica del individuo.

Como simple ilustración del mecanismo del sistema nervioso vale el guiño de un ojo, el tic que corta la máscara de un gesto; este sencillo mecanismo interno es el que responde a la acción conocida por acto reflejo.

Un poco más complicado es el llamado *reflejo condicionado*, el cual es un acondicionamiento a nivel del reflejo. Fue expuesto por Pavlov e ilustrado por su conocido experimento: si siempre que damos alimento a un perro hacemos que suene una campana determinada durante un cierto número de veces, llegará a ser suficiente el sonido de la campana, sin precisarse ya el olor o la vista del alimento, para que la boca del animal segregue saliva.

De más interés y generalidad, como algo que se va acumulando en la experiencia del individuo, está la *respuesta condicionada*, la cual, aunque nace y se ordena por virtud de situaciones sociales, es en sí misma un proceso fisiológico. Se puede asegurar que la respuesta condicionada, generalmente, tiene su base en la simple añoranza de experiencia o vivos sentimientos, y se manifiesta mediante confrontaciones anecdóticas e impensadas de realidades actuales, relacionadas de algún modo con el pasado; así los ojos claros y el pelo rubio de una chica puede subirnos a los altos paisajes de los Vosgos, entre Metz y Epinal; unos bocadillos dispuestos, en la penumbra de una habitación, los vemos siempre nimbados de sol y de paisajes.

Es preciso observar cómo también la violenta urgencia de los *impulsos*, movidos a través de los reflejos del sistema nervioso, actúan sobre los estímulos, tanto externos como internos del individuo.

Por su parte, las glándulas de secreción interna tienen una importante misión que cumplir en el proceso fisiológico del individuo. Estas glándulas producen *hormonas*, sustancias químicas necesarias para el desarrollo humano; y, al hacerlas pasar a través de la sangre allí donde son necesitadas—en la variedad en que las glándulas de secreción interna las producen—, provocan estímulos en gran modo parecidos a los conseguidos mediante el sutil engranaje del sistema nervioso para conseguir la realización de los actos. A modo general se ha podido afirmar que los *sentimientos*, los impulsos emocionales—aunque pertenecen esencialmente al mundo psicológico—tienen gran relación con la labor de las hormonas; acaso porque esta cara de la fisiología, mucho más que el mecanismo nervioso, nota sobre sí el influjo y se relaciona con el factor psíquico del individuo.

En cuanto al *temperamento*, es indudable que las glándulas de secreción interna tienen gran importancia en la formación y cambio del mismo. Sobre esto existen pruebas convincentes que no dejan lugar a duda, efectuadas en tratamiento, supresión y ciclo de la actividad glandular.

También puede afirmarse que es de estas glándulas y del factor genético en general de quien depende en gran modo la personalidad, sin duda mucho más que de la inteligencia del individuo.

Respecto a la relación de los tipos anatómicos con la personalidad, probablemente no se ha llegado aún a nada serio. Los seguidores de la frenología se inclinan por el tecnicismo actual; así el *psicógrafo*, invento americano, con el cual se clasifica y valora la capacidad mental trabajando directamente sobre el cerebro. En este último punto que expongo ahora ha sido muy estimado el criterio de Kretschmer (4) quien relacionó el tipo asténico con la inclinación a la filosofía y la introversión de carácter en tanto que la anatomía pícnica venía a corresponder a los científicos célebres y al espíritu extrovertido; en el centro, entre uno y otro tipo, es donde coloca Kretschmer a la personalidad equilibrada.

PERSONALIDAD Y GRUPO

Es urgente, aunque obvio, decir que el hombre no puede ser considerado solo. La vida enseña cómo, cuando se está separado de los demás, se vive desgarrado.

De no estar elevados sobre la tierra, yo me atrevería a decir que aquellos anacoretas cristianos de los primeros siglos, que se retiraban al desierto para ser capiteles de fe en las columnas de los derruidos templos tebanos, estaban también desnudos de esa personalidad que precisa darse y tomarse para que crezca, y tiene su origen en la generosidad del alma humana. Porque los elementos constitutivos de la personalidad, de que antes he tratado, están empujando desde dentro al hombre a la convivencia.

“No existe un hombre hasta que sean dos”, observó brevemente Fichte en el pasado siglo. Y el trabajo, la guerra y la habitación han sido razones de acercamiento y convivencia.

Actualmente *grupo* y *cultura* son dos componentes del hombre, dos distintos componentes, por otra parte inseparables.

Aventurándome a caer en error—pero quiero creer que sólo error de margen—, yo diría que “grupo” es la cultura del niño y adolescente; “cultura” el grupo del hombre formado ya.

Lo cierto es que el hombre es un ser social y que vive en unidades

(4) KRETSCHMER (E.), *Phisique and character*, New York, 1925.

y grupos. Es en medio de una de estas sociedades donde hace su aparición el niño. Progresivamente se manifiestan en él dos tipos de necesidades que tiene que satisfacer: unas *necesidades orgánicas* para poder vivir, subsistir; y un grupo de desarrollo de *necesidades sociales* o *sociogenéticas* nacidas de la urgencia para poder convivir en el grupo.

En este campo social o sociogenético propiamente destacan en el niño el *aprendizaje de la imitación* y el *proceso de identificación* (considerado este último como un grado más en el mecanismo de la *simpatía*).

En el aprendizaje de la imitación la personalidad evoluciona visiblemente y se perfecciona. Considero oportuno anotar que, en este caso, "imitación" no es por razón de envidia, sino por celo, a fin de parecerse a los mejores dentro del grupo.

Durante el proceso de identificación se fortalece grandemente la personalidad, puesto que es una tarea llena de dificultades y, finalmente,, no logrará llegar a su propósito si no es defraudando a su *yo* cambiante.

En todo caso el *yo* lo encontrará siempre el niño como rebote de su ecúmenos; así, pues, entrará en sí mismo desde su entorno.

Pero en este momento que estamos analizando acontecen dos cosas importantes:

1. Al niño y pequeño joven les interesa grandemente ser aceptados por el grupo, integrarse en el mismo, sentirse a su nivel. Esta es, en cierto modo, con aspecto formal, la conocida visión de la socialización del bienestar de Jorge Luckács.

2. Mala época esta de la juventud primera y de la infancia para saber de nortes, de medidas, de caminos. Todos los *hombres* son iguales, pero los *individuos* son distintos. Las consecuencias en la falta de estimación de esta diferencia pueden ser desastrosas. Escuchemos a Alexis Carrel: "Ce sont également les malades, les criminels et les fous qui attirent la sympathie du public. C'est le mythe de l'égalité, l'amour du symbole, le dédain du fait concret qui, dan une large mesure, est coupable de l'affaissement de l'individu. Comme il était impossible d'élever les inférieurs, le seul moyen de produire l'égalité parmi les hommes était de les amener tous au plus bas niveau. Ainsi disparut la force de la personnalité."

(5) CARREL (Alexis), *L'homme, cet inconnu*. Chap VII, núm. X.

PERSONALIDAD Y CULTURA

Muy poco es lo que voy a tratar en este apartado, aunque sólo sea por lo mucho que, desde mil enfoques, ha sido estudiado. Bien es verdad que, en su mayoría, los autores no se han preocupado excesivamente del punto de la personalidad, dedicándose de un modo especial a la cultura y aun a la "culturatría".

También es cierto que ha sido en fechas recientes cuando han empezado a aparecer estudios y publicaciones periódicas destinadas precisamente al hecho de la cultura en relación con la figura de la personalidad.

Acaso los antecedentes más lejanos en la observación de esta relación estén en el Barón de Montesquien (principalmente "L'Esprit des Lois", 1784). En los comienzos de nuestro siglo han hecho mucho más por el estudio de esta relación los realizadores de encuestas y estadísticas, e igualmente los autores de interesantes "diarios de viaje" que los tratadistas del problema psicológico o cultural.

Se trata de una línea de contacto inaugurada casi por los escritos de Plants, Linton, Sorokin, Du Bois y, posteriormente, Sargent, Stantsfeld y Smith desde la edición newyorkina "Culture and Personality", como publicación más importante a este respecto.

Partiendo de la realidad de una cultura existente, puede pasarse primeramente a una influencia general en los individuos por inconsciente y leve fuerza de homogeneidad. El paso siguiente sería una variedad de influjos culturales que actúan también sobre la personalidad, siendo su razón distinta herencia social, formación intelectual, hábitos, ecología, en fin, en que el hombre vive.

Quiero insistir en lo anteriormente dicho. Es preciso hacer constar con honestidad que esta relación de nuestro epígrafe más se ha hecho en forma de cálculo, estudio o juego de estadísticas y observaciones anecdóticas que a modo de estudio propiamente científico. Así Efron y Foley han destacado la cultura inmaterial del habla como dato especialmente significativo en la personalidad; Irving Hallowell y Muzafer Sherif han relacionado nuestro tema con la reacción del desarrollo tecnológico; Kardiner y Linton consideran esencial en el conocimiento de la personalidad el cuidado que se dedica al niño en las diversas culturas, habiendo hecho en torno a esta visión del problema numerosos estudios de distintos países.

Una de las más importantes aportaciones a esta relación es seguramente el estudio de Sapir (6) considerando el tono y modo del habla en los pueblos como sello de personalidad, así como las observaciones llevadas a cabo en los Estados Unidos de América en torno a la manifestación de la personalidad en las diversas clases sociales. Según Harrison G. Gouth (7) hay mayor inestabilidad social en el espíritu de los jóvenes de clases sociales inferiores, pero observa también que, en general, son los pobres más convencionales en sus ideas religiosas que los ricos; no obstante, a través de diversas encuestas llevadas a cabo entre chicos de distintas escuelas y hospicios, Gesell y Lord (8) muestran cómo los pobres son más radicales en sus criterios económico-políticos.

Es preciso considerar que en el seno de una misma cultura se da una amplia gama de manifestaciones personales. Y a ello contribuyen no sólo los factores genéticos, nerviosos, glandulares, psíquicos y educativos del hombre; también las exigencias externas de un lado y el oscuro mundo de la raíz íntima de cada ser configuran la personalidad del individuo. Flotando sobre todos, como una inmensa boya que está unida a millones de anclas, se nos presenta el glorioso y flotante espectáculo de la cultura de los pueblos y las épocas.

En cuanto a nuestro tiempo, Jean-Baptiste Clamence, el personaje de "La Chute" de Camus, nos dice sencillamente en una charla desenfadada e íntima desde el bar "México-City" de Amsterdam: "Je rêve parfois de ce que diront de nous les historiens futurs. Une phrase leur suffira pour l'homme moderne: il forniquait et lisait des journaux. Après cette forte définition, le sujet sera, si j'ose dire, épuisé."

* * *

Para terminar mi estudio acaso debería hablar de los desequilibrios y de las manifestaciones patológicas de la personalidad; pero pongamos ya punto final y limitémonos a considerar a la personalidad en suma como una patología del instinto.

FIDELIO FRAILE

(6) SAPIR (Edward), *Speech as a Personality Trait*, en "American Journal of Sociology", mayo 1927.

(7) G. GOUTH (Harrison), *A New Dimension of Status: I. Development of a Personality Scale*, en (American Sociological Review, agosto 1948.

(8) GESSELL (A.) y LORD (E. E.), *Psychological Comparison of Nursery School Children from Homes of Low and High Economic Status*, en "Journal of Genetic Psychology", septiembre 1927.

UNA NUEVA TEORIA DE LAS CLASES SOCIALES

1. PROPÓSITO Y LÍMITES

Se intenta aquí el ensayo de abordar un problema desde hace tiempo descuidado, con elementos en parte nuevos y en parte revisados. Así enuncia su propósito Ralf Dahrendorf en el prólogo de su libro *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* (1).

El problema son, como expresa el título, las clases sociales. Pero ¿cómo puede calificarse de descuidado semejante problema? Ocurriría pensar que Dahrendorf está aludiendo a algo que no es lo que una primera apariencia terminológica podría sugerir. Y así es en efecto. El concepto de *clase social* tiene para él un significado muy concreto, un contenido muy delimitado, que lo conduce a separarse de todas las investigaciones recientes, por más que conserve elementos determinados de algunas doctrinas. Contra toda la sociología posterior a Marx—y esto significa contra toda teoría de las clases sociales que no sea la marxista—lanza una acusación: la de haber mezclado el problema de las clases con otras cuestiones de sentido diferente, y particularmente haber confundido *clase* y *sector* sociales. Esta confusión representa para él una desviación del sentido que el problema tenía en Marx;

(1) Madrid, 1962, pág. 12. Edición original: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, 1957. Dahrendorf nació en Hamburgo en 1929. Se doctoró en la London School of Economics, y ha enseñado en Hamburgo, Tubinga, el Sarre y en alguna universidad norteamericana. Colabora en el *Europäischen Archiv für Soziologie* y en el *American Journal of Sociology*. Entre sus obras se hallan: *Marx in Perspective*, 1953; *Socialstruktur des Betriebes*, 1959; *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, Tübingen, 1961; *Gesellschaft und Freiheit*, München, 1961. Sobre Dahrendorf, y en particular sobre sus últimos libros, puede verse el artículo de Carlos Moya, "Sociología y Libertad", en la *Revista de Estudios Políticos*, núm. 128, marzo-abril de 1963.

por eso Dahrendorf presenta su teoría como un regreso a Marx, que aspira a encontrar en éste la exacta y verdadera característica de las clases sociales; y una vez realizada esta labor purificadora, emprender viaje de vuelta para elaborar una nueva teoría que, sin dejar de explicar la realidad social que Marx interpretara con su teoría, dé cuenta, además, de las modificaciones que desde entonces ha sufrido la sociedad industrial, y remedie de esta manera las insuficiencias de la teoría marxista. En tres palabras, se trata de esto: superar a Marx.

La actitud sociológica de Dahrendorf es—para bien o para mal, esto es otra cuestión—rigurosa y exclusivamente científica. El aspira a librar a la sociología de todo matiz filosófico para desarrollarla como “una ciencia social exacta, con postulados formulados con precisión—idealmente en forma matemática—según modelos teóricos y leyes empíricamente refutables” (p. 14), y asimismo pretende “hacer del concepto y de la teoría de las clases un instrumento auténtico de análisis sociológico exento, por tanto, de todo matiz estimativo” (p. 17). Es Marx, a su juicio, el primero y único que ha formulado una teoría de las clases sociales, y es por ello que lo escoge como punto de partida. Su aproximación es puramente científica y enteramente falta de intención política. Desde este talante y con aquella pretensión, ¿qué encuentra Dahrendorf en Marx?

2. LA TEORÍA DE MARX SOBRE EL CONFLICTO DE CLASES

La teoría de clases de Marx sólo es conocida por aplicaciones a problemas concretos y por alusiones específicas que aparecen a lo largo de su obra; su exposición sistemática no llegó. El último capítulo de *El Capital*, titulado precisamente “Las clases”, apenas está comenzado. Hilando citas y referencias escogidas de lugares diversos de su obra, Dahrendorf reconstruye la teoría de Marx sobre las clases, y de ésta selecciona y separa cuidadosamente los elementos sociológicos y los elementos filosóficos. Dentro del análisis sociológico subraya las siguientes características:

a) El concepto de clase en Marx no servía al propósito de describir la constitución de una determinada sociedad, sino al de analizar la ley según la cual se modifica la estructura de una sociedad en cuanto tal.

b) De aquí que su modelo social conste de dos clases, pues es el conflicto de éstas lo que tiene relevancia para el cambio estructural

de una sociedad; las demás clases son alguna vez aludidas por él, aunque prescinde de ellas en lo que toca al propósito de su teoría (no hubiera podido prescindir de ellas, en cambio, si su finalidad hubiera sido la de proporcionar un cuadro descriptivo de la sociedad de su tiempo). Que todo conflicto genere un cambio de estructura o que tal conflicto de ambas clases siga el modelo de la dialéctica hegelina es algo que a Dahrendorf ya no le parece justificable (como veremos posteriormente).

c) La causa determinante de la formación de las clases es la propiedad de los medios de producción. Según Dahrendorf, Marx se refería aquí al título jurídico de la propiedad más bien que a un control de hecho; ello explica que se refiera a la sociedad por acciones en un sentido en que parece interpretarla como intermedia entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista. Era esa propiedad la que fundaba la relación de dominio de la clase superior sobre la clase inferior (y no el dominio el que fundaba la propiedad).

d) El dominio político se funda en el dominio económico; las clases en el orden político coinciden con las clases en el orden industrial.

e) La situación común de clases implica reales intereses comunes (aunque tales intereses sean inconcientes).

f) Las clases sólo se constituyen como tales una vez que su conflicto ha adquirido carácter político. Es entonces cuando aparece la conciencia de clase.

g) La existencia de clases implica la existencia de un conflicto entre ellas.

h) El conflicto de clases desemboca necesariamente en una revolución.

i) Toda sociedad está en constante cambio, no sólo de sus elementos integrantes sino también de su estructura.

A estos elementos de la teoría marxista de las clases denomina Dahrendorf "sociológicos", porque se trata de "categorías, hipótesis y teorías que admiten la posibilidad de su comprobación empírica, esto es, que pueden ser refutadas por hechos empíricos o que permiten derivaciones por razón de tales hechos" (p. 46). De ellos hay que distinguir los elementos "filosóficos", esto es, los "postulados y teorías que escapan a la posibilidad de su comprobación empírica" (p. 47). Estos últimos son los que hacen referencia a la filosofía marxista de la historia: la historia como un proceso desde la libertad inhibida de la etapa primitiva hasta la libertad plena y lograda de la sociedad sin clases, pasando por la alienación de la sociedad clasista; como es

la aparición de la propiedad privada activa lo que produce el tránsito desde la etapa primitiva a la sociedad de clases, será de desaparición de esa propiedad el instrumento que produzca el advenimiento de la sociedad sin clases. En esta vinculación de la relación de dominio (en la cual consiste toda relación entre clases) a la propiedad privada activa es donde se halla para Dahrendorf el paso ilegítimo que liga estrechamente la filosofía y la sociología marxistas con detrimento de esta última. Esta ligazón entre dominio y propiedad movilizadora permite pensar en una sociedad sin clases sobre la hipótesis de la desaparición de tal propiedad. Despojada de estos elementos, la teoría de Marx prosigue siendo un fértil punto de partida; hay que partir de ella, y esto, naturalmente, significa no quedarse en ella, sino revisarla contrastándola con la realidad social, para comprobar así su grado de exactitud. ¿Qué aspectos de la realidad social subraya la teoría de Marx?

a) Existe una tendencia a la progresiva polarización de las clases en una clase dominante capitalista relativamente pequeña y una clase dominada muy extensa de asalariados.

b) Cada clase tiende a extremar sus características: la burguesía se enriquece cada vez más y el proletariado se empobrece sucesivamente.

c) Ambas clases tienden a homogeneizarse y unificarse cada una en oposición a la otra.

d) El cumplimiento de estas tendencias comportará una revolución proletaria que origine la sociedad sin clases.

¿Han sido verificadas estas afirmaciones por la evolución de la sociedad industrial con posterioridad a Marx?

3. LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Por sociedad industrial entiende Dahrendorf aquella cuya diferencia específica es "la producción mecanizada de artículos en las fábricas y empresas" (p. 59); la sociedad capitalista es una modalidad de la sociedad industrial, y su diferencia específica se encuentra en "la unión de la propiedad privada y el control efectivo sobre los medios de producción" (p. 60). No cabe hacer todavía ninguna referencia a las clases por cuanto es problema de la investigación propuesta si ellas son característica propia de la sociedad capitalista, de toda sociedad industrial o de cualquier sociedad en general.

El desarrollo de la sociedad industrial posterior a Marx se ha realizado en cuatro direcciones valorativas: racionalismo económico, principio de rendimiento, igualdad de derechos y estabilización de las formas sociales. Estas valoraciones han determinado transformaciones materiales entre las que Dahrendorf escoge las siguientes, no con propósito exhaustivo, pero sí con el de mostrar lo esencial del proceso:

a) La separación entre propiedad y control, encarnando la primera función los accionistas y la segunda los "managers". Si el antiguo empresario-capitalista basaba la legitimidad de su dominio o autoridad en su título de propiedad, el empresario-manager ha necesitado otro título: en parte, la confirmación de sus actos por los accionistas, y en parte mucho mayor, el consejo de los partícipes en la empresa; si el empresario capitalista tenía su origen en la adquisición o herencia del capital, el "manager" lo tiene en la prueba de su eficacia y adecuación a su cometido. Y esto representa un importante cambio estructural.

b) La estratificación de la clase asalariada en función de las especializaciones. Se pueden señalar tres grandes grupos: trabajadores técnicos, trabajadores auxiliares y especializados. Esto contradice la hipótesis marxista de la tendencia a la progresiva homogeneización de la clase obrera.

c) La aparición de la "nueva clase media", la clase de los empleados; en ella se pueden distinguir tres grandes grupos: puros burócratas, expertos y meros empleados. Profesionalmente, esta clase pertenece a la administración pública (en la que nada más se dan los dos primeros grupos), a la industria y al comercio (incluida la banca y los seguros). Dentro de la industria, los burócratas y expertos representarían no más que una multiplicación del "management", y los empleados una adición a la clase asalariada. Las modificaciones en la estructura de las clases provendría en todo caso de la "nueva clase media" perteneciente a los otros dos grupos profesionales. Dahrendorf deja en suspenso esta cuestión.

d) La progresiva movilidad social, en relación directa con el grado de industrialización. Sólo entre las profesiones elevadas y entre los obreros no cualificados (en algunos países) es todavía relativamente alto el coeficiente de autorreclutamiento (es decir, el índice que expresa la carencia de movilidad social).

e) En relación con el apartado anterior, la nueva función de las instituciones docentes, que determinan—según la capacidad—el cometido

social a desempeñar, y, por tanto, el sector y la clase sociales a que se va a pertenecer.

f) La extensión de la igualdad de derechos de manera efectiva y material (principalmente por la seguridad social), y la tendencia a la nivelación social por la igualación del *status* de consumo.

g) La institucionalización del antagonismo entre las clases (arbitraje, cogestión, consejos de empresas...), que imposibilita la eventualidad de un conflicto violento y radical.

Estas transformaciones materiales no constituyen realidades conseguidas y logradas, sino únicamente tendencias de desarrollo, pero tendencias que contradicen a las que constituyen el contenido de las hipótesis de Marx; con esto se hace evidente la necesidad inexcusable de superar el esquema marxista, esto es, de sustituirlo por otro que, conservando sus aciertos, sea adecuado para explicar las nuevas tendencias y las modificaciones que éstas han producido en el estructura social. La nueva teoría habrá de tener en cuenta, junto a los elementos modificados, aquellos elementos estructurales que han permanecido invariados y que son especialmente relevantes para su análisis; Dahrendorf señala dos: la estratificación social (o jerarquía de situaciones) y la desigual distribución de la autoridad o dominio.

La crítica de Dahrendorf no se limita a Marx, su aspiración de radicalidad lo conduce a rechazar también las doctrinas posteriores: Nemchinov, Schumpeter, Burnham, Croner, Renner, Geiger, T. H. Marshall, Schelsky, Drucker, Mayo, etc. Aunque de muchas de ellas conserve algunos elementos para su construcción, ninguna le parece enteramente satisfactoria; el fundamento general de su crítica estriba en que todas ellas se limitan a refutar a Marx en puntos concretos, pero no llegan a suministrar una nueva teoría de las clases que dé razón tanto de la sociedad contemporánea a Marx como de su evolución posterior; el error que ha estado minando los esfuerzos en ese sentido se halla en la confusión de dos categorías del análisis sociológico absolutamente distintas: el *sector* y la *clase*. ¿Cómo los distingue Dahrendorf?

4. LA TEORÍA DE LAS CLASES SEGÚN DAHRENDORF

El sector es descrito por el sociólogo haburgués con estas palabras: "Por sector se entenderá en el presente trabajo una categoría de personas que en atención a una serie de características de posición, deter-

minables en cada caso, como ingresos, prestigio, tipo de vida, etc., ocupan una situación aproximadamente igual dentro de la estructura social, representada ésta como escala jerárquica" (p. 13).

El sector resulta, por tanto, una categoría de la estratificación social, y los elementos característicos del sector son aquellos que determinan la posición de las personas dentro de la escala social. Tales elementos son los que no puede introducirse en el concepto de clase, ya que éste es una categoría para el análisis de los conflictos sociales en cuanto causa modificativa de una estructura social:

"Siempre que se definan las clases utilizando factores que hagan posible la construcción de un continuo jerárquico, serán definiciones erróneas, esto es, el término estará mal elegido. *Status*, estimación por los otros, autoestimación, estilo de vida, situación económica similar o ingresos similares, son factores que definen estratos o sectores sociales, pero no clases sociales. Como quiera que se interprete, amplíe o corrija a Marx, las clases, en su sentido originario, no son, sin duda, situaciones dentro de una estructura dividida en sectores jerarquizados, diferenciados entre sí por un escalonamiento gradual (...). La clase es siempre una categoría para el análisis de la dinámica de los conflictos sociales y de sus raíces estructurales, y como tal debe ser rigurosamente diferenciada del concepto de sector o estrato como categoría de descripción de una estructura ideada como jerárquica" (pp. 114-15).

¿En qué consisten las clases sociales, cuáles y cuántas son, cómo funcionan...? La teoría de Dahrendorf se vincula—sin renunciar a su ambiciosa pretensión ni excusar sus radicales diferencias—a Schumpeter, Renner, Geiger y Lipset entre otros. Esquemáticamente puede resumirse así:

a) Las estructuras sociales se caracterizan por estar sometidas a permanente transformación. La explicación científica de un cambio estructural exige hallar aquellos elementos que determinan ese cambio. La conciencia de la importancia de este análisis fue un gran acierto de Marx.

b) Las fuerzas que modifican una estructura social pueden ser externas o internas a la misma, es decir, que los cambios pueden ser exógenos o endógenos. La teoría de las clases se limita a explicar uno de los posibles tipos de cambio endógeno. Reducir todos los cambios de estructura social a conflictos de clase, como hace Marx, representa una generalización gratuita, y por ello criticable.

c) Los cambios estructurales no tienen que ser forzosamente re-

volucionarios, como la historia reciente atestigua en contra de Marx (la separación acontecida en la industria entre propiedad y control, por ejemplo, constituye una modificación estructural; que marxistas ortodoxos, como Nemchinov, se empeñen en pasarla por alto, da fácil pie para una dura crítica, como es la que a este último le hace Dahrendorf). Ello contradice asimismo la hipótesis marxista de la agudización lineal del conflicto de clases.

d) Es esencial al concepto de clase que haya más de una y que se encuentre en relación de antagonismo. Dahrendorf lo expresa así:

“La teoría de las clases intenta el análisis sistemático de una causa determinante del cambio estructural endógeno de las sociedades y tiene su lugar dentro del análisis de los cambios estructurales por razón de los conflictos sociales. De aquí que resulte evidente que las clases, de cualquier modo que se definan, tienen que ser ideadas: 1) Como agrupaciones superpuestas entre sí, cuyas relaciones están determinadas. 2) Por un antagonismo de intereses igualmente determinado por la propia estructura social. Una sola clase aislada no puede, en este sentido, calificarse como clase (...). Es necesario admitir, como permanente, un conflicto entre las clases (...). No existe, pues, en este punto, una razón para rechazar la formulación de Marx anteriormente indicada” (páginas 177-78).

En contra de Marx, esto no significa que tal conflicto haya de ser violento.

e) La constitución de las clases no está vinculada a la propiedad de los medios de producción—como pretendió Marx—, sino que lo está a la participación o exclusión de los puestos de dominación o autoridad. Esta formulación permite explicar los conflictos de clases una vez que se ha producido el fenómeno—antes aludido—de la separación entre propiedad y control en la empresa industrial. El dominio o autoridad consiste en la posibilidad de dar órdenes que sean obedecidas. Este dominio a que aquí se hace referencia está vinculado a determinadas posiciones institucionalizadas, las cuales determinan una “asociación de dominación”. Una relación importante entre las clases y los sectores o estratos estriba en que el dominio es a la par que razón determinante de las clases, una de las razones causantes de la estratificación.

f) No se puede afirmar por principio—como dice Marx—la identidad entre las clases industriales y las clases políticas. Estado y empresa industrial son asociaciones de dominación independientes.

g) Los individuos se convierten en miembros de una clase al asumir cometidos sociales relevantes desde el punto de vista de la autoridad.

h) A la titularidad o exclusión de puestos de autoridad van ligados ciertos intereses, en principio opuestos. Tales intereses son latentes si no son conscientes, y manifiestos en caso contrario. Estos últimos constituyen un programa y se asemejan al concepto de "conciencia de clase" si bien despojando a éste del contenido especulativo y filosófico que le es atribuido por Marx y Lukacs.

i) Los agregados humanos con intereses latentes comunes son denominados "cuasi-grupos", y constituyen campos de reclutamiento para los verdaderos grupos, que son aquellos que ya están organizados y tienen intereses manifiestos. Las clases se refieren tanto a los cuasi-grupos como a los grupos, siempre que unos y otros se den dentro de la relación de autoridad de una asociación de dominación.

j) La pertenencia a la clase sólo se refiere a aquel ámbito de la vida del individuo en el que éste se comporta dentro de las relaciones de autoridad de una determinada asociación de dominación. Que la pertenencia a la clase determine o influya otros ámbitos de su vida sólo puede ser determinado empíricamente en cada caso.

k) Un cambio de estructura social se realiza por medio de la remoción total o parcial de los titulares de los puestos de autoridad dentro de la asociación de dominación de que se trate; tal remoción comporta el consiguiente cambio de intereses, y por tanto de valoraciones.

l) La absoluta movilidad social conduciría a la sociedad sin clases en cuanto que produciría una constante rotación de todos los individuos por los puestos de autoridad; pero esto no es más que una hipótesis límite en el análisis sociológico, carente de trascendencia empírica.

El propio Dahrendorf señala el carácter insuficiente y provisional de su teoría, y la amplia medida en que precisa de complementos empíricos, especialmente en cuanto a las condiciones para la organización de los grupos de intereses, para el conflicto de clases y para el cambio estructural. Su construcción es, sin embargo, bastante clara y completa para admitir una primera confrontación con la realidad, que Dahrendorf no elude.

Explicar la sociedad contemporánea a Marx, por supuesto, no le es difícil. Enmienda a Marx en el sentido de ligar la constitución de las clases a la posición de dominación y no a la propiedad de los me-

dios de producción, aunque en aquel momento histórico dicha propiedad fuera la expresión de ese dominio; la coincidencia entre las clases dominantes industrial y política, el hermetismo de esta clase y la falta de una institucionalización del conflicto clasista plantean el problema en términos tales que Marx tuvo que pensar en una necesaria revolución proletaria. Los acontecimientos posteriores—ya antes aludidos—, en resumen, la democratización de la estructura social, la separación entre propiedad y control y la burocratización de la industria primero y luego del Estado, estabilizan la lucha de clases y la hacen entrar por el cauce de unas ciertas instituciones regidas por determinadas reglas de juego.

¿Pero existen aún clases? Y esto, visto a través de la teoría de Dahrendorf, significa: ¿Existen grupos de intereses y cuasi-grupos?

Es evidente que existen los primeros: hay sindicatos, partidos políticos, etc. Y se tiene que admitir que existen los últimos si es que existen asociaciones de dominación; pero éstas a la vista están: la empresa industrial, el Estado, la Iglesia... (Dahrendorf no menciona más, pero indica que éstas son "unas cuantas" (p. 271). Concretamente en lo que respecta a la empresa industrial, la asimilación de la burocracia, y con mayor razón de los "managers", a la clase dominante (ya que participan en las funciones directivas que caracterizan a tal clase), permite a Dahrendorf mantener que subsiste en la empresa industrial la estructura autoritaria, y por consiguiente la dicotomía de clases, con independencia de evidentes progresos como la mejora económica del proletariado. Y concluye:

"La estructura autoritaria de la empresa industrial genera en todas las sociedades y en todos los tiempos, independientemente de la situación económica de los trabajadores y del modo de reclutamiento de los empresarios como tales, intereses latentes y cuasi-grupos en el sentido de la teoría de las clases, cuyo conflicto debe aceptarse como última causa determinante de la pugna clasista en la industria" (página 284).

Ninguna de las modificaciones acontecidas en la sociedad industrial después de Marx ha determinado la desaparición de las clases o de su conflicto, pero ha contribuido, indudablemente, a su regulación y suavización, como es patente en elementos de la estructura social industrial tales como la organización de los grupos de intereses (sindicatos y agrupaciones de patronos), corporaciones de negociación, instituciones de arbitraje, representaciones del personal en

la empresa, tendencias a la admisión de la codecisión de los trabajadores en la empresa, etc. En conexión con estas directrices de institucionalización, hay que mencionar, por su importancia, el aislamiento institucional del conflicto de clases en la industria. Significa esto que industria y sociedad no están ya en la íntima relación que pretenden Marx o Burnham, y que el conflicto industrial no tiñe ya con sus tensiones al resto de la sociedad; ello implica que tal conflicto ha encontrado su lugar propio dentro de ella, parecidamente—el paralelismo es de Dahrendorf—a como le ha ocurrido a la Iglesia a partir de la Revolución Francesa. Hay que admitir, entonces, que la función profesional sólo constituye un sector limitado de la vida del trabajador, que éste tiende a olvidar sus intereses de clase cuando suspende su actividad profesional, que las huelgas no obtienen eco en la sociedad (salvo por motivos externos como los perjuicios que ocasionan), que no es posible identificar ya sindicatos y partidos socialistas, y—de suma importancia—que la clase dominante en la industria no coincide—a diferencia de lo que ocurría en tiempo de Marx—con la clase dominante en el Estado.

¿Cuáles son, entonces, las clases en la sociedad política, en el Estado? El acontecimiento más característico ha sido el desarrollo de la burocracia. Por cuanto sus funciones son funciones positivas de autoridad, es necesario asimilarla a la clase dominante; pero reconociendo su peculiaridad: haberse convertido en una fuerza inercial de considerable magnitud (con la consecuencia de hacer casi imposibles los cambios revolucionarios), su formalismo técnico (orientado hacia cómo ha de funcionar la máquina administrativa más bien que hacia lo que hay que hacer con ella), y su condición de aseguradora de la continuidad en el funcionamiento del Estado (ya que hasta en los cambios súbitos de gobierno, la burocracia permanece inalterada por la imposibilidad material de sustituirla con rapidez). Por esto Dahrendorf la califica de “ejército político de reserva”, que acompaña siempre al grupo dominante, apoyándolo, y recibe de él su autoridad, en fin, que “no es posible dominación sin burocracia, pero tampoco dominación ejercitada sólo por la burocracia” (p. 315). La pregunta por la clase dominante se convierte ahora en la pregunta por el grupo del que la burocracia recibe su autoridad y sus intereses, pregunta a la que Dahrendorf contesta:

“La respuesta a tales preguntas no sólo no es difícil, sino que resulta casi trivial. Las verdaderas posiciones de dominación en la esfe-

ra política, corresponden, en las sociedades modernas, junto al aparato burocrático estatal, a los puestos de ministro (en la medida en que se trate de ministros del poder ejecutivo) y a los parlamentarios o, más exactamente, a los elementos integrantes de las fracciones parlamentarias gubernamentales" (p. 319).

5. CONSIDERACIONES MARGINALES

a) Me parece de sumo interés el esfuerzo realizado por Dahrendorf para alcanzar una comprensión adecuada del pensamiento sociológico de Marx, determinando los límites y el sentido de su doctrina. Resulta penoso que uno pueda encontrar todavía en libros difundidos de intelectuales valiosas referencias al pensamiento de Marx que manifiestan una puerilidad incongruente con la seriedad de sus autores. Como inadmisibles resulta, de otra parte, el político fervor de quienes se obstinan en desconocer las nuevas realidades sociales con el fin de perpetuar, en una nueva escolástica, la supuesta ortodoxia marxista.

Esta actitud frente a Marx responde a una decidida intención de moverse exclusivamente dentro del ámbito científico. La sociología, en efecto, es para Dahrendorf una ciencia rigurosa, y por ello verificable empíricamente, concepción que, desde luego, no puede considerarse como innovadora; en este caso tiene, sin embargo, una significación especial por tratarse de un sociólogo alemán, pues implica un gran paso en la superación de la vieja y estéril filosofía social de tan honda tradición alemana (sobre el tema puede verse el artículo de Carlos Moya antes citado). No me parece nada claro, en cambio, que ese propósito de rigor científico requiera la posibilidad de una formulación matemática, y la reducción que Dahrendorf hace de sus categorías a símbolos y fórmulas (p. 259 y ss.) no veo que aporte nada al rigor o a la claridad de su obra, y mucho menos que ayude a lograr nuevos resultados.

b) Tratemos ahora de tomar perspectiva sobre el orden de problemas a que Dahrendorf se refiere en su obra. Los miembros de una sociedad se encuentran formando grupos que, desde distintos puntos de vista, contribuyen a determinar la estructura y el funcionamiento de esa sociedad. Tales grupos se constituyen por una o varias características comunes que unifican a sus miembros, ya sean éstos la religión, la profesión, la lengua, la riqueza, el lugar de origen, la edu-

cación, el linaje, etc. En un sentido muy amplio, que por excesivamente amplio me parece inadecuado, se denominan "clases sociales" a estos grupos. Qué características son, en cada momento y lugar, relevantes para la constitución de grupos dentro de una cierta estructura social, sólo puede caber como objeto de una investigación empírica. Un aspecto de suma importancia en los grupos sociales es el de comportar diferentes formas o figuras de vida, con su secuela de usos, vigencias, gustos, modas, etc., las cuales definen y determinan lo que para ese grupo es la vida humana (Marías ha prestado a este tema una atención preferente; cfr. *La estructura social*, Madrid, 1964, especialmente apartados 47 a 49, y "Sociedad y clases sociales", en *Los españoles*, Madrid, 1962). Dentro de esa categoría general de "los grupos sociales", se pueden distinguir diferentes tipos de grupos según se atiende a determinadas características, tales como el fundamento religioso, político o económico de la agrupación, el hermetismo de los grupos, los privilegios que comporta la pertenencia al grupo, etcétera. Al hacer esta distinción se diferencian, generalmente, los tipos de grupos que caracterizan a distintos ámbitos históricos; de esta manera, se distinguen las castas, los estamentos, o las clases sociales en sentido más estricto. En este sentido, el más usual, las clases son los grupos sociales más relevantes en las sociedades industriales (especialmente en Occidente). Sobre este supuesto se entablan las discusiones en cuanto a cuál sea el elemento tipificador de las clases: la situación económica, la estimación, el poder social, la forma de vida, etcétera.

En ninguno de estos sentidos se trataría para Dahrendorf—como hemos visto—de clases sociales, sino de estratos sociales. Para él, sólo son clases los grupos tipificados por su función en las diferentes relaciones de autoridad o dominio que se establecen dentro de una sociedad; el constitutivo de las clases es, por tanto, el dominio o autoridad. ¿Es afortunado usar el término "clase" con este significado? Me parece disputable; porque si bien el antecedente de Marx es importante tratándose de este tema, creo, sin embargo, que se debería respetar el carácter usual que ha adquirido el término "clases" como nombre de los sectores sociales relevantes en nuestras sociedades industriales. Pienso que convendría conservar el nombre de "clase social" para éstos últimos, a diferencia de los sectores o grupos que tuvieron relevancia en otras épocas (y que aún la tienen en ciertas sociedades), como por ejemplo los estamentos y las castas. Aquellos grupos

cuya lucha por el dominio es una de las causas del cambio social estructural, y que son el tema de la investigación de Dahrendorf, deberían ser bautizados con otro nombre.

Mas cualquiera que sea la denominación que se les dé, algo pone en claro la obra de Dahrendorf, y lo estimo de suma importancia: el análisis sociológico no puede limitarse al estudio de ciertos grupos sociales—los sectores, en el sentido de Dahrendorf—, sino que ha de conceder atención suficiente al problema de las relaciones de dominación y a los grupos sociales que funcionan en tales relaciones. La distinción entre ambas realidades sociales, los sectores y las clases (en el sentido de Dahrendorf), contribuirá, espero, a clarificar buen número de confusiones y equívocos creados por el manejo indiscriminado de las doctrinas de Marx y de otros sociólogos, doctrinas que con el mismo término—el de “clase”—se refieren indistintamente a los sectores y a los grupos de las relaciones de dominio.

c) Lo más problemático de la teoría de Dahrendorf es su concepto de sociedad. ¿Qué entiende Dahrendorf por sociedad? ¿Cuál es la esencia de lo social? La respuesta a estas preguntas me parece problemática. Dahrendorf deja atrás, en el trasfondo, este orden de problemas, ajeno ciertamente a su propósito, pero tan fundamentales para el mejor cumplimiento de éste, que una referencia clara, por breve que hubiera sido, habría arrojado luz sobre el sentido de su doctrina. No habiendo ocurrido de esta manera, un tema tan básico para su investigación como el de las “asociaciones de dominación” queda desdibujado en una incómoda vaguedad que deja el concepto casi incontrolable. Porque ¿cuáles son las asociaciones de dominación? ¿Cuál es la esencia de una asociación de dominación? ¿Cómo se relacionan entre sí? Ya el nombre de “asociación de dominación” suena mal en castellano, por cuanto sugiere la idea de una unión voluntaria entre sus miembros con el fin de dominar; pero en el caso del Estado la voluntariedad es absolutamente excepcional: lo usual es que se pertenezca a un Estado por nacimiento, y por tanto involuntariamente; y esto es también lo usual, aunque en menor medida en el caso de la Iglesia. En cuanto al dominio, no es en ningún caso el fin de la “asociación”, sino una exigencia estructural de ésta para el cumplimiento de sus fines. Hemos visto que Dahrendorf citaba como actuales asociaciones de dominación el Estado, la Iglesia y la industria, al mismo tiempo que indicaba que éstas son sólo unas cuantas (p. 271 de su obra). Resulta patente la insuficiencia de esta carac-

terización y los problemas que plantea en cuanto a las relaciones de las asociaciones de dominación entre sí, y de éstas con los sectores o estratos (en el sentido de Dahrendorf).

En primer lugar, los tres ejemplos de asociación de dominación que Dahrendorf cita, no constituyen órdenes paralelos. Es obvio que el Estado, como órgano de mando o dominio, del todo de la sociedad, es decir, de la sociedad globalmente considerada, incluye dentro de las relaciones de dominación en que funciona a otras estructuras de dominio, que son parciales respecto del todo de la sociedad, como por ejemplo la industria. En cuanto a la Iglesia, su ámbito de vigencia supernacional y su carácter religioso exigen, me parece, un peculiar tratamiento.

En el segundo lugar, puesto que las clases (en el sentido de Dahrendorf) con grupos tipificados tan sólo por su funcionamiento en las relaciones de dominio, y puesto que el dominio es también una de las causas de la diferenciación en estratos o sectores (en el sentido de Dahrendorf), habría que estudiar las relaciones entre sectores y clases, en el sentido de esclarecer qué sectores sociales funcionan en cada momento como clases (dominante o dominada) dentro de cada estructura de dominio (o asociación de dominación), y en la medida en que los diferentes sectores sociales representan fundamentalmente diversas figuras o estilos de vida, y por tanto distintos usos y vigencias, sería objeto muy importante de estudio la influencia que el funcionamiento como clase (dominante o dominada) pudiera tener sobre la configuración de la forma de vida propia de cada sector; y a la vez, la manera en que cada estructura de dominio pudiera ser influida por la forma de vida propia de los sectores que en ellas funcionan como clases.

d) Esto nos conduce a un tema sobre el que me importa llamar la atención. La figura de vida propia de cada sector social se define, en una dimensión básica, por las vigencias que comporta; de aquí que la función de mando implique la extensión hacia los sectores que forman la clase dominada, de las vigencias propias de los sectores que integran la clase dominante. La sustitución de unos sectores por otros en las funciones de clase dominante o dominada ha de producir, por consiguiente, una modificación en las vigencias generales dentro del ámbito de una estructura de dominio. Esta aplicación del concepto de vigencia, que procede de la doctrina de Ortega y ha sido tan estudiado por Marías (cfr. especialmente, *La estructura social*), constituiría

pienso, una perspectiva indispensable en el estudio que es objeto de la obra de Dahrendorf (y en relación, de otra parte, con la posible estructuración generacional de las vigencias). Es lástima que Dahrendorf no utilice en su investigación estos elementos; de aquí, por ejemplo, la insuficiencia de su consideración de la legitimidad.

“El problema del mantenimiento y modificación de las estructuras de autoridad existentes puede reducirse, conceptual y empíricamente, como demuestra M. Weber de manera convincente, al de la legitimidad de una relación de dominación. Del supuesto, aquí necesario, de la existencia de un conflicto de intereses, al menos latente en toda asociación de autoridad, se deduce la hipótesis de que la legitimación de toda relación de dominación tiene que ser siempre precaria. En este sentido, el postulado de los intereses “objetivos” en la modificación de una estructura de dominación dada, puede también formularse como postulado de la ilegitimidad potencial de toda relación de dominación. Empíricamente, el conflicto de clase se hace inicialmente más asequible al análisis si la interpretamos como conflicto por la legitimidad de las relaciones de autoridad. Quiere ello decir que los intereses de las clases dominantes, como valores, personifican la ideología de la legitimidad de su autoridad y que los intereses de las clases dominadas representan, por el contrario, la duda de esta legitimidad” (página 216).

Esto es válido ciertamente para nuestra época, pero en modo alguno para otros momentos históricos, a saber, aquellos en los que ha existido una creencia sólida y profunda acerca de quién debía mandar. Ortega ha mostrado cómo la legitimidad es algo existente con plenitud en determinadas épocas de la historia de un pueblo, pero que se pierde al arribar éste a cierta cayuntura; así, por ejemplo, existe plenamente durante la etapa monárquica de la historia de Roma, pero se atenúa con la República y entra en quiebra con el Imperio (cfr. *Una interpretación de la historia universal y del Imperio Romano*; he tratado de esta doctrina de Ortega en mi libro, próxima publicación por la Revista de Occidente *El Derecho en Ortega*). El carácter excepcional de estas etapas de legitimidad ha sido señalado por el propio Ortega (*Una interpretación de la historia universal*, cap. VIII), cuya teoría sociológica acentúa también la relevancia social de la relación de mando o autoridad, si bien en otro sentido. La aplicación de los conceptos de “vigencia” y “creencia”, que otorga a los estudios de Ortega y Marías su mejor valor, corregiría en la investigación de Dah-

rendorf insuficiencias como la aludida. Su estudio—hay que tenerlo en cuenta—está realizado desde los supuestos de la sociedad actual y hacia los problemas que ésta plantea; pero tratando, como trata, de ofrecer categorías con validez para el análisis de cualquier sociedad, Dahrendorf debiera haber cuidado más su perspectiva histórica.

e) Hay que considerar, por último, que de la sociedad actual Dahrendorf ha centrado su interés sobre un aspecto concreto: el de los problemas que ofrecen las relaciones de dominio en la empresa industrial. Este tema ha ocupado de hecho la mayor y la mejor parte de su obra, y aunque ésta tiene el valor general de mostrar con insistencia y relieve los aspectos de conflicto y tensión en la sociedad actual, su aportación debe considerarse especialmente desde el punto de vista de dicho tema central. “De la lucha de clases a la polémica institucional” podría constituir, por ello, un adecuado subtítulo para su obra. El sentido de la investigación, patente en este epígrafe, queda resumido por el autor en el párrafo siguiente, que puede servir oportunamente para cerrar estas páginas:

“Las asociaciones de dominación de la producción industrial originan, tanto en las primitivas sociedades industriales como en las desarrolladas, conflictos sociales en su forma de conflicto de clase. Con la separación de propiedad y control los grupos en pugna han variado su personal; con la realización de la idea de igualdad mediante la extensión de los derechos cívicos y aceptada como principio estructural, ha variado asimismo el objeto de los conflictos y con la institucionalización de la pugna entre las clases y de la movilidad social, ha cambiado, igualmente, la intensidad de aquéllos. El conflicto entre grupos organizados de intereses ha evolucionado desde la lucha de clases hasta convertirse en una polémica cuasi-democrática. Mas no por ello deja de ser conflicto de clases” (p. 325).

JOSÉ HIERRO PESCADOR

LA NATURALEZA HUMANA COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO (*)

I. PRELIMINARES

Es sintomático e importante, observa muy bien Ambrosetti (1), que un término tan discutido y tan variadamente interpretado (2) como el de "naturaleza" sea estudiado ya desde el principio por Del Vecchio con un dominio tan asombroso y un aprecio tan sincero de las fuentes clásicas.

Con especial fuerza advierte Del Vecchio que el problema filosófico surge cuando se trata de reducir a una unidad fundamental la serie de datos fenoménicos y de experiencias, tanto internas como externas, impulsados por una exigencia de nuestra mente, que quiere la unidad porque busca el ser (3).

Se obtiene así un primer concepto de "naturaleza" como unidad ordenada y activa (dinámica) de todas las cosas y fuerzas existentes en el Cosmos.

Antes de pasar a comentarios concretos, advertamos que Del Vecchio trata de estudiar la naturaleza participada por el hombre. Trata de la naturaleza humana como fundamento y justificación de su obrar ético. Desarrolla Del Vecchio con habilidad el viejo argumento, absolutamente válido, de que *operari saequitur esse* (4). Por eso, a través de un análisis concienzudo y rico de la naturaleza humana, llega a descubrir la intimidad del ser personal, como sujeto absoluto y autónomo.

(*) Este estudio es parte de la tesis doctoral del autor, titulada *El Derecho natural en Giorgio del Vecchio*.

(1) AMBROSETTI: *La vocazione della classicità nel pensiero di Giorgio Del Vecchio*, en "Scritti vari di Filosofia del Diritto" (Milano, 1961), pág. 7.

(2) DEL VECCHIO: *Trilogia*, Milano, 1959, pág. 277 ss.; GRANERIS: *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*, Roma, 1949, pág. 93 ss.; GONELLA: *Diritto e Morale*, Milano, 1960, págs. 21-47; MESSNER: *Das Naturrecht*, München, 1960, pág. 21 ss.

(3) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 223.

(4) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 267; HENRI-ROUSSEAU. I. M.: *L'etre et*

II. CONCEPTO FÍSICO DE LA NATURALEZA

Del Vecchio lo trata filosóficamente. Plantea así la cuestión: Si reducimos la realidad caótica a una realidad *natural* mediante nuestro criterio subjetivo de la causalidad eficiente, ¿tal realidad natural "naturaleza" podría fundamentar y legitimar "lo ético"? La respuesta es *negativa*.

Prescindiendo ahora de si el criterio de causalidad tiene o no en la doctrina delvecchiana un fundamento y un valor también objetivo, sí queremos advertir que el considerar la naturaleza física como *caótica* no nos parece muy exacto. Del Vecchio parece destacar poco el orden objetivo y externo de la naturaleza. Responderá que es el hombre el que la ordena. Pero no aduce pruebas convincentes. No las puede aducir, precisamente, por su excesivo subjetivismo. Si en efecto se admite *a priori* que el hombre es el ordenador de la naturaleza, ¿cómo puede demostrarse que una naturaleza sin hombres es desordenada? Se nos dirá, y con razón, que Del Vecchio habla, en el fondo, sólo de la naturaleza humana o de la naturaleza participada por el hombre. Es cierto. Pero entonces "lo caótico" tiene un matiz especial irreducible a un mero aspecto físico. La naturaleza física en sí no aparece como caótica. Su aspecto de desorden, etc., aparece respecto del hombre en cuanto que presenta resistencia al sujeto, a los fines del sujeto. Aparece ya connotado un aspecto no meramente físico, que analizado llevaría a una profundización en la misma causalidad, estudiada con poca hondura por Del Vecchio.

Nos gusta, en cambio, la forma en que Del Vecchio desenmascara y combate el error del iusnaturalismo primitivo con su ingenua idea del "estado de naturaleza", entendiendo a ésta tal como es positiva e históricamente y no como debería de ser, identificando así el ser con el deber ser. Llegó de este modo, dice, *quella complessa e corpu-lenta mitología del passato ideale*, en la que "lo natural" es la síntesis de "lo primitivo" (lo primero, lo puro) y "lo ejemplar". De aquí procede el aforismo vulgar de que cualquier tiempo pasado fue mejor y la confusión entre pasado y tradición, y como consecuencia esa mentalidad

l'agir, L'agir est la perfection du sujet, en "Rev. Thom", t. IV, 1955, págs. 85-115; MARITAIN: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*. París, 1934.

retrógrada, que siempre propugna un retorno salvador a las formas pasadas, al idílico (y falso) naturalismo primitivo (5).

Incluso la refutación que hace Del Vecchio del concepto exclusivamente físico de la naturaleza constituye un mérito. Del Vecchio, que siempre va a buscar lo metafísico, critica un poco, con razón, el mismo concepto aristotélico de naturaleza. Lo "natural" es, en efecto, para Aristóteles, lo primordial, "lo nativo" (6). No nos queremos detener en el examen de la concepción delvecchiana sobre el principio de causalidad, precisamente por ser la kantiana y apenas presentar elementos originales. Personalmente no compartimos tal concepción. Para su refutación pueden los lectores acudir a cualquiera de los buenos manuales de filosofía y a estudios más especializados (7).

Sí queremos recordar, en descargo de Del Vecchio, el que, restringidos al solo campo de la naturaleza física, se hace muy difícil el demostrar una causalidad real y objetiva que afecte al ser íntimo de las substancias materiales, de cuya existencia, sin embargo, no duda el ilustre autor.

En cuanto al principio de causalidad en sí mismo las dificultades reales son inmensas (8). Del Vecchio habla, además, del principio de

(5) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 281 ss.; GONELLA: *Diritto e Morale*, páginas 27 ss.

(6) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 278 ss.; GRANERIS: *Contributi*, pág. 96 ss.; ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pág. 102 ss.; SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, q. 10, a. 1; q. 29, a. 4; q. 94, a. 2; y, sobre todo, III, q. 2, a. 1. Sin embargo, Santo Tomás no se quedó en este concepto físico de naturaleza cuando trata del Derecho Natural.

(7) MARECHAL: *Le point de depart de la Metaphis.*, V, 1947, pág. 446 ss.; MARC, A.: *Dialectique de l'affirmation*, París, 1952, pág. 409 ss. y 431 ss.; DE VRIES: *La pensée et l'être*, París, 1962, pág. 82 ss. y 308 ss.

(8) VERNEAUS, R.: *Reflexions sur le principe de causalité*, en "Scien. Eccles.", XIII, 1961, pág. 323 ss.; CORNELIO FABRO: *La difesa critica del principio di causa*, "Riv. di Fil. Neosc.", XXVIII, 1936, pág. 102 y ss.; magnífico artículo en el que sobre la noción de ser participado, dice el autor que no puede ser demostrada "per via di puri concetti"; BAGLIOLO, L.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1956, y *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1961, pág. 693 y ss.; FRANCO AMERIO: *La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso d'Aquino*, en "Riv. di Fil. Neosc.", XXIX, 1937, pág. 388 y ss. Recuerda la perenne controversia de los neo-escolásticos sobre el principio de causalidad y las diversas formulaciones dadas al mismo, etc.

causalidad aplicado *exclusivamente* a la naturaleza física (9), y si lo aplica al hombre lo hace considerado en su naturaleza física, como una parte más y una fuerza de tal naturaleza. Esto vale también, es claro, para los actos internos psíquicos, etc., que son entonces considerados sólo en su momento fenomenológico, en cuanto desarrollan una fuerza y una energía. Pero excluye siempre *la libre espiritualidad*. Y la excluye con razón. No sabemos qué nueva luz se aportaría al misterio de la libertad e indeterminación radical, contemplado desde un principio en sí mismo determinístico. Al menos considerado así por Del Vecchio.

Declarada insuficiente la naturaleza física como fundamento de la ética, e insuficiente el principio de causalidad contemplado en parte externa o periférica, acude Del Vecchio a la naturaleza metafísica (espiritual) y al principio de finalidad: la causalidad por dentro, en su intimidad.

III. CONCEPTO METAFÍSICO DE LA NATURALEZA

Hemos dedicado en el correspondiente capítulo expositivo (c. IV) un apartado especial al estudio de los diversos sentidos del término "naturaleza" en Del Vecchio. No tenemos por qué repetirlos aquí. Si queremos llamar la atención del lector sobre una distinción fundamental, que allí sólo está insinuada. Del Vecchio toma la naturaleza metafísica unas veces en sentido "precisivo" y otras veces en sentido "comprehensivo". En terminología nuestra, *naturaleza en sentido "precisivo"* (exclusivo) es la *subjetividad libre y universal*.

Expliquemos un poco los términos: "Subjetividad" es la espiritualidad, que por ser el constitutivo intrínseco del sujeto numérico en cuanto tal se puede llamar "subjetividad". Así la llama Del Vecchio (10). Concretándonos al hombre, la "subjetividad" es el alma, el espíritu.

(9) MESSINEO: *Il concetto di natura fisica e la causa libera*, en "Civ. Catt., III-IV, 1933, pág. 583 y ss. No nos detenemos en analizarlo, ya que el autor es un convencido—actualmente—de la validez del concepto de Derecho Natural en D. V. Por lo mismo prescindimos de otros artículos suyos. Al menos prescindimos de un análisis detallado, tal como teníamos en nuestros borradores, antes de hablar varias veces con el autor.

(10) DEL VECCHIO: *Trilogia*, págs. 254 y 273 y ss.

“Libre”: Autónomo. Capaz de autodeterminarse venciendo todo influjo de la naturaleza física u objetiva.

“Universal”: En cuanto que substancialmente coincide en todos los hombres. Ella en sí misma es individual. Aquí se considera en cuanto concepto universal.

Decimos que se toma en sentido “precisivo” en cuanto explícitamente contradistinta de la naturaleza física.

Naturaleza metafísica en sentido “compreensivo”.—Es la razón interior que sirve de norma a todas las cosas y les señala sus propias funciones y fines (11).

Expliquemos sumariamente los términos:

“Razón interior”: Finalidad intrínseca en cuanto explicación de la evolución total del Cosmos.

“Sirve de norma”: Norma o ley directiva de todos los procesos evolutivos.

“Y les señala sus propias funciones y fines”: Funciones orgánicas dentro de un proceso que es orgánico también. Fines intrínsecos a cada cosa definiendo el sentido intrínseco de su propia función y fines extrínsecos de coordinación y cooperación de cada cosa con las demás dentro del mismo sistema orgánico.

Decimos que se toma en sentido “compreensivo” en cuanto no prescinde, sino que incluye también la naturaleza física. Se trata más bien de lo que el propio Del Vecchio llama “orientación” (subjetivo-objetiva) de la naturaleza, y en este caso de la realidad total como naturaleza. Se la considera en cuanto dominada por el criterio (subjetivo-objetivo) de la finalidad.

Considerada en este sentido “compreensivo” es cuando, con razón, puede despistar a algunos autores, que llegan a hablar del sistema “monístico” delvecchiano. Decimos “con razón” porque Del Vecchio, llevado de cierto lirismo, contempla desde este ángulo de visión a la naturaleza como “principio viviente que agita la mole del universo vivificándolo y organizándolo gradualmente hasta que se hace sujeto autorreflexivo” (12).

Es, por tanto, disculpable que algunos autores (13) lleguen a ver

(11) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 242; *Lezioni*, pág. 358.

(12) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 359; *Trilogia*, pág. 254.

(13) NESSINEO: *Il concetto deontologico di natura*, Civ. Catt., I, 1934, páginas 134 y ss.

strette somiglianze (p. 139) entre esta concepción delvecchiana y la de algunos estoicos. Reconocemos el mérito de haber dado con tales remotos antecedentes, pero evidentemente la coincidencia entre ambas concepciones es a lo sumo "parcialmente nominal". Nada más.

Adelantando un resumen de lo que después iremos estudiando con bastante detención, es claro el sentido delvecchiano de tales exuberancias líricas: El sujeto numérico (persona humana), por ser la meta de esa evolución, es también el principio impulsor (prescindimos ahora de la trascendencia indudable y explícitamente, admitida por Del Vecchio). Pero al considerar la naturaleza *reduplicative ut talis*, es decir, en cuanto distinta de la persona, el sujeto (persona) queda como diluido (implícito). No se le connota. Y no se connota al sujeto precisamente porque Del Vecchio ve en él (el ser, participación del ser) el punto de unión de esa naturaleza total (considerada así en cuanto sinónimo de "realidad"), pero dividida irreconciliablemente por dos principios y dos tendencias antagónicas.

Del Vecchio quiere fundamentar el mundo "ético". Parte para ello, según hemos indicado en el capítulo I de esta parte crítica, de la experiencia total, que es también ética. Luego ya no puede hablarse de una rígida evolución de la materia al espíritu. Pero el sujeto numérico no aparece en la plena luz de su independencia. Ni aun históricamente en las primeras fases de la evolución aparece así. Ni aun ahora la independencia del "sujeto", su supremacía, es plena. Sin embargo, dentro de una teoría metafísica, sólo en la plena independencia del "sujeto numérico", en el triunfo de su libre subjetividad, puede fundamentarse y concebirse "lo ético".

De otra forma: Cuando Del Vecchio habla de una naturaleza ("comprehensiva") en la que no se distinguen materia y espíritu y más bien se entrevé una materia que evolucionando llega a hacerse espíritu, contempla el *ser* que late en los fenómenos materia y espíritu y que aparece más desvelado, más perfeccionado en el espíritu. Es el ser el que evoluciona (este verbo no es del todo correcto), no los fenómenos, que siempre, incluso en las fases evolutivas más perfectas, subsistirán como posibilidades reales, como amenaza continua de anegar al ser (la persona) en sus leyes. Llevado de su rica fantasía ve al ser presentarse como materia y después como espíritu. Pero jamás afirma Del Vecchio que el espíritu sea causado por la materia. Tal afirmación es absolutamente irreconciliable con cualquiera de las doctrinas delvecchianas y sobre todo con su doctrina total. Es lo más ajeno al pensa-

miento delvecchiano. La realidad no queda absorbida en el pensamiento, sino explicada por él.

¿Cómo en una interpretación monista e inmanentista pueden entenderse estos textos delvecchianos, que presentamos casi al azar?

“L'uomo é senza dubbio, una parte (parte sólo) della natura: é, dunque, compreso in essa. Ma altrettanto certo é che l'uomo comprende la natura, la quale é pertanto un'idea o rappresentazione umana. Siamo quindi in presenza di due punti di vista opposti” (añádase a esos dos puntos de vista “opuestos” la doctrina delvecchiana del paralelismo anti-tético trascendental) (14).

Questa dualitá (naturaleza objetiva y subjetiva) resta inabolibile... Nessuno dei due termini fondamentali antiteci puó eliminare l'altro (15).

“Certamente é fallito il conato dei filosofi materialisti... di spiegare il pensiero come “un movimento della materia” o una “secrezione del cervello”; poiché la materia e il cervello sono, essi stessi, oggetto del pensiero” (16).

Cuando tratemos de los conceptos de ley eterna, ley natural, aparecerá nítido el pensamiento delvecchiano. Terminemos con dos textos elocuentísimos:

“Incrollabilmente fermo é rimasto, sopra tutto, il principio che persona umana, per la sua razionale natura, ha una capacità morale e giuridica, che la eleva sulla realtà fisica, e che non dipende de alcun estraneo potere. Essa é sostanzialmente autonoma, poiché ha il dominio dei propri atti, e reca in sé medesima la propria legge. La libertà dell'essere umano é dunque inalienabile, come la qualità di sostanza razionale; essa costituisce il principio d'ogni diritto, anteriore logicamente ad ogni particolare associazione politica o non politica (17).

...“vi ha un diritto eterno, como vi ha un'eterna morale: l'uno e l'altra aspetto della medesima verità, espressioni della medesima legge, “sculpita nei cuori degli uomini con caratteri incancellabili”... Così appunto insegnava S. Agostino: “Lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas” (18-; e la consapevolezza di ciò si era manifestata già nell'antica Filosofia per il solo lume della ragione (18-19).

(14) DEL VECCHIO: *Parerga I*, Milano, 1961, pág. 3.

(15) DEL VECCHIO: *Parerga I*, pág. 4.

(16) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, Milano, 1958, pág. 7.

(17) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 12 y ss.

(18) SAN AGUSTÍN: *Conf.*, II, 4; SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, q. 94, a. 6.

(19) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 43.

Viglietti (20) escribe refiriéndose a la solución delvecchiana inspirada en San Agustín:

“Lo spirito é immerso nella materia, che tende a piegarlo alle sue leggi; ma ha la potenza di ingrangere tali leggi per affesmarsì come dominatore della materia stessa.”

Y Michele Barillari (21) escribe:

“Ma il Del Vecchio... ha in merito avere colto in maniera nuova i rapporti tra natura e spirito, di averli riportati a quella interiorità della natura...”

IV. UNA OBSERVACIÓN

El punto de partida delvecchiano, que, como se sabe, es el de la interioridad objetiva y trascendente de San Agustín (22), compromete toda su concepción de la naturaleza metafísica en un sentido que nos recuerda bastante la filosofía blondeliana. Blondel, como es sabido, parte del análisis de interioridad dinámica, analizando toda la compleja acción humana y llegando así a crear una ciencia de la vida subjetiva.

En el concepto “comprehensivo” de la naturaleza metafísica, que es donde aparecen esas expresiones delvecchianas que crean cierta dificultad y que llevaron a algunos a hablar de “panteísmos y monismos”, encontramos también cierta semejanza con Blondel. En toda la dialéctica de la acción blondeliana, tal como la expone especialmente en “L'Être et les Êtres”, *la vida en sus fases superiores, la libre personalidad humana, no aparecen como productos ordinarios de la evolución normal, a partir de la materia cósmica, sino sobre todo como exigiendo en su contingencia la existencia real de un ser trascendente.* Es exactamente lo que muchas veces insinúa Del Vecchio y otras explícitamente afirma, inspirado especialmente en Vico original y rectamente interpretado: Cada dato evolutivo lleva en sí el signo de la trascendencia. Lo lleva en su indigencia radical, que exige el ser tras-

(20) VIGLIETTI: *Le premesse metafisiche della dottrina di G. Del Vecchio*, Napoli, 1938, pág. 51.

(21) BARILLARI, M.: *Dal Petrone al Del Vecchio*, en “Scritti vari di Fil. del diritto”, Milano, 1961, pág. 61.

(22) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 246.

(23) BLONDEL: *L'action*, París, 1936, Chap. III, pág. 87 y ss.

cedente. Es la visión delvecchiana de la finalidad en la que el "plus" de entidad y de valor que se da en los efectos respecto de sus causas sólo puede adecuadamente explicarse afirmando en el principio de la serie una causa trascendente y absoluta. Es la visión de heterogénesis de los fines en la Historia. En esta Historia se descubren finalidades que desbordan (trascienden) todas las causas naturales e inmanentes y toda la misma intencionalidad del hombre. Este "desbordamiento" indica que el hombre es sólo cooperador y coadjutor del verdadero autor de la Historia: Dios.

V. EL PRIMADO DEL "YO" SOBRE LA NATURALEZA

Ya nos es familiar esta afirmación delvecchiana:

"Il principio, che solo permette la retta e adeguata visione del mondo etico, é appunto il CARATTERE ASSOLUTO DELLA PERSONA, LA SUPREMAZIA DEL SOGGETTO SOPRA L'OGGETTO" (24).

Continúa hablando de "subjetividad", de "conciencia", etc. Notemos, sin querer adentrarnos en un análisis exhaustivo, que la terminología delvecchiana es tremendamente oscilante. Habla, por ejemplo, de las nociones universales que están enraizadas en el espíritu humano (*L'unità dello spirito umano*, p. 54). En el mismo sentido habla del *spirito*, en *Diritto, società e solitudine*, p. 246. Habla de las leyes de nuestro "espíritu" reflejadas en la naturaleza (*L'uomo e la natura*, p. 6). Del "espíritu", en otro sentido, habla en *Diritto, società e solitudine*, p. 243, en donde dice que la individualidad de la que procede la relación jurídica es *spirito*, es decir, *espiritual*. Y esto se deduce del análisis *della conoscenza*, mediante el cual se descubren en la "mente humana" elementos *a priori*.

Habla de la conciencia en sentido más bien sustantivo, como identificada con la subjetividad, en *Etica, diritto e Stato*, p. 199. En cambio, llega a identificar "conciencia" con el "yo" (entiéndase nouménico) en *L'uomo e la natura*, p. 6, ya que escribe: *In questo senso, e non già in senso empirico, va inteso il "primato dell'io" o della coscienza...* Más frecuentemente, sin embargo, emplea el término entendimiento, *intelletto*, para indicar la facultad en la que están como anclados los *a prioris*, juicios sintéticos *a priori*, entre ellos el mismo principio de

(24) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 361.

causalidad (*L'uomo e la natura*, p. 5; *Mutabilità ed eternità*, p. 8; *L'unità dello spirito umano*, p. 54). Este es el término en cierto sentido preferido, pero entendido en el sentido cartesiano, tal como Del Vecchio lo hace y lo entiende, sin discutir que éste sea el recto sentido. Para Del Vecchio aquí el entendimiento connota toda la vida psíquica superior, que podemos reducir a todas las operaciones intelectivas y a las volitivas. Es muy interesante notar esto para un diagnóstico más certero sobre el posible kantismo delvecchiano. Este sería un síntoma negativo, ya que la verdad connota una tendencia, y de esta tendencia llega a decir que es no sólo *un dato psicológico e gnoseológico: é anche un principio etico, uná esigenza morale* (*La verità nella morale e nel diritto*, p. 184). Pero no es sólo esto, sino que al hablar de los conocimientos objetivos dice que la objetividad se puede entender no sólo en el sentido kantiano, es decir, como una relación entre un sujeto universal (la pura subjetividad) y un objeto (verdad lógica idealística), de donde tenemos objetividad igual a universalidad, universalidad puesta por el sujeto; sino que la objetividad se puede entender en un sentido más pleno, *piú pieno, come contatto ontologico o adeguazione reale tra l'intelligenza e l'essere in sé: "Adequatio intellectus et rei", come appunto S. Tommaso definiva la verità. "Dicitur enim intelligere, quasi intus legere. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est"* (Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, p. 180, 181; Santo Tomás, *Summa Theo.*, 1.^a 1ae, q. XVI, a. 1; q. XXI, a. 2; 2.^a 2ae, q. VIII, a. 1).

Es interesante seguir un poco estos análisis. Del Vecchio acepta y llama más plenamente objetivo el conocimiento entendido como contacto ontológico, fórmula muy afortunada y significativa, ya que es un contacto con el ser en general *adeguazione reale tra l'intelligenza e l'essere in sé*, y el ser *in sé* no es un concepto ni un pensamiento, sino que es presencia íntima, esencia de toda idea y de todo pensamiento.

Adviértase, ahora sólo lo citamos de paso, que Del Vecchio afirma que *nell'essere d'ogni uomo ha il suo principio il diritto* (25). Aunque la llame "idea", concepto que normalmente abarca en Del Vecchio más que el puro concepto y que connota también la voluntad y el propio sentimiento y, por tanto, es objetiva, escribe a propósito de las ideas y certezas que trascienden el mundo de lo fenoménico: *Tale é l'idea dell'essere in generale, che si afferma apoditticamente, poiché*

(25) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 8.

coscienza non é altro che consapevolezza del proprio esse (luego la conciencia no constituye al ser, sino que simplemente lo connota y lo descubre) *e, insieme inseparabilmente, della realtà alla quale esso si contrappone, pur essendone parte* (26). Ciertamente que a continuación parece equiparar tal idea del ser, en general, con la del espacio y del tiempo y en general con los principios de la matemática y de la geometría, lo que parece desvirtuar no poco nuestro argumento. Sin embargo, lo que un poco más adelante escribe vendría de nuevo a confirmarlo, ya que no distinguiendo Del Vecchio las potencias espirituales, y definiendo él la voluntad como *il principio primo ed irreducibile dell'essere di un soggetto* (27), concede especial valor trascendente y, por tanto, objetivo a la certeza que tiene nuestro espíritu de la libertad y del deber (28).

En confirmación de todo lo dicho podrían traerse las palabras finales de su interesante capítulo *La verità nella morale e nel diritto*, p. 239, donde habla de la necesidad de ascender siempre de lo particular y contingente a lo universal y eterno, proceso, dice, válido, tanto en la filosofía teórica como en la práctica, porque al fin y al cabo, concluye parafraseando a Vico, *verum et bonum convertuntur*.

Es este influjo grande que Vico ejerce ya desde el principio en Del Vecchio el que principalmente lo libera de un seguimiento estrecho de Kant. Y aunque la terminología coincida, coinciden casi siempre sólo materialmente y no en el sentido formal, como reconoce el poco sospechoso en este particular de Zampetti (29). La concepción viquiana, aceptada por Del Vecchio, es incompatible con el *cogito ergo sum* de Descartes. Lo demuestra muy bien el propio Vico (30), donde substancialmente dice que el *cogito* cartesiano es puro acto de conciencia, cerrado sobre sí mismo, sin posibilidad de conexión con la historia externa y con toda la real existencia humana. Es *un cogitare il verum*, y hasta si se quiere, según la interpretación delvecchiana, el *volitum* (31), pero termina ahí en el puro dato consciente y fenoménico.

(26) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 8.

(27) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 130.

(28) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 8.

(29) ZAMPETTI: *La Filosofia giuridica di G. Del Vecchio*, en "Riv. di Fil. Neosc.", XLI, 1949, pág. 215 y ss.

(30) VICO: *De nostri temporis studiorum ratione*, c. III y IV; *De antiq. Italarum sapientia*, c. III.

(31) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 182.

Mientras que Vico añade que el *verum est factum* (32). Puesto en términos prácticos significa que la Historia es hecha por los hombres y por eso es verdadera ciencia, en contra de Descartes y de todos los cartesianos. Este fecundo principio del *verum est factum* lo traduce Del Vecchio: *Criterio del vero é il fatto* (33), y añade (*ibíd.*, p. 176) pura doctrina viquiana incompatible con la de Descartes.

En *Il concetto del diritto*, p. 137, escribe Del Vecchio: *E forza ammettere che l'uomo pensando opera, ed é presente nel suo pensiero colla sua volontà: poiché l'essere psichico non consta già di varie parti meccanicamente aggregate tra loro, ma costituisce un unico tutto, che si pone intero in ogni sua attività.*

Cuando Del Vecchio, en el mismo contexto doctrinal, parodia las palabras de Spinoza (34): *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, indica nada menos que *l'essenza delle cose coincide appunto col pensiero, oggettivamente intenso* (35), y aquí el *oggettivamente* hay que entenderlo en sentido tomista (*ibíd.*, p. 181). El texto citado en la p. 184 termina así: *E, in somma l'idea nel senso platonico.* De Platón dice Del Vecchio que no le fue extraña la idea de la evolución histórica (36) y que de él parte la más sana filosofía que admite la objetividad de los universales (*ibíd.*, p. 87), aunque personalmente se aleja Del Vecchio en algunos puntos de la concepción platónica (*ibíd.*, p. 79), concepción que expone con gran precisión (*ibíd.*, p. 70-71).

VI. EL "YO" DELVECCHIANO ES OBJETIVO

Nos referimos al yo universal, trascendental, subjetivo, etc., tal como lo llama el propio Del Vecchio, bajo el influjo siempre de la terminología kantiana y de Fichte. Es el sujeto libre y espiritual, pura subjetividad, que obra sobre la naturaleza objetiva y la subsume como idea propia y la enriquece y domina (37).

Preguntamos: ¿El "yo" nouménico es la hipostatación de la pura

(32) VICO: *De antiq. Italorum*, c. I, p. I; sobre estas variantes y otras, cfr. BELLOFIORE: *La dottrina della Provvidenza* in G. B. Vico (Padova, 1962), pág. 16 y ss.

(33) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, Milano, 1958, pág. 177.

(34) SPINOZA: *Ethica*, p. III, prop. VII.

(35) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 184.

(36) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 35.

(37) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 259 y ss.; *Lezioni*, pág. 361 y ss.

forma kantiana, es decir, un yo abstracto, o es la única realidad en la que se concreta el yo concreto e individual? Al hablar de la unidad del espíritu humano hemos demostrado que no se trata de un monismo espiritual. Lo universal y objetivo son para Del Vecchio las ideas, y sobre todo la idea (el contacto) del ser. En Del Vecchio cada sujeto individual lleva en sí mismo el universal, es vehículo del universal, porque afirma y acepta (no lo pone subjetivamente) el valor universal y eterno que se refleja en su propia conciencia. Puede no afirmarlo ni reconocerlo, y entonces tenemos al individuo sumergido en la vida inferior de sus propias pasiones y fuerzas mecánicas. Si lo afirma libremente y, por tanto, lo acepta, acepta el incluirse como parte de ese mismo orden universal y eterno y se da cuenta de que por universal y eterno puede cobijar también a todos los otros individuos, a quienes conoce y con quienes se relaciona objetivamente. Advierte así que todos los individuos coinciden en esas fuerzas capaces de entroncarlos en un orden superior y trascendente y que, por tanto, todos y cada uno participan de una idéntica naturaleza espiritual, que se multiplica en cada uno, pero que coincide en su estructura substancial.

Nótese que descontento Del Vecchio del dualismo insuperable kantiano "sujeto-objeto", "yo-no-yo", acude a Fichte (38) y aprueba cierta preeminencia en el sujeto respecto del objeto. Pero se sale del propio Fichte, ya que habla de preeminencia sólo; es decir, el objeto jamás queda anulado ni absorbido por el sujeto. El objeto permanece siempre al lado del sujeto, y siguen siendo insuperables. Tanto que es el objeto, como "otro sujeto", el que garantiza la objetividad del primer sujeto. Por eso habíamos indicado que el *verum et bonum* y el conocer y el querer se identifican, y por eso mismo, ya que este querer es libre, no puede sostenerse una mera concepción psicológica, sino que estamos implantados en pura ontología. En seguida volveremos sobre esto.

Ya hemos demostrado que del análisis de la esencial relación "sujeto-objeto" se sigue la objetividad del sujeto. Así lo dice, entre otros, Battaglia parangonando casi al pie de la letra las palabras delvecchianas: *La originaria posizione di soggettività esprime da sé un momento di assoluta oggettività, anzi si oblia del tutto in questa* (39). Cita a continuación estas claras frases delvecchianas: *Riconoscere in altri una subiettivita vale infatti quanto riconoscere in sé un'obietività (un'esis-*

(38) FICHTE: *Gründlage des gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, I, págs. 475, 492; V, págs. 104 y 350.

(39) BATTAGLIA: *Diritto e filosofia della pratica*, pág. 150 y ss.

tenza di oggetto) a paragone della subiettivit  altrui (*La Giustizia*, p. 88). Y prosigue: *Ove, peraltro, non ci sembra che ancora si rinneghi del tutto l'assoluto primato del soggetto, che rappresenta il categorico prius di quella esperienza relazionale. Anche la possibile coordinazione dei soggetti in forma obiettiva   compresa nella coscienza soggettiva che la costituisce (ib d).*

VII. SENTIDO DE ALGUNAS EXPRESIONES DELVECCHIANAS

Cuando sin salirse de nuestro contexto dice Del Vecchio: *Nessuna esperienza   possibile, se non v'ha chi esperisce; nessun dato, se non v'ha chi riceve*, etc. (40), mostrando la supremacía del sujeto, el sentido es éste: Las experiencias son experiencias del ser; mi experiencia es la experiencia de mí en cuanto ser, porque yo soy participación del ser. Pero el ser no puede reducirse a la experiencia, sino que la misma experiencia es posible por el ser. Tampoco el ser es el límite de la experiencia, es decir, aquello que la experiencia no puede abarcar. Sujeto y objeto son inseparables, como hemos dicho: el sujeto no puede contemplar al objeto desde fuera del objeto (contra toda clase de rígido idealismo) y el objeto sin el sujeto carece de existencia (contra el positivismo y toda clase de sensismo y materialismo). Esta existencia no se la da el sujeto empírico y concreto, sino el sujeto como pura subjetividad, es decir, el espíritu, y la subjetividad es esencial al concepto de espíritu. Pero esta subjetividad es la naturaleza superior por la que obra cada sujeto, partícipe del ser que le da "otro sujeto y otra persona": Dios (41).

Esta concepción metafísica est  claramente enraizada en San Agustín y en Rosmini (42) y no tiene nada de rígido idealismo al estilo alemán. Es necesario distinguir, sólo así se salva el ontologismo de Rosmini y se entiende a Del Vecchio, entre el ser ontológico y su idea. De ambos habla Del Vecchio, pero cuando, por ejemplo, se dice que es un ser gnoseológico sabemos que quiere decir que es la idea misma del ser la que posibilita la gnoseología; y sabemos que esa idea está dada por el mismo ser: por Dios.

(40) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 259 y ss.

(41) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 275; *Studi sul diritto*, II, pág. 8.

(42) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 69; *Studi sul diritto*, II, pág. 246; *Lezioni*, pág. 202 y ss.; *Trilogia*, pág. 136; SAN AGUSTÍN: *De civ. Dei*, XV, 22; XIX, 4.

VIII. LA TRASCENDENCIA EN DEL VECCHIO

Sólo partiendo de las válidas premisas filosóficas ya expuestas se explica que Del Vecchio admita la auténtica trascendencia del sujeto.

El espíritu subjetivo, escribe Del Vecchio, *ha in sé l'incancellabile impronta dello spirito universale che lo trascende. La ragione e la fede portano alle medesime conclusioni* (43). ¿Podría escribir de este modo un auténtico kantiano?

Que el yo absoluto delvecchiano no coincide con el de Fichte ha estado puesto en evidencia por Viglietti (44). Que este yo absoluto y trascendental, aun en la pura hipótesis de que fuera idealístico, es decir, trascendental dentro de la idealidad, es trascendental en el sentido clásico; es demostrado por Xavier Zubiri (45).

Viglietti, en la obra citada, p. 64 s., trata de demostrar cómo el yo en Del Vecchio es verdadera persona, entendida en el sentido más clásico y más recto. Aunque no nos parece absolutamente clara su demostración estamos, sin embargo, de acuerdo con todas sus conclusiones, en virtud de sus argumentos y de lo que nosotros hemos expuesto. Suscribimos, pues, este pensamiento de Viglietti (p. 71-72): *Possiamo già, a buon diritto, affermare che, al di sotto di una terminologia prevalentemente idealistica, il pensiero del Del Vecchio si presenta con un contenuto essenzialmente realistico.*

Rinaldo Orecchia, en su interesante y erudito ensayo: *Un maestro da ricordare: Igino Petrone* (46), indica que contra la preponderancia del positivismo empírico de fines del siglo XIX se levanta en Italia un gran maestro, Petrone, iniciando un gran movimiento de reacción que después seguirá, entre otros, Del Vecchio. Tal movimiento, verdaderamente glorioso, puede resumirse en la defensa de la personalidad humana, es decir, del hombre como centro de toda la filosofía especulativa y práctica (47).

(43) DEL VECCIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 243.

(44) VIGLIETTI: *Premesse metafisiche*, pág. 55 y ss.

(45) ZUBIRI: *Sobre la esencia*, pág. 376 y ss.; VÉLEZ CORREA, J.: *Kant y su refutación del idealismo*, Bogotá, 1954, pág. 95 y ss.

(46) ORECHIA, R.: *La legge ingiusta e altri saggi*, Roma, 1957, pág. 39 y ss.

(47) PERTICONE, G.: *Il problema del diritto nel pensiero italiano*, Napoli, 1952, p. 1-38; BARILLARI: *Dal Petrone al Del Vecchio*, pág. 48 y ss.; artículo interesante, y en el que, en medio de grandes aciertos, notamos la pequeña laguna de que, al hablar de cómo D. V. acude a la interioridad de la naturaleza, dice

En el conjunto de la filosofía delvecchiana el concepto de persona aparece con frecuencia. Quizá no sea exagerado decir con Viglietti que es predominante (48). Sobre todo, es un concepto tan fundamental que nos atrevemos a afirmar con Vidal (49) que es el concepto clave y central del sistema delvecchiano.

Los textos que podríamos citar son tan abundantes que consideramos preferible presentar escuetamente algunas citas para que el lector las compruebe y después ceñirnos a algunos textos, todos ellos de la misma obra: *Il principio da noi affermato é, in sostanza, quello stesso che significó già Cicerone dicendo: "Natura juris ab hominis repetenda est natura"* (50).

Tanto es así que acepta y elogia la definición de Dante: *Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio* (51). Léanse las pp. 124-125 de *La Giustizia*, etc. Después de citar estos dos mismos pasos delvecchianos añade L. Bellofiore (52): *Il prof. Del Vecchio cioè fa derivare la propria concezione della giustizia dalla concezione della persona*. Bellofiore piensa, sin embargo (razones no faltan para ello), que el yo trascendental *é invece un concetto logico e non una realtà ontologica*. Decimos que no faltan razones porque hay muchos textos delvecchianos que parecen apoyarlo. Preferimos, sin embargo, una explicación más benigna y tratamos de convencernos de que en modo alguno Del Vecchio se contenta con la pura lógica, sino que pasa a la

que este concepto "era alla base del nuovo pensiero francese dal Boutrox al Bergson, ma che pure era stata fortemente anticipata dal Rousseau con il "sentimento della natura". Todo lo cual es cierto, pero nos hubiera gustado ver citada la verdadera y primera fuente delvecchiana en este punto, es decir, a San Agustín, tal como lo reconoce varias veces el propio D. V., v. gr., en *Trilogia*, pág. 69; en *Studi sul diritto*, II, 246; *Lezioni*, págs. 120 y ss. y 357; *Parerga*, II, 99 s., etc. También lo reconocen: VIGLIETTI: *Premesse*, págs. 5 y 90; SCIACA: *Storia della Filosofia ital.*, Milano, 1942, v. XXII, pág. 302 y ss.

(48) VIGLIETTI: *Le premesse*, pág. 66: "Nelle opere del D. V. l'esigenza di fissare il concetto di persona nella sua essenza metafisica é avvertita piú di ogni altra".

(49) VIDAL, E.: *La filosofia giuridica di G. D. V.*, Milano, 1951, 119. En esta misma página califica Vidal al sistema delvecchiano como "un umanismo giuridico". Lo cual es cierto, pero tal expresión nos parece un tanto genérica. Como nos parece algo genérica, pero también muy cierta, la calificación que le da Viglietti (o. C., p. 32) de "un indirizzo personale, sanamente eclettico".

(50) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 355.

(51) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, I, pág. 23.

(52) BELLOFIORE: *La persona umana nel pensiero e nella vita contemporanea*, en "I problemi attuali", Milano, 1954, pág. 15 y ss.

ontología. Hace primero lógica, pero por razones únicamente metodológicas; en seguida pasa a una honda investigación filosófica del Derecho histórico, y culmina con el estudio deontológico, claramente objetivo. Se nos dirá que esas tres investigaciones se refieren, es cierto, a una única realidad: el Derecho, pero no a la persona humana. Sin embargo, mal puede salir un verdadero concepto objetivo y real del Derecho si se apoya en una naturaleza y en una persona, que vienen a ser sólo una pura subjetividad lógica. Se nos hace difícil, luego concedemos amplio margen a los que no piensen como nosotros, el que cuando Del Vecchio escribe: *La personalità umana non è il diritto; bensì lo involge naturalmente in se stessa, lo suggerisce, lo esige* (53), esa personalidad sea sólo un yo puramente lógico. En tal caso, repetimos, también el Derecho lo sería. No nos parece. Mal se puede "sugerir y sobre todo exigir" algo meramente lógico y más aún, mal puede sugerir y exigir un yo meramente lógico. Pero pasemos al análisis de varios textos entresacados de su *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, publicada por vez primera en *Rivista de Filosofia e scienze affini*, A. VI, 1904, vol. I. N. 3-4, e inserta ahora en su obra *Contributi alla storia del pensiero giuridico e filosofico*, Milano, 1963, pp. 3-22. Es interesante notar que se trata, junto con *Il sentimento giuridico* (del 1902) y otras pocas más, de los primeros escritos delvecchianos y que constituyó, además, la lección inaugural de sus clases en la Universidad de Ferrara. Cuando se habla de evolución en el pensamiento del ilustre filósofo, sin negarla, es necesario acordarse de lo que afirma ya en sus primeros escritos: *La concezione cristiana del mondo fu nelle sue origini un tentativo di sollevare la dignità dell'essere umano, riconoscendo in esso, sol perché tale, un principio divino ed eterno* (p. 5).

Hace unos reparos, que sólo después de esfuerzos de años superará (aquí es evidente la evolución) y pasa (p. 7) a afirmar la *essenziale umanità del diritto*.

En la p. 11, aludiendo al principio cartesiano, del que acaba de hablar, añade una explicación interesantísima: *Lo spirito-res cogitans-è dunque una sostanza, ossia un che di autonomo, un assolutamente prius. L'io ha in sé medesimo la facoltà di produrre idee...* Luego no se confunde con la facultad (naturaleza) ni con sus ideas.

Y de cuál es la mentalidad delvecchiana sobre el particular hablan claro las frases siguientes, ya que advierte que no quiere tratar de

(53) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, I, pág. 19.

cómo la idea de Dios *giunga in fine ad avere un valore obiettivo che trascende quello dello stesso soggetto (ibídem)*. Todo esto le permite afirmar a continuación: *Colla dottrina della sostanzialità dell'anima (nótense las dos palabras) era riconosciuto il valore assoluto della persona umana nel rispetto teoretico (ibídem)*. Todavía, para que desaparezcan toda clase de equívocos, y como si temiera ser mal interpretado, añade: *Ma, per l'intrinseca connessione già rilevata... questo stesso principio doveva esser pure affermato praticamente, ossia ritradursi nelle dottrine dell'Etica... Ciò che era da un lato principio ontologico (nótese la palabra) e conoscitivo, doveva esser dall'altro principio morale e giuridico. L'idea che l'uomo é per essenza sua un che di assolutamente prius, una sostanza autonoma, vale tanto per la gnoseologia quanto per il diritto...*

Una neta y espléndida afirmación la tenemos en la p. 13: *L'uomo é la sostanza d'ogni diritto; l'individuo e le sue connaturate esigenze sono la ragione originaria ed intrinseca degli ordinamenti sociali*. Considerado sin prejuicios y a la luz de los otros textos, éste parece definitivo.

En la p. 18 refuta nada menos que el idealismo racionalista y lo culpa de haber abandonado el estudio *delle entità e delle idee per sé stesse* y de haberse concretado al examen de la realidad fenoménica. Por tanto, esa *entità* se opone a lo fenoménico. Y continúa: *Rifiutato il concetto di una sostanza psichica, la coscienza umana fu studiata solo nei suoi dati...*

Negada dice la sustancialidad psicológica, negaron también la *Sostanzialità giuridica dell'essere umano* (p. 19), y este ser humano es... *non dunque, un ordine di diritti attinenti all'individuo sol perché tale...* En la p. 20 escribe esta bella frase: *Ivi, nel santuario della coscienza, nella costituzione intrinseca del soggetto, deve trovarsi la legge prima dell'essere e del conoscere; ivi, anche, la fonte del dovere e del diritto*. Por fin, citamos otras dos bellísimas frases, que prueban nuestro aserto y a la vez lo poco constante que es la terminología delvecchiana. Ambas son de la p. 21: *Nella essenza dell'io, cioè della pura subiettività in generale, si troverá pertanto il principio su cui poggiare per una sistematica comprensione del universo*.

Analogamente, per un'intrinseca connessione, si dovrà allora trovare nella persona umana l'assoluto criterio d'ogni valore, e il prius metafísico della verità del diritto.

Si comparamos ambas frases, ya que tienen una *intrinseca connessione*, resulta que el *io* de la primera es *persona umana* de la segunda.

Y que la pura subjetividad en general que constituye *l'essenza dell'io* es también la esencia de esa persona humana, que es algo metafísico *il prius metafísico della verità del diritto*. Veritá, podríamos continuar, que se identifica realmente con el *bonum y el factum o facere*, que son necesariamente objetivos.

IX. IMPORTANCIA DE LA CAUSA FINAL EN LA FILOSOFÍA DELVECCHIANA

Creemos superfluo llamar la atención del culto lector sobre la máxima importancia que tiene en filosofía la causa final. En toda la filosofía. Más en la filosofía práctica. Tampoco es necesario hacer resaltar la especialísima dificultad que encierra el estudio todo de la finalidad. En muchos puntos es auténticamente misterioso. Sí nos interesa resaltar la enorme aportación delvecchiana en este punto. También su valor filosófico ético. Todo esto demostrará hasta qué punto el ilustre filósofo se apoya en la mejor metafísica. Esperamos ayuda a una comprensión más justa de los grandes méritos de Del Vecchio, que algunos intentan rebajar.

a) *Finalidad y naturaleza*

El concepto delvecchiano de finalidad está tan íntimamente relacionado con el de naturaleza metafísica que llegan a coincidir. Es esta naturaleza metafísica o teleológica la razón interior que señala a todas las cosas (naturaleza total) sus propias funciones y fines (54). Esto mismo indica ya cómo la concepción final integra la causal. Y cómo lo que a la luz de ésta era un rígido *prius* y un *posterius* es ahora un medio y un fin. Un fin que supera entitativamente, en el orden de la cualidad, del valor íntimo, al medio (*ibídem*).

Este crecimiento íntimo e inmanente se da principalmente en el reino de lo orgánico, en el que la finalidad intrínseca vivifica la materia y la impulsa a organizarse y a desarrollarse hasta que se hace sujeto que siente y quiere y se refleja como pensamiento sobre sí misma (55). De no entender rectamente esta frase aparecerá Del Vecchio como un burdo evolucionista de la peor escuela monista, para el que el espíritu es sólo el término de una lenta evolución material y no pertenece a un orden entitativamente superior. Después se irá aclarando su sentido.

(54) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 358.

(55) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 359; *Trilogia*, pág. 254.

Pero anticipamos que cualquiera medianamente versado en la doctrina delvecchiana sabe que una tal interpretación sería la más antidelvecchiana de todas las imaginables. Léase, para empezar a vencer los primeros escrúpulos: *La verità nella morale e nel diritto*, p. 184, donde Del Vecchio habla de analogía entre lo que pasa en la naturaleza orgánica y el pensamiento.

Pero también se da la finalidad intrínseca en la materia inorgánica. Y en esto, Del Vecchio se separa de Kant (56), adoptando una posición realista (57). Se confirma este nuevo parecer por la coincidencia que Del Vecchio admite la entelequia aristotélica (58), si bien Del Vecchio no está plenamente de acuerdo con la física del estagirita, que es más bien una filosofía que una ciencia de la naturaleza (pueden leerse en el libro de Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 75-94, en especial 83-86, y p. 106, los reparos que pone al concepto griego sobre todo aristotélico, de naturaleza y cosas naturales). Pero que no se aparta tanto del filósofo es claro, ya que Del Vecchio elogia el que Aristóteles haya conocido ya impresa en la realidad una finalidad como fundamento de la misma explicación causal (59).

Del Vecchio expresa esta unión de ambas causas de forma especialmente vigorosa y lúcida. Es tal, dice, la unión que se da entre causalidad y finalidad, que la finalidad *si avvera attraversi l'ordine delle cause, é, incerto senso, la stessa causalità VISTA DAL DI DENTRO* (60).

El campo de lo natural de lo "delvecchiano" es, pues, más amplio que el kantiano, y más que el aristotélico, ya que a este solo pertenece lo que plenamente corresponde a la intención de la naturaleza o se conforma adecuadamente a su propio fin (61).

Para Del Vecchio, en cambio, "lo natural" tiene la misma extensión que "lo real". Sólo así se salva la unidad fundamental de la naturaleza (62).

(56) Sobre el pensamiento de Kant, cfr. MARECHAL: *Le point de depart de la Metaphysique*, Cha., IV, p. 143 y ss.; DELBOS: *La philosophie pratique de Kant*, París, 1926, *passim*.

(57) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 249 y ss.

(58) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 359.

(59) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 243 y ss.

(60) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 246.

(61) ARISTÓTELES: *Polit.*, lib. I, c. I & 8.

(62) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 250.

b) *Finalidad objetiva*

Con lo anteriormente dicho de suyo hubiera bastado. Pero, dada su importancia, añadimos que los textos delvecchianos sobre una finalidad *objetiva* inherente a los productos de la naturaleza son numerosísimos (63) en sentido general, explica la máxima estoica de "vivir conforme a la naturaleza" como *attuare in sé il proprio fine, ossia ottemperare alla legge che scaturisce per ciascun essere della sua propria costituzione interiore* (64).

c) *Finalidad subjetiva*

La realidad objetiva (naturaleza física) con su finalidad inmanente, concebida e interpretada por el sujeto lógico y trascendental (65) desde el punto de vista superior de la finalidad subjetiva, se dispone en un orden jerárquico de valores (objetivos), que pueden después ser conocidos y reconocidos como tales, siendo entonces valores completos con sus dos elementos material y formal: objetivo y subjetivo. Surge así el criterio *deontológico* de la finalidad, criterio que, en cuanto tal, está anclado en nuestra espiritualidad como categoría de la misma, cuya función consiste en la aprehensión o mejor comprensión del mundo externo.

Tiene por tanto una validez subjetiva y objetiva (66). Este criterio se funda en una aptitud y disposición intrínseca de nuestra mente (67), lo que indica que hay una finalidad intrínseca de la misma naturaleza espiritual (del espíritu humano) y que por tanto el sujeto de tal criterio no sólo es lógico, sino también ontológico.

Este valor ontológico del criterio de la finalidad subjetiva y por tanto de su sujeto se demuestra eficazmente, ya que este criterio es el que establece un límite (el fin) en la serie de causas que, consideradas en su pura mecánica causalidad son indefinidas (infinitas) sin posible connotación de término y límite alguno. Pero si el criterio final jerarquiza la naturaleza causal y la ve orientada hacia una última meta (última sólo en el orden de llegada y conquista), esta última meta es el *principio* (comienzo) *in ordine intentionis*, puesto que es el motor que impulsa toda la serie hacia sí.

(63) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 247 s. y passim.

(64) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 253 y ss.

(65) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 358; *Trilogia*, pág. 248.

(66) DEL VECCHIO: *Parerga*, I, pág. 5; *Trilogia*, pág. 247.

(67) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 241.

De lo cual se sigue que poner un límite como meta o punto final equivale a ponerlo ya en el principio de la serie, quedando así toda ella limitada. De este modo se posibilita el paso del no ser al ser, que el criterio causal era incapaz de explicar. Así parece evidente la primacía del *sujeto*, fin (en el orden deontológico y ontológico) y principio (en el orden lógico).

Así se demuestra cómo el principio y el fin del Derecho natural es el reconocimiento pleno del *sujeto*: la persona.

Que esta persona es objetiva se deduce de que está apoyada en otra persona real e infinita, única capaz de verificar ese paso del no ser al ser, y única capaz de ser meta definitiva de todo el impulso finalista de la naturaleza. Se da aquí implícito un válido argumento de la existencia de Dios por la contingencia mostrada por la misma finalidad objetivo-subjetiva, y que por lo que tiene de objetiva, dentro de la doctrina delvecchiana de que una existencia sólo puede proceder de otra existencia, asimismo real y objetiva, lo que exige una primera existencia: Dios.

X. EL SENTIDO DE LA FINALIDAD ÉTICA EN DEL VECCHIO.

Una vez más aflora el humanismo delvecchiano. Es el hombre con su naturaleza espiritual libre el que da sentido a la naturaleza total y el que la convierte en historia. Es claro que una naturaleza meramente empírica (error de muchos iusnaturalistas) no tiene nada en sí de metafísico. ¿Dónde está el "meta"? También lo es que el sujeto de una tal naturaleza (si fuera imaginable y pensable) no sería ontológico, es decir, capaz de auténticos deberes (imperativos éticos), puesto que no sería libre. La libertad sólo cabe en la llamada por D. V. naturaleza metafísica.

Pero si, como siempre advierte Del Vecchio, el fundamento del Derecho deontológico o natural es la naturaleza humana metafísica, que conserva la física, pero lanzada más allá de sí misma (el "meta"), la libertad supone que de esa misma naturaleza procede y se nos impone una finalidad, una ley interior finalista que señala al sujeto su propia suprema misión. La libertad consistirá, pues, no sólo en la facultad (poder) de secundar o no un tal mandato finalístico de la naturaleza,

Se muestra en esto Del Vecchio filósofo sagaz y profundo, que más que a una débil libertad psicológica, apunta a una libertad ontológica, coincidencia del hombre con el orden objetivo y trascendente de la verdad y del bien.

Por eso dice Del Vecchio que, consideradas en su más íntima naturaleza, libertad y orden se identifican (69). Y por eso el valor fundamental de la personalidad humana, que es además el criterio supremo de los valores éticos, jurídicos y morales, si se entiende recíprocamente, implica *il coordinamento obiettivo della libertà di ciascuno con quella degli altri, e quindi la subordinazione ideale de tutti a una legge comune* (70).

Esta ley común es universalmente válida y, por tanto, absoluta, y puede llamarse también “bien común”, entendido en sentido técnico. Este bien común, en cuanto ley imperativa (ética), impone el deber de una cooperación social eficaz para que el acercamiento entre el “ser” y el “deber ser” sea cada vez más estrecho y más pleno.

XI. VISIÓN SINTÉTICA DE LA FINALIDAD.

Considerada la realidad total, abarcando por tanto objeto-sujeto con su dialéctica evolutiva, es como se entiende la doctrina delvecchiana y como se explican sus frases, a veces un poco líricas y de cierto aparente sabor panteísta (71).

En esta consideración total es claro que en orden lógico precede el sujeto, ya que es él el que posibilita con sus juicios-criterios *a priori* tanto la consideración causal como la final de la naturaleza. En este punto la doctrina delvecchiana se mantiene fiel a las premisas críticas de Kant.

La naturaleza total va gradualmente evolucionando, aunque con parciales retrocesos, debidos principalmente al mal uso que el sujeto hace de su libertad. De todos modos, puesto que es el mismo espíritu humano el que con su subjetividad da sentido a la realidad y la contempla y domina como idea suya, nunca puede faltar una elemental coincidencia entre el *ordo idearum* y el *ordo rerum* (72).

(68) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 103, y especialmente 105-106.

(69) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, págs. 107 y ss. y 12.

(70) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 107. Sobre el derecho y el bien común cfr. LE FUR (Louis): *Le but de droit*, en “Archiv. de Phil. de droit et de Soc. Jurid.”, VII, 1937, pág. 7 y ss.

(71) DEL VECCHIO: *Trilogia*, pág. 254 y ss.

(72) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 111.

Pero además parece, a través de la desproporción entre medios y fines, que el hombre libre es instrumento (coagente) de la divina Providencia (la entelequia de Vico) (73).

La divina Providencia es la única explicación suficiente de la trascendencia y de la total comprensión del sentido de la historia y de la economía general de la naturaleza (74).

Si la historia va apuntando hacia el pleno conocimiento de la personalidad humana en una escala mundial, se demuestra que el ideal jurídico (derecho natural) no sólo es meta desgraciadamente inalcanzable en la historia, sino que es a la vez el motor que impulsa toda la naturaleza hacia sí. De aquí que el sujeto (la persona), que al principio de la evolución debe lógicamente preexistir, no necesariamente preexiste en el orden psicológico ni con toda su plenitud ontológica. Al principio obra, por decirlo así, como en forma de naturaleza espiritual inconsciente o semi-inconsciente. Poco a poco va adquiriendo una más clara conciencia, hasta llegar a la autoconciencia y al auto-dominio. Esto sólo se da en las etapas más avanzadas de la evolución y siempre de forma oscilante y militante, en cuanto que es fruto de una conquista tenaz y debe el sujeto mantenerse vigilante para no perder el fruto de su conquista, ya que siempre cabe la posibilidad de un regreso, de una caída en la finalidad física, que el sujeto no puede controlar y dirigir con su propia libertad.

XII. CONCLUSIÓN.

Es necesario distinguir en la doctrina delvecchiana "lo natural" en sentido físico de "lo natural" en sentido deontológico o normativo. Lo que es natural en el primer sentido puede ser anti o contra natural en el segundo, es decir, puede contradecir al fin del sujeto, de la persona (75).

El sujeto, con sus acciones libres (naturaleza en sentido metafísico), está obligado (imperativo ético) a obrar de tal manera que no se transforme en medio de otros fines a él ajenos, sino que oriente todas las

(73) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 103 y ss.; BELLOFIORE: *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, pág. 15 y ss., y 148 y ss.; SABARINI, R.: *Il tempo in G. V. Vico*, Milano, 1954, en especial págs. 37-60, "Tempo e Provvidenza".

(74) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 104.

(75) DEL VECCHIO: *Lezioni*, pág. 293 y ss.; GONELLA: *Diritto e Morale*, págs. 25 y ss.

cosas, como medios, hacia sí, considerado como sujeto universal, insertándolas así en el mundo de los valores (76).

Por su alto significado presentamos a los lectores dos preciosos textos delvecchianos, que nos ahorran muchos otros comentarios personales:

“Ma la morale e il diritto abbracciano tutta la vita, e non solo quella particolare sua manifestazione. Essi pongono i principi e i fini necessari, sottraendoli al mero arbitrio; essi non dicono soltanto che, se si vuole raggiungere un certo scopo, conviene contenersi in un certo modo; ma dicono anche, e sopra tutto, che é assolutamente doveroso imprimere certe direzioni all'attività, volere certi fini, rispettare certi valori (77).

Pratica e teoria, volontà e conoscenza, sono certamente termini connessi tra loro; ogni azione che sia veramente tale implica senza dubbio un'intelligenza, piú o meno chiara e consapevole; ma é sempre QUALCHE COSA DI PIU che un'intelligenza. Pur cuando la conoscenza sia giunta alla sua forma piú perfettamente científica, secondo gli schemi della causalità, essa non vale a dirigere l'operare, se un EFFETTO nell'ordine teorico non sia assunto e fatto proprio del subietto come suo FINE nell'ordine pratico. Questo piú alto criterio, per il subietto si afferma nella sua capacità di determinazione, apre l'adito a tutto un nuovo ordine di problemi, e schiude, per cosí dire, un nuevo orizzonte, costituendo propriamente il regno dell'Etica” (78).

XIII. DEL VECCHIO Y SANTO TOMÁS.

Presentamos algunas coincidencias entre Del Vecchio y Santo Tomás en esta doctrina sobre la naturaleza. Esto supone el innegable acercamiento de Del Vecchio a la filosofía perenne. Así lo pone de relieve Ambrosetti (79).

(76) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, I, pág. 159 y ss.; *Studi sul diritto*, II, pág. 135 y ss.; PERTICONE: *Il tema di diritto e giustizia*, en “Scritti vari”, pág. 245 y ss.; DE FINANCE, J.: *Amour, volonté, causalité*, en “Giorn. di Netaf.”, a. XIII, núm. 1, 1958, págs. 1-13.

(77) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 138.

(78) DEL VECCHIO: *Studi sul diritto*, II, pág. 139.

(79) AMBROSETTI: *La classicità*, pág. 7 y s.s.; Presenta una serie de textos del Doctor ANGÉLICO y de DEL VECCHIO: *Definitivos*. No puede quedar mejor fundada la conclusión (p. 11): “Chiara dunque ci sembra l'attrazione esercitata dalle concezioni classiche nel fondamentale problema della natura e in tutte le sue derivazioni e applicazioni dottrinali.”

en Santo Tomás es el teleológico, refiriéndose, claro está, a la finalidad intrínseca. Que este el sentido delvecchiano no puede demostrarse, porque es evidente.

El concepto delvecchiano de naturaleza física, como expresión de una ley de hecho, del reino del ser (fenoménico) regido por relaciones causales, viene a coincidir con el concepto tomista de lo que es "a natura":

"Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his, quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei, quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei, quod est esse secundum naturam..." (81).

y con el concepto de "naturaleza como hecho" por oposición a naturaleza como razón:

"Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus... Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis... sive ex natura speciei..." (82).

El concepto delvecchiano de naturaleza metafísica, "el deber ser" o reino de los valores, etc., equivale al concepto tomista de: Naturaleza teleológica (cfr. supra), "secundum naturam", naturaleza como razón, naturaleza ética racional o simplemente naturaleza racional:

"Inclinatio hominis ad bonum secundum naturam, secundum naturam rationis quae sibi propria est" (83).

"Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur" (84).

(80) GRANERIS: *Contributi*, pág. 100 y ss.

(81) SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, q. 71, a. 2 ad. 2; GRANERIS: *Contributi*, pág. 101.

(82) SANTO TOMÁS: *IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1; RECASENS SICHES: *La Filosofía del Derecho de F. Suárez*, Madrid, 1927, pág. 40.

(83) SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, q. 95, a. 4.

“Respondeo dicendum quod NATURALITER DICITUR, QUOD EST SECUNDUM NATURAM... natura autem in homine DUPLICITER sumi potest: UNO MODO, prout intellectus, et ratio est potentissima natura...” (85).

LUIS VELA, S. J.

(85) SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.*, I, II, q. 31, a. 7; VAN OVERBEKE: *Loi naturelle et droit naturel.*, en “Rev. Thom”, 1957, pág. 66 y ss.; GALÁN y GUTIÉRREZ: *Filosofía del Derecho*, p. 168 y ss.; y en especial ROVIGHI, S. V.: *Natura e Moralità nell’Etica di S. Tommaso*, en “Riv. di Fil. Neosc.”, 1957, pág. 201 y ss. Muy interesante la pág. 210, en la que presenta los dos sentidos que frecuentemente tien la expresión tomista “scundum rationem”. Es una ratio ontológica y gnoseológica a la vez

RAZON DIALECTICA Y RAZON ANALITICA (EN TORNO AL «SENTIDO» DEL LENGUAJE MARXISTA)

Una de las típicas posiciones occidentales con respecto a la dialéctica en general y a la dialéctica marxista en particular, es que tal lenguaje “no constituye un método de conocimiento científico, sino una forma de dramatización axiológica del mundo y del propio yo” (1), cuya formulación teórica sistemática habrá de ser rechazada como “metafísica”. Frente a tal vigencia, correspondiente a la “ortodoxia occidental” en materia lógico-científica, se levantan posturas disidentes exaltando la dialéctica a método científico específico en el ámbito de las ciencias humanas: sería el caso de teóricos como Adorno, Horkheimer, Gurvitch, Lefebvre (aquí nos importa examinar la cuestión únicamente desde el campo de la Sociología). Característico del matiz herético de esta segunda postura es el apelativo de “sociólogos filósofos”, con el que se pone en duda el rigor científico de sus representantes.

Supuesta la vigencia occidental de una cierta metodología definiendo normativamente lo que se haya de entender por “sentido científico”, parece ser que, dentro de tal área socio-cultural, la posición más racional con respecto al sistema marxista será la de intentar determinar cuáles de sus formulaciones aparecen dotadas de tal sentido, separándolas de aquellas otras expresiones cuyo contenido aparezca como una mera definición metafísico-valorativa de la realidad social. Dentro de

(1) TOPITSCH, E.: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Nenwied, 1961, pág. 265. A partir de aquí las restantes referencias bibliográficas, en lugar de ser objeto de notas a pie de página, serán incluidas en el texto, entre paréntesis, adoptando la siguiente forma esquemática: nombre del autor, año de impresión de la obra utilizada y número de la página mentada. El nombre del autor, junto con la fecha del libro, permite localizar su título en la bibliografía que al final se incluye. La cita anterior podría ser formulada de este modo (Topitsch, 1961, 265).

esta posición intermedia se ha registrado una pluralidad de variantes (2). Lo más correcto sería intentar extraer de la totalidad "teórico-práctica" del lenguaje dialéctico su significación puramente teórica, informativa, traduciéndola al lenguaje analítico de la ciencia occidental. El sistema de proposiciones así resultante—la posible "sociología marxista"—podría ser objeto de una auténtica discusión científica. Pero el primer paso, previo a tal discusión, es el de alcanzar una suficiente comprensión del lenguaje dialéctico, que permita su exacta traducción analítica. El presente trabajo no pretende otra cosa que contribuir, muy parcialmente, a ese objetivo.

ALGUNOS SUPUESTOS EN TORNO AL LENGUAJE

Encerrarse en el ámbito del lenguaje analítico supondría perder toda posibilidad de entender el lenguaje dialéctico. A un nivel teórico tal entendimiento sólo es alcanzado a partir de una idea del lenguaje que

(2) Schumpeter y Dahrendorf puede servir de ejemplos. El economista austríaco intentará "dividir en trozos Marx y su obra, para disecarlos después uno por uno"; por supuesto, reconociendo "una cierta unidad analítica y, sobre todo, una apariencia de unidad". Sólo así resulta posible "eliminar de una vez para todas la filosofía de Marx" (Schumpeter, 1963, 26). Esta fragmentación atomística terminará justificándose de un modo realmente revelador: "Decir que Marx, una vez desembarazado de su fraseología, puede ser interpretado en un sentido "conservador" equivale a decir que se le puede tomar en serio" (op. cit., 90).

Sin las limitaciones publicísticas del libro de Schumpeter—destinado al consumo de masas—, Ralph Dahrendorf ha tratado de distinguir sistemáticamente la teoría sociológica marxista y su metafísica revolucionaria. "La obra de Marx puede dividirse en dos partes separadas entre sí. En una de estas partes se encuentran categorías, hipótesis y teorías que admiten la posibilidad de su comprobación empírica... Para estos elementos de la obra de Marx empleo el término "sociológico"... La otra parte de la obra de Marx contiene postulados y teorías que escapan a la posibilidad de su comprobación empírica... Para estos principios y afirmaciones, irrefutables por principio, utilizo el término "filosófico" (Dahrendorf, 1962, 46-47). Sino que la pretensión del sociólogo alemán en formular una "teoría analítica de las clases sociales" a partir de Marx se verá estorbada por una comprensión defectuosa del lenguaje dialéctico de aquél, reduciendo la implicación recíproca entre poder y propiedad a una determinación lineal del poder en función de la propiedad, de la cual sería mera consecuencia (Dahrendorf, 1957, 137-139, 144-145, 161). La "razón analítica" desintegra así la sintaxis dialéctica, produciendo una abstracta teoría de la dominación de clara connotación subjetivista. Las últimas obras de Dahrendorf parecen haber corregido esta posición (Dahrendorf, 1961).

exceda los límites inmanentes de aquel sistema sintáctico, y que a la vez sea capaz de comprender la específica sintaxis dialéctica.

“Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. La lógica llena al mundo; los límites del mundo son también sus límites (Wittgenstein, 1957, 5.6,5.61). Pero el lenguaje es siempre más que mi propio lenguaje: En cuanto forma de comunicación es precisamente la posibilidad de trascender la limitación espacio-temporal de mi propia biografía y alcanzar un ámbito de “objetividad” con que enjuiciar mi lenguaje particular, mi personal entendimiento. Es la posibilidad de saltar de una sintaxis concreta cotidiana a una sintaxis formalizada, cuya validez pretende imponerse a las significaciones de la propia praxis histórica. Es la posibilidad de llegar a la “intersubjetividad trascendental” (Husserl). En último término, ésta es la intención de todo el “empirismo lógico”. Quizá su falla radical—que no atenta a su magnífico análisis del lenguaje científico—sea el no haber explicado esa “experiencia fundamental” sobre la que se sostiene toda la lógica. “La “experiencia”, de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo *es*; pero ésta *no* es experiencia” (Wittgenstein, 1957, 5.552). La estructura de ese nivel ontológico, fundamento real de la lógica, es un tema proscrito por el neopositivismo como “metafísica” desde el postulado de su inaccesibilidad: La lógica sería el nivel último de sentido alcanzado dentro de los límites del lenguaje. “La lógica *precede* a toda experiencia—que es algo *así*. Precede al *Cómo*, no al *Qué* (Wittgenstein, 1957, 5.552)—. Entre los supuestos inconscientes del neopositivismo actúa todavía el dogma luterano de la infinita lejanía de Dios, de la imposibilidad de una auténtica comunicación humana, de la imposibilidad última de la objetividad real, ontológica, abierta acaso y exclusivamente a una contemplación mística personalmente incomunicable, al éxtasis de la fe subjetiva. Pero “desenmascarar” la “teología individualista” que impulsa todo el idealismo alemán, desde Kant hasta Carnap, no es faena que nos competa actualmente. Importa aquí exclusivamente poner de manifiesto el ámbito en el que se hace posible trascender los límites de todo lenguaje histórico, de toda sintaxis concreta, a fin de establecer una posibilidad “válida” de entendimiento y traducción entre idiomas diversos.

El lenguaje, en cuanto no se agota en unas leyes sintáctico-semánticas históricamente constituidas, sino qué significa en el marco de una cierta experiencia, permite superar sus propios límites lógicos manifestando la estructura de esa experiencia prelógica, “antepredicativa”

(Husserl), que funda la significatividad de las proposiciones. La cuestión se reduce a explicar la estructura de la "intencionalidad" (Husserl) de la "proyección" (Wittgenstein), en cuanto estructura fenoménicamente accesible, esto es, en cuanto acontecer espacio-temporal. Como un análisis exhaustivo nos llevaría fuera del presente estudio, nos limitaremos a un esquema mínimo.

Todo lenguaje supone una determinada ordenación del espacio y del tiempo, una peculiar definición categorial de la intencionalidad espacio-temporal de sus significaciones. Al cabo, la función capital del lenguaje, la inteligibilidad humana del mundo, no es sino expresión de la necesidad de una orientación del hombre en el ámbito espacio-temporal en que su vida acontece. La necesidad de sustituir un equilibrio biológico indefinible orgánicamente por un "equilibrio normativo" (Hofstätter, 1959, 208, 220 y s.) construido desde la convivencia humana como constitución histórica de un mundo "objetivo", de un "mundo común". En esa interacción social en cuanto expresividad inteligente, comunicación, se edifica el lenguaje. Que así define la situación y a su vez viene definido por las situaciones de comunicación en que acontece. De ahí la vinculación real, ontológica, del lenguaje con el acontecer práctico de la conducta humana. Tiempo y espacio, en tanto categorías semánticas y sintácticas presuponen siempre una determinada definición práctica por el grupo, por el individuo, de aquella espaciotemporalidad real en que su existencia tiene lugar. La acción humana en tanto inteligente, inteligible, implica cierta comprensión del orden espacio temporal en que acontece. Espacio-tiempo, como categoría ontológica, son modalizadas en la conducta humana, como categorías pragmáticas y expresadas en el lenguaje como categorías semánticas. Pero esto supone que el significado de una categoría nunca puede ser reducido a una pura definición lógico-semántica, en tanto la sintaxis (lógica) y la semántica son los sistemas de referencia, el complejo normativo en que se asume ordenadamente la expresión inteligible de una serie de resultados prácticos alcanzados por la vida humana en tanto convivencia. No hay lógica en sí, sino lógicas en el cuadro de culturas diversas.

La ciencia, como lenguaje singular, implica una determinada idea del espacio y del tiempo, categorías fundamentales para sistematizar sus datos y formular sus leyes. Las llamadas leyes causales no son sino fórmulas de ordenación espacio-temporal expresando el acontecer recurrente, previsible, de ciertas secuencias de fenómenos. Junto con las normas lógicas asumidas del lenguaje común (occidental), supone el lenguaje científico una definición específica de la espaciotemporalidad

de su objeto en cuestión, esto es, una constitución de la objetividad de los fenómenos específicos de tal disciplina (objetividad física, química, biológica...). De aquí que, sobre las normas más generales en que el lenguaje común comprende la espacio-temporalidad de la realidad, se constituyan nuevos esquemas definiendo el específico sentido espacio-temporal de los observables empíricos, el sentido peculiar en que espacio y tiempo son relevantes para constituir la significación científica. Valor sintáctico-semántico que cambia con el progreso histórico de la ciencia misma, en función de la regulación práctica de ese tipo de actividad que es la comunicación científica, en función, a su vez, del acontecer histórico-social en general. Sin remontarnos al cambio mismo, a la idea de ciencia que se iniciará a partir de la Edad Moderna, se advierte una distancia radical de la ontológica distinción cartesiana entre espacio y tiempo, informando su Física, al concepto actual de espacio-tiempo como mera condición de explicación (ordenación recurrente) y verificación de observables. La pura información empírica que nos proporciona esta aséptica espacio-temporalidad del lenguaje científico actual no debe hacer olvidar las sugerencias prácticas por las que viene motivada: un conocimiento seguro del acontecer que haga posible su predicción y su dominio tecnológico.

Común a la ciencia dialéctica, como a la ciencia analítica, es la pretensión de conocer la naturaleza para utilizarla humanamente en función de las posibilidades prácticas que tal conocimiento alumbra. La diferencia entre ambos planteamientos de la ciencia comienza a la hora de enfrentar y definir teórica y prácticamente esas posibilidades: a la idea de "posibilidad técnica", éticamente neutral y, por tanto, utilizable en función de cualquier valor dado correspondiente a la ciencia analítica, se opone el concepto de "posibilidad histórica real" como única concreción legítima para una praxis revolucionaria. Diferencia correspondiente a la diversa situación práctica que define normativamente tales posibilidades en función del distinto rol social desempeñado por el científico occidental analítico, respecto al atribuido al dialéctico marxista. Pero toda definición situacional de posibilidad supone un determinado horizonte temporal desde el cual tiene lugar tal definición (3). Explanando la concepción del tiempo, implícita en la teoría

(3) "La estructura más íntima de la mentalidad de un grupo nunca puede ser aprehendida tan claramente como cuando nos esforzamos en comprender su concepción del tiempo, a la luz de sus esperanzas, aspiraciones y propósitos" (Mannheim, 1958, 287). Esta es la idea central desde la cual Mannheim distinguiría entre utopía e ideología, estableciendo así un instrumento fundamental para el aná-

marxista de la lucha de clases, estaremos en condiciones de entender cabalmente la diferencia entre “abstracta posibilidad técnica” y “concreta posibilidad histórica”, y con ella la divergencia teórica y práctica entre el lenguaje científico analítico y el lenguaje dialéctico, cuyo entendimiento mostrará, a la par, la relativa compatibilidad entre ambos lenguajes y, por tanto, los límites en que es posible una traducción del sistema marxista en los términos analíticos de nuestra ciencia occidental.

LA INTENCIONALIDAD TEMPORAL DEL LENGUAJE DIALÉCTICO

1. El ámbito de la investigación de Marx es el tiempo histórico: su dialéctica es, ante todo, una “concepción de la historia”. Pero esta ciencia de la historia humana no se limita a comprender el acontecimiento social como una “sucesión de las generaciones particulares” en el pasado, sino a analizar su situación presente como sociedad capitalista y predecir su futuro comunista. El tiempo se comprende en su totalidad incluyendo sus tres momentos: pasado, presente y futuro; pero entre pasado y futuro hay un salto cualitativo: el presente aparece como conclusión de una historia social conflictual, desgarrada por una lucha de clases, que, en tanto definitiva, última, contiene virtualmente el futuro como “Aufhebung” (asunción y eliminación) de esa historia anterior e implantación del reino de la libertad como sociedad comunista. El momento dialéctico de la “Aufhebung” final entra temáticamente en la conformación del sentido de categorías fundamentales (Widerspruch, Klassenkampf, Entfremdung, Ideologie), implicadas en sus análisis científicos.

Tal momento de la “Aufhebung” sirve para trazar un corte radical en el acontecer temporal y distinguir dos períodos decisivos: el “reino de la necesidad”, anterior a esa asunción histórica, y el “reino de la libertad”, que se instaura con ella. Por una parte, en el acontecer temporal comprendido desde la aparición del hombre como ser social hasta el conflicto final, el hombre aparece sometido en su actividad a una

lisis histórico-social de las formaciones intelectuales en general. Una idea cuyo origen es la teoría marxista de la ideología, y cuyo inmediato precedente es el concepto de Luckacs de “estructura significativa” (Luckacs, 1963), que más tarde daría lugar al de “perspectiva histórica” (Luckacs, 1958). El marco teórico general en el que hay que encuadrar tales planteamiento, así como los de L. K. Frank y K. Lewin acerca de la “perspectiva temporal” subjetiva (Lewin, 1953, 152 y s.), es el esbozado en este apartado sobre el lenguaje.

serie de legalidades naturales (incluidas las que rigen las formaciones sociales) que escapan a su dominio; la transformación actual, el acontecer histórico, viene implicado por el conflicto de clases, por supuesto, a partir del nivel cultural de división del trabajo en que éstas aparecen. "La historia de toda sociedad hasta ahora, es la historia de luchas de clases" (Marx, 1953, 525). Pero el enfrentamiento final, con la aniquilación del capitalismo por el proletariado erigido en clase universal, implanta la sociedad comunista, que supone la desaparición de las clases: Los hombres han tomado conciencia del "poder social extraño", producto de su propia actividad social, y en lugar de verse sometidos a su acontecer natural—que implica la dominación explotadora del hombre por el hombre y los periódicos conflictos de clases—, lo controlan conscientemente en una convivencia comunitaria, en la que desaparece la contradicción entre interés común y particular, "donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos" (Marx, op. cit., 549). Cancelada su enajenación histórica, el hombre puede apropiarse su esencia. Ya vimos el sentido informativo de las fórmulas "poder social extraño" y "enajenación" (1). "Sólo en un orden de cosas en que no hay ni clases ni enfrentamiento de clases dejarán de ser revoluciones políticas las evoluciones sociales" (op. cit., 524).

Por supuesto, esa nueva época histórica del hombre real queda en el futuro: Marx habla desde un presente que aún pertenece a la "prehistoria" o reino de las necesidades, en tanto es el del conflicto entre burguesía y proletariado. Pero ese futuro es inminente: es el destino histórico, cuya "objetiva posibilidad formal" (Lukacs) viene dada con la formación de un proletariado internacional (Marx, op. cit., 362, 366, 396, etc.). Cabe hablar así de un tiempo acontecido o aconteciendo, sometido a la Ley de la lucha de clases y de un futuro inminente, en el que tal contradicción desaparece.

2. Esta diferenciación cualitativa del acontecer histórico, a partir de la lucha final entre burgueses y proletariados, no es un salto cuya posibilidad surja casual y arbitrariamente en el presente de Marx, sino un acontecimiento definitivo, preparado a lo largo de toda la historia en tanto *progresiva intensificación y expansión de las luchas de clases*, hasta devenir universal y absoluta en un proletariado internacional, que aparece como la negación de toda humanidad desde su inhumana condición de vida (Marx, op. cit., 318, 376, 406-7). La historia aparece así

(1) Vid. tesis doctoral autor "Problemas fundamentales de teoría sociológica: de Marx a Durkheim, al análisis estructural funcional". Valencia, 1963.

como dotada de sentido para una clase social que se convierte en su consciente protagonista. Los hechos históricos adquieren su sentido en función de esa totalidad temporal: Vinculación del pasado y el futuro en un presente que aparece como asunción de todo el acontecer anterior en la promesa y compromiso de un nuevo tiempo anunciado. “Lo verdadero no es el resultado, sino el todo. Aquello que vincula el resultado a su principio” (Hegel). Al cabo, Marx utiliza la categorización hegeliana del devenir histórico: tesis, antítesis y síntesis definen la sucesión de estadios humanos hasta alcanzar la libertad absoluta en la “negación de la negación”. El tiempo se muestra como una progresiva constitución social de la realidad humana. No se trata del potencial desarrollo de una naturaleza, sino de la progresiva producción de posibilidades como proceso en que esa naturaleza se va apropiando en la totalidad de su posible realidad. Su despliegue total universal, como apropiación plena, como asunción de posiciones y contradicciones, es el acontecer histórico. Ni desarrollo lineal, ni mecánica recurrente, sino conexión sistemática de sucesos en su dimensión práctica de posibilidades constituidas y constituyentes, dentro de las legalidades que la naturaleza humana, como toda otra, implica. “Las leyes naturales —dirá Marx— no pueden desaparecer de ningún modo. Lo único que puede cambiar con las diferentes situaciones históricas es la forma mediante la cual se imponen aquellas leyes.” Las situaciones históricas como concreción de posibilidades en su devenir dialéctico, multiplican las posiciones y contradicciones en progresiva concentración, hasta la final “negación de la negación”; su asunción revolucionaria en el reino de la libertad, del que todo momento contradictorio ha desaparecido.

3. La idea de posibilidad define la importancia capital que el conocimiento humano cobra en la constitución de las situaciones concretas. Al cabo, la idea de posibilidad expresa la unión de praxis y teoría, la activa reciprocidad sujeto-objeto. Lukacs ha distinguido entre “posibilidad objetivamente formal” y “posibilidad real” para señalar las distancias que va desde la producción histórica de una virtualidad hasta su consciente apropiación por el hombre orientando su praxis (Lukacs, 1923, 36). Pues bien, en una perspectiva dialéctica el conocimiento científico ha de ser definición histórica de tales posibilidades: cognoscibles científicamente en cuanto concreciones de legalidades naturales; cognoscibles históricamente en cuanto datos situacionales. Es así como la historia se convierte en consciente propuesta de libertad: “La libertad no está en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad dada con él de hacerlas

actuar para fines determinados" (Engels, 1946, 138). De este modo, la ciencia deja de ser "utópica" y pasa a ser "revolucionaria" al "descubrir" la "posibilidad objetiva" del proletariado; "desde ese momento, la ciencia deviene producto consciente del momento histórico; ha dejado de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria" (Marx, op. cit., 514). Su compromiso con la realidad histórica excede de la pura información sobre el acontecer: su misión "auténtica" será la propuesta de las posibilidades históricas en función de la transformación e instauración de "reino de la libertad".

4. "La cuestión de si el pensar humano alcanza la verdad objetiva no es cuestión de la teoría, sino una cuestión práctica. En la praxis tiene que demostrar el hombre la verdad, esto es, la realidad y el poder, la *aquendidad* de su pensar. La disputa sobre la realidad o irrealdad del pensar—aislado de la praxis—es una pura cuestión "escolástica" (Marx, 339). Tal es el postulado que establece la última norma de verificación en el lenguaje dialéctico de Marx. Su supuesto ontológico, epistemológico, es la reciprocidad sujeto-objeto en el acontecer histórico. "La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación, olvida que las circunstancias deben ser cambiadas por los hombres y que el mismo educador ha de ser educado... La conjunción de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana o autotransformación sólo puede concebirse y ser racionalmente entendida como praxis revolucionaria" (op. cit., 339, 340). Para lo cual es preciso asumir la historia en su totalidad como definición de las posibilidades de la naturaleza humana y exponerla como "presentación de la afirmación práctica, del práctico proceso de desarrollo del hombre" (...350), a fin de comprender y comprender el futuro inmediato. De una parte, informar sobre el presente y el pasado "como realmente son y han acontecido" (...352), mediante "el estudio del proceso real de vida y de acción de los individuos de cada época" (...350). Y, por supuesto, asumir conscientemente el futuro negativamente dado en el presente como necesidad histórica, para proponerlo revolucionariamente. "Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas formas; se trata ahora de transformarlo" (...341).

"El criterio de la adecuación (*Richtigkeit*) del pensar es la realidad. Pero ésta no es, sino que deviene, con la colaboración del pensar... El devenir es, a la par, la mediación entre pasado y futuro, pero la mediación entre el pasado concreto, es es, histórico, y el futuro, asimismo concreto, histórico. El concreto aquí y ahora... es el momento de la más profunda y amplia mediación, el momento de la decisión del

nacimiento de lo nuevo... Sólo cuando el hombre es capaz de concebir el presente como devenir, reconociendo en él aquellas tendencias, a partir de cuya contradicción dialéctica es capaz de producir el futuro, llega a ser el presente—el presente como devenir—su presente. Sólo (así)... puede ser la verdad concreta del presente" (Lukacs, 1923, 223). Pero esto significa que no es el pasado, lo que ha acontecido, lo que proporciona la clave del futuro, sino que las posibilidades dibujadas en el presente son las que van a buscar su preparación y confirmación en el pasado; y que el futuro inmediato, en tanto proyecto y compromiso actual, será la última clave de toda la historia. La situación de explotación de clases a mediados del siglo XIX, junto con la experiencia de la Revolución Francesa, proporcionan la clave del tiempo histórico en cuanto son los supuestos reales que definen la pretensión revolucionaria de una sociedad socialista. La definición abstractamente política de los ideales revolucionarios de la burguesía de 1879, retomada por el proletariado, se convierte en patrón de su conciencia histórica: en medida de la negatividad actual de la sociedad burguesa postrevolucionaria y en "idea de la nueva situación mundial" (Marx) en que aquella formulación alcanzará plena concreción real, por obra y gracia de la clase obrera (vid. Bloch, 1961, 194 s.). Desde esta perspectiva progresista del socialismo, Marx puede afirmar: "Hasta ahora, la historia de toda sociedad es la historia de lucha de clases" (Marx, op. cit., 525). Y el conflicto actual se dibuja hacia el mañana como revolución que desde su radicalidad se convierte en el salto a la reconciliación del hombre con el hombre en la sociedad sin clases. Puesto que, desde su propuesta de libertad y humanidad plenas, el científico revolucionario contempla la realidad actual desde el futuro deseado. "El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa: el punto de vista del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad social" (op. cit., 341).

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE "POSIBILIDAD HISTÓRICA DIALÉCTICA" Y "POSIBILIDAD TÉCNICA"

La formulación dialéctica de una posibilidad histórica supone el compromiso práctico del teórico marxista con la clase revolucionaria, cuya conciencia contribuye a constituir. Teoría y praxis, sujeto y objeto, se encuentran implicados dentro de ese único y mismo horizonte temporal que es la historia en la totalidad de su acontecer concreto. No

hay oposición ontológica entre hombre y naturaleza, entre libertad ética y legalidad natural, sino que el hombre, ser natural, es el protagonista práctico del acontecer histórico de la naturaleza, en cuanto consciente de sus necesidades históricamente planteadas por su situación de clases. El concepto dialéctico de posibilidad expresa, por tanto, la mediación en que el sujeto deviene consciente de su reciprocidad práctica, real, con respecto a la totalidad objetiva en que viene activamente implicado; conciencia sólo posible en cuanto conciencia de necesidad histórica, en cuanto conciencia de clase.

Y así, la situación del científico dialéctico frente a la realidad no es la de observador objetivo en comunicación puramente informativa con sus colegas en la investigación, sino que su observación y comunicación informativa tiene lugar en función de su compromiso práctico con una clase revolucionaria que pretende protagonizar racionalmente la historia. No puede limitarse a registrar subjetivamente una cierta legalidad objetiva, que enunciaría absteniéndose de toda posición práctica, sino que toda legalidad ha de ser entendida y formulada en su contribución a la definición racional de la praxis revolucionaria, en cuanto fundamento objetivo de su sentido histórico. Al definir teóricamente la realidad social no se limita a informar abstractamente sobre ella; todo hecho enunciado se presenta como *exigiendo una determinada praxis en función de la situación social que contribuye a determinar como posibilidad histórica del proletariado*. El sujeto no se limita a observar el objeto, sino que viene prácticamente implicado en él en función del proceso dialéctico de su constitución recíproca. No puede haber objetividad abstracta, sino objetividad histórica: la definición de la situación social como posibilidad de la clase revolucionaria que se constituye por la solidaridad de una totalidad de sujetos. “La conciencia de clase del proletariado”, en cuanto “conciencia del proceso dialéctico mismo” de la historia (Lukacs, op. cit., 52-53), es conciencia práctica. “Si el conocimiento del condicionamiento histórico del capitalismo... deviene una cuestión vital para el marxismo, ello es debido a que, sólo en esa conexión, en la unidad de teoría y praxis, aparece como fundada la necesidad de la revolución social... La conciencia de clase es la “ética” del proletariado; la unidad de su teoría y su praxis, unidad dialéctica “en la cual no cabe una mera conciencia como “pura” teoría ni como mera exigencia, mero deber o simple norma del hacer” (Lukacs, op. cit., 52, 54, 53).

“No deberíamos olvidar que las observaciones y los experimentos

son actos por medio de los cuales entramos en contacto directo con la naturaleza. Las relaciones entre nosotros y la realidad se expresan frecuentemente en proposiciones que tienen la forma gramatical de afirmaciones, pero cuyo sentido esencial consiste en el hecho de que son reglas para actos posibles” (Schlick, en Weinberg, 1958, 199). También las formulaciones científico-analíticas vienen a establecer posibilidades de acción. “La significación práctica de una teoría radica en la posibilidad de predecir acontecimientos con su ayuda... La explicación de fenómenos determinados, la corroboración de una teoría mediante observaciones y la deducción de prognosis, son procesos equivalentes semánticamente, esto es, con respecto a su estructura lógica... Una teoría explicativa puede ser aplicada predictivamente y ser transformada tautológicamente en un sistema tecnológico, sin necesidad de insertar juicios de valor en tal sistema” (Albert, 1962, 55, 46). Pero estas posibilidades tecnológicas tienen carácter esencialmente abstracto. No establecen qué se ha de hacer, sino cómo se puede hacer—o si se puede hacer—algo cuya decisión se sitúa más allá del específico quehacer científico.

Para el lenguaje analítico de la ciencia empírica los juicios de valor carecen de sentido: no pueden ser establecidos científicamente. Lo cual implica que toda prescripción social, científicamente fundada, supone un juicio de valor previo y exterior a la actividad del científico, que se limita a definir técnicamente su posible realización (Albert, op. cit.; Zetterberg, 1962, 100).

Hay una distinción esencial entre fines y medios. La decisión axiológica que funda la posición de fines—una decisión fundamentalmente afectiva en función de una cierta cultura establecida—es rigurosamente extra-científica. “Una investigación política de carácter positivista no proporciona un criterio de elección de valores últimos” (Van Dike, I, 1963). El científico sólo puede ocuparse de “la cuestión de si un medio concreto sirve a un fin que se ha postulado y si lo hará “mejor” que cualquier otro medio alternativo, es decir, con mayor seguridad, con mayor rapidez, con menos coste” (Van Dike, op. cit). La Sociología occidental puede fundar una “tecnología social”, una “ingeniería social”. Lo que nunca puede pretender es definir el sentido histórico de una cierta situación social. Supuesta una cierta situación colectiva, y en función de los objetivos marcados por los consumidores de su investigación, un sociólogo establecerá el tratamiento técnico que haga posible la transformación de tal situación de acuerdo con aquellos objetivos previamente definidos a su actividad (Zetterberg, 1962, 100).

La posibilidad técnica así definida no implica prácticamente al científico: no es una posibilidad para él, sino una posibilidad para esos otros—los consumidores—que han solicitado su intervención. Su realización o no, es algo que no le incumbe prácticamente. Una situación radicalmente diversa a la del dialéctico marxista, cuya definición de la posibilidad histórica señala la dirección que se impone a su propia conducta en cuanto solidaria de su clase.

CARLOS MOYA VALGAÑÓN

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, H.: 1962. *Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung*. König.
- BLOCH, E.: 1961. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt.
- DAHRENDORF, R.: 1957. *Soziale Klassen und Klassenkonflikt*. Stuttgart.
— 1962. *Clases y conflictos de clases en la sociedad industrial*. Madrid.
— 1961. *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*.
Tübingen.
- VAN DEIKE, PH.: 1963. *Ciencia Política: Un análisis filosófico*. Madrid.
- ENGELS, F.: 1946. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*.
Leipzig.
- HOLSTATTER, P. R.: 1959. *Einführung in die Sozialpsychologie*. Stuttgart.
- KÖNIG, R.: 1962. *Handbuch der empirischen Sozialforschung* (bajo su
dirección). Stuttgart.
- LEWIN, K.: 1953. *Die Lösung sozialer Konflikte*. Frankfurt.
- LUKACZ, G.: 1923. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlín.
— 1958. *Ueber den missverstandenen Realismus*. Stuttgart.
— 1963. *Theorie du Roman*. París.
- MANNHEIM, K.: 1958. *Ideología y Utopía*. Madrid.
- SCHUMPETER, J.: 1963. *Capitalisme, Socialisme et Democracie*. París.
- TOPITSCH, E.: 1961. *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissen-
schaft*. Neuwied.
- WEINBEUG, J. R.: 1958. *Examen del positivismo lógico*. Madrid.
- WITTGENSTEIN, L.: 1957. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid.
- ZETTERBERG, H.: 1962. *Theorie und Praxis in der Sozialforschung*, en
König.

LA ESCUELA EGOLOGICA Y SU POSICION CONTRA EL DERECHO NATURAL

Hace unos años, cuando el profesor argentino Carlos Cossio abordaba el tema de si su posición personal sobre los problemas que en la actualidad tiene planteados la Filosofía del Derecho, había o no originado una nueva Escuela jurídica, decía: "No quiero que se me vea resolviendo con palabra ajena, la cuestión de si la Teoría Ecológica del Derecho constituye una Escuela jurídica. Sólo quiero justificar ampliamente, que esa importante cuestión es una viviente posibilidad y un auténtico destino. Esto es un homenaje que debo a mis discípulos, por el valor ejemplar que libran esta batalla encendida por su amor al saber" (1). Son numerosos sus discípulos en Hispanoamérica: Giorja, Borja, Cueto Rua, Copello, García Maynez (Guillermo), Linares, Ramírez Gronda, Lovet, Landanburu, Aftalion, Ibáñez de Aldecoa y otros (2). Entre los españoles no ha faltado quien le calificase de "gran Escuela hispánica", por haber sabido aunar los individualismos dispersos, que son muestra expresiva de nuestra característica racial (3). Y como creador de esta Escuela fue presentado Cossio por el profesor venezolano Luis Loreto en la Universidad de Caracas en mayo de 1948.

"En la Teoría Ecológica—ha dicho el maestro Legaz Lacambra—hay un valor positivo. No es sólo la revalorización de la Filosofía del Derecho llevada a cabo en los medios jurídicos argentinos y el hecho, inédito en países hispanoamericanos, de haber creado una Escuela que comienza a despertar interés más allá de sus fronteras... es, ante todo, que se trata de una meditación auténticamente filosófica sobre el problema de la Ciencia del Derecho. Problema que no es el único de la Filo-

(1) *Teoría de la Verdad Jurídica*. Ed. Losada. Buenos Aires, p. 310.

(2) Véase: IBÁÑEZ DE ALDECOA, A., en: *El Ecológismo, Filosofía de la Ciencia del Derecho*, en "La Ley", 1950, p. 1.028.

(3) LOIS ESTÉVEZ, J., en su artículo publicado en el Anuario de Derecho Civil. Madrid, 1948, p. 1.467.

sofía jurídica, pero que en todo caso constituye un problema esencial" (4). Para Werner Godlsmicht, "constituye un mayúsculo esfuerzo de crear una Filosofía del Derecho Moderna", esto es, "consciente de la temática filosófica y jurídica actual" (5). Su originalidad—ha dicho Miguel Reale—está en su intento de conciliar en la esfera jurídica la corriente fenomenológica y la kelseniana, no sobre el primado de la norma objetiva como en Schreier y Kauffmann, sino acentuando la posición del sujeto, y con derivación más de Heidegger que de Husserl (6).

¿Por qué se denomina egológica? Por basarse en una fenomenología del ente, que emerge del ego husserliano, en tanto que sujeto puramente cognoscente; y por ser una fenomenología de la libertad, que sólo puede surgir de una egología existencial, en cuanto se retrocede de la conciencia a la vida, sobre la base incontrovertible de que conocer es un modo de vivir. Husserl habla de egología—nos advierte Cossio—para referirse al conocimiento de la conciencia pura y de sus estructuras, por lo cual no parece abusivo extender el uso del vocablo para calificar a los objetos que se integran con el conocimiento de sí mismos (7).

Las "Investigaciones lógicas" de Husserl son interpretadas en el sentido de haber sido elaboradas teniendo en cuenta la distinción entre actos objetivantes y no objetivantes. Sólo la percepción ve objetos; sólo en ella se dan originariamente objetos. En el acto objetivante, la mismidad del objeto percibido es la identidad de una cosa consigo misma. Ahora bien; los actos lógicos son objetivantes en cuanto que el nombre y el juicio significan lo mismo que la percepción. Según Husserl, el tener sentido de un objeto (objeto intencional), llámase noema (8). Actos objetivantes son el intuir y el significar. La intuición comprende la percepción y lo fundado en ésta: el recuerdo y la imaginación. La significación comprende el nombre (nominalización) y el juicio (predicación). Sólo las enunciaciones indican que algo es o no es; sólo a ellas es referible la verdad o falsedad (9).

(4) *Hacia un nuevo Derecho Natural*, en *Arbor*, 1945. *Filosofía del Derecho*. Ed. Bosch, 1953, p. 134.

(5) *En torno a la Escuela Egológica del Derecho*, en *Revista de Derecho Inmobiliario*. Madrid, 1946, n.º 221, pp. 186 y 194.

(6) *La Teoría estimativa del Derecho*. *Revista de la Facultad de Derecho de Sao Paulo*, n.º 34, p. 136.

(7) *Teoría de la Verdad...* Ob. cit. Prefacio, p. 119.

(8) *La norma y el imperativo*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*. Madrid, 1960, pp. 56-57.

(9) *Id.*, p. 57.

En los Prolegómenos de la misma obra y en la Investigación VI, Husserl efectúa el estudio de la norma subrayando que ésta no puede identificarse con la orden o imperativo. Una proposición de deber ser expresa una exigencia que está justificada en general. La Ciencia que suministra normas es la Ciencia normativa. Y Carlos Cossio afirma que ésta lo es, no porque conoce normas ni porque las suministra, sino porque conoce mediante normas, lo cual se fundará más adelante (10).

Según Husserl, la norma tiene una tesis fundante y otra fundada. La primera supone que la norma posee un juicio de valor. De ahí sus frecuentes expresiones: "juicio normativo" y "juicio de forma normativa". Hay una Lógica pura rigurosamente teórica y una Lógica aplicada que da las normas para la aplicación de la Lógica en el conocimiento práctico. Sin embargo, aclara en las "Ideas" (11) que la Lógica pura se refiere a esencias noemáticas, en tanto la Lógica normativa se refiere a esencias noéticas. Esas esencias noemáticas son independientes del hombre, porque se trata del pensamiento, y el pensamiento, como significación, no se integra con la significación del hombre. Todo lo contrario—añade Cossio—de lo que ocurre en el Derecho, que, como significación, es significación del hombre, de uno de sus modos de vivir. Por eso presenta la norma jurídica como un acto objetivamente en sentido estricto (12).

No basta a Cossio el plano fenomenológico de Husserl, porque en cuanto advierte la significación de la libertad en la norma jurídica, comprende la necesidad de elevarse al plano fenomenológico de Heidegger. De éste toma el "Da-sein", el existir en el mundo. También toma su distinción entre "tiempo cronológico" y "tiempo existencial". Por eso afirma: "Sólo se reclama a la par de una fenomenología del ente que emerge del ego husserliano, en tanto que sujeto puramente cognoscente, una fenomenología de la libertad que sólo puede surgir de una egología existencial, en cuanto se retrocede de la conciencia a la vida..., haciendo así de la vida plenaria la base trascendental de nuestro problema; un problema de otro modo contrahecho y desfigurado sobre la base de una escolástica husserliana que no puede recoger todo lo que estos datos suministran." Y añade: "Lo que se va alterar respecto de Husserl, concierne al objeto a conocer mediante la norma y al peculiar tipo de conocimiento que va a resultar ser el conocimiento normativo,

(10) Id., p. 58. *Teoría de la Verdad...*, p. 20.

(11) *La norma y el imperativo*, p. 65.

(12) Id., p. 66.

según ya se colige del problema de la posibilidad antes planteado y de la inadecuación de la fenomenología de Husserl, en tanto que fenomenología del ente, para lo que presenta la ley a la gnoseología como problema (junto con la anexa y diversa interpretación de la norma consuetudinaria)” (13).

Hay otro punto de vista de acercamiento a la fenomenología de Heidegger, y es, que la norma—aparte la abstracción lógica que por formalización hace de ella un objeto de conocimiento—no es tan independiente de los hechos (lo acaecido) como un concepto de ser. La norma aparece compenetrada con la conducta humana—que es su propio objeto intencional—hasta el punto de que un cambio de norma puede significar un cambio de conducta. Juega, pues, la norma jurídica un doble papel (14). En definitiva, y como expresa el propio Cossio: “El Derecho, como parte del destino humano, queda ligado al sentido metafísico que define al hombre, si hubiera de reconocerse que, a diferencia de la situación del geómetra—quien tiene todas las proyecciones de todas las dimensiones que posee el cuerpo que ha de reconstruir, sirviéndose de sus sombras—, el hombre sostiene en su ser más dimensiones de las que proyecta en su vida histórica, definiéndose el modo existencial del “estar” por esta situación deficitaria de la expresión, respecto del ser expresado por ella” (15).

Las ideas que anteceden conducen al profesor argentino a plantear la distinción entre el ser del Derecho y sus modos de ser. A esta cuestión dedica los capítulos II y III de su “Teoría de la Verdad Jurídica”. Investiga la estructura lógica de la norma, para concluir que el Derecho es, ónticamente, la conducta humana en su interferencia intersubjetiva. La interferencia de conducta está aludida de cuatro maneras: como facultad de señorío, con su parámetro de autonomía; como facultad de inordinación (objetivamente como prestación) con su parámetro de heteronomía; como entuerto, con un parámetro de fuerza aisladamente personal; y como sanción, con su parámetro de fuerza social. Así, los modos del Derecho, como especies vacías, se fundan en la estructura lógica de la norma, y en consecuencia, son modos necesarios de la experiencia jurídica, con necesidad apriorística, pues *a priori* son los componentes constantes y la estructura misma desde la cual toman el sentido de lo constante o de lo variable. Por eso, para Cossio el Derecho

(13) Id., pp. 89 y 92.

(14) Id., p. 93, y especialmente la nota (7).

(15) Id., p. 100.

vive especificado de alguna de las cuatro maneras. Sin esta determinación, no hay conocimiento de la experiencia jurídica; pero se trata de una determinación ulterior; la aprehensión cognoscitiva ha comenzado antes, sobre otras bases, sobre aquello que comienza con lo que el ser del Derecho suministra (16).

Si lo que la norma significa es el hecho de su posibilidad, es obvio que una opción imposible sería un mero pensamiento normativo, pero jamás el sentido de una conducta. La conducta se integra con el pensamiento de sí misma. La conducta, como libertad, no es un ser, sino un deber ser existencial. Únicamente el deber ser lógico puede significar adecuadamente el deber ser existencia (17).

La posibilidad significada por la norma requiere plantearse esta pregunta: ¿Posibilidad de quién? Cossio la contesta así: "No se requiere explayarnos mucho para tener por sentado que se trata de una posibilidad del grupo social. La noción societaria de comunidad es coparticipante de la noción de Derecho, y el Derecho siempre es un fenómeno social, porque en el Derecho no se trata de una conducta en su interferencia subjetiva, sino de la conducta en su interferencia intersubjetiva. Y por ello, no puede perderse de vista el carácter comunitario del pensamiento jurídico, tanto del que se intuye en la conducta, como del que se conceptualiza en las normas. Este carácter comunitario del Derecho, por ser constitutivo, es decisivo para la pretensión de verdad que abrigan las sentencias, y en general, para comprender el sentido de cualquier conocimiento jurídico" (18).

Era necesario exponer este punto de arranque de la Teoría Ecológica para explicar a continuación su posición contraria al Derecho Natural. Mas antes, prestemos atención a la noción de Ciencia del Derecho de Carlos Cossio. "Nosotros diremos que la Ciencia del Derecho, en tanto que Ciencia de la realidad, considera el ser de la conducta en su deber ser positivo o ideal real. La Sociología jurídica, en cambio, considera el deber ser positivo o ideal real de la conducta en su ser efectivo. Y la Axiología jurídica pura considera el deber ser positivo o ideal real de la conducta en tanto es un deber ser puro o ideal verdadero" (19). Debe advertirse al lector que esa triple distinción la realizó contra el alegato

(16) Id., pp. 146-47.

(17) Id., p. 151.

(18) Id., p. 161 y ss.

(19) *La Teoría Ecológica del Derecho*. Ed. 1944, p. 114.

de Kelsen de que su teoría acusaba un fondo sociológico incompatible con la pureza de método del maestro austríaco (20).

La Ciencia del Derecho así conceptualizada ofrece cuatro tareas: la Ontología jurídica, la Axiología jurídica pura, la Lógica jurídica formal y la Lógica jurídica trascendental. Todas incidiendo sobre las Ciencias jurídicas particulares.

El objeto de la Ciencia jurídica se fija sobre estos tres ejes: la Dogmática jurídica, la Lógica jurídica y la Estimativa jurídica. Es de advertir que la Dogmática no es teleológica; que la Lógica no es la del ser, sino la de la conducta que implica libertad, esto es, la Lógica del deber ser y que la Estimativa no es la moral ni tampoco aquella que no sienta la Jurisprudencia de los Tribunales, definida como la apertura de la experiencia al valor Orden, el valor que rescata al Derecho de la nada (21).

En relación con las doctrinas de Geny y Kantorowics, Cossio adopta la posición antes enunciada sobre el conocimiento, y así, expresa su opinión de que la Ciencia jurídica es Ciencia normativa porque conoce su objeto mediante normas, no porque las suministre o porque las conozca (22). La Ciencia del Derecho conoce, pues, su objeto mediante las normas del Derecho vivido, único real y existente; pero para tratarlo científicamente ha de teorizarlo con la Lógica que le es propia, subrayando que es un error creer que la Ciencia del Derecho es sinónima de Lógica jurídica (23).

Su distinción entre Lógica formal y Lógica trascendental descansa en el modo de referirse al objeto del conocimiento y está en relación directa sobre las ideas antes expuestas sobre este último. Expresémoslo con las propias palabras del autor: "Pero mientras en la Lógica formal el pensamiento, apoyado al mínimo en el objeto, puesto que se apoya en la noción única de objeto en general, se retrovierte sobre sí mismo para estudiarse en su estructura, en la Lógica trascendental el pensamiento se investiga apoyado al máximo en su objeto." "Por eso se ha

(20) "No es que la Sociología descarte el problema de la libertad; pero ella se construye con la Lógica del deber ser, porque trata, diremos, con una libertad cosificada, si es que esta torcida expresión sirve para expresar algo la caracterización fundamental que antes hemos formulado, y que da a la Sociología, como ciencia del hombre, una individualidad que no puede disolverse en la naturaleza." *La Teoría Ecológica...*, pp. 114-15.

(21) *La norma...*, p. 169.

(22) *Teoría de la Verdad...*, p. 20.

(23) *La valoración jurídica y la Ciencia del Derecho*. Ed. Arayu. Buenos Aires, 1954, p. 65. Véase especialmente la nota (33).

dicho que la Lógica formal es una Lógica de las clases (analítica y clasificatoria), en tanto que la Lógica trascendental (sintética y constitutiva) lo es de las relaciones que pone en juego el espíritu en sus actos gnoseológicos, con lo cual anticipa algo positivo del objeto a concebir" (24).

Por otra parte, "mientras en la Lógica del ser la relación copulativa establece una referencia y un enunciado, en la Lógica del deber ser la relación copulativa establece una referencia y una imputación". "Esta distinción entre el ser de la cópula y el ser del juicio es decisiva... porque la norma es juicio" (25).

Referidos los dos primeros ejes enunciados de la Teoría, es preciso detenerse en la exposición del tercero, pues, como queda dicho, no se trata de una Estimativa moral, sino de aquélla sentada por la Jurisprudencia de los Tribunales. "Es una verdad de orden común—dice Cossio—que la experiencia jurídica, por ser precisamente experiencia humana, no es una experiencia natural, es decir, neutra al valor, sino una estimativa-experiencia, una experiencia valiosa" (26). Este texto corrobora el pensamiento anterior, expuesto en su "Teoría de la Verdad Jurídica", al precisar el carácter general de su doctrina: "Se trata—decía—de tomar los hechos con todo lo que ellos contienen. En este sentido acepto gustoso cualquier objeción que señale una traición a los hechos" (27). En efecto, desde que comenzó a delinear su Teoría, prevalece su idea de que los estudios iusfilosóficos deben estar en contacto con la realidad y la práctica jurídica. Y fue un tema práctico lo que suscitó la meditación del profesor argentino: el artículo 7.º del Código Civil de su Patria—tan semejante al artículo 6.º del nuestro—cuando dispone que el juez no debe abstenerse de pronunciar su sentencia a pretexto de insuficiencia, oscuridad o silencio de la Ley.

Pues bien; la Teoría Egológica hace ver que la valoración jurídica es inmanente al Derecho positivo y no algo trascendente a él, hacia lo cual tendiera como a su propia finalidad. Admitido esto, la negación del Derecho Natural es lógica consecuencia.

Según Cossio, en la experiencia jurídica no se establece la equivalencia entre lo formal y necesario, ni entre lo material y contingente, pues la valoración jurídica es material y necesaria. Apoyado sobre esta

(24) *La Teoría Egológica...*, p. 195.

(25) *La valoración jurídica...*, pp. 56-57.

(26) *La Valoración...*, p. 69.

(27) *Ob. cit.* Prefacio, p. 9.

idea, critica el formalismo stammleriano calificándolo de infecundo. Ya en 1942, en *Las lagunas del Derecho* se expresaba así: "Toda la axiología trascendente a la vida humana es una hipótesis metafísica de carácter fantástico. A lo que se percibe desde la altitud ideológica alcanzada en el siglo XX, la única metafísica admisible ha de ser una metafísica de la existencia humana" (28).

De conformidad con esta posición metafísica, distingue, por un lado, los valores ideales que a ella pertenecen, y por otro, los valores positivos del Derecho. Estos no son más que datos que el jurista constata en la norma positiva y cuya naturaleza es ser objeto cultural. ¿Qué clase de objeto es éste? Partiendo de la posición ontológica reseñada antes, se distinguen cuatro clases de objetos: A) Naturales, caracterizados por estar dotados de existencia, darse en la experiencia, ser neutrales a los valores, ser abordables por método inductivo y ser conocidos mediante "explicación". B) Ideales, caracterizados por ser irreales, neutrales al valor y cognoscibles por método deductivo. C) Culturales, caracterizados por tener existencia, ser dados en la experiencia y valorables positiva o negativamente; y D) Metafísicos, caracterizados por ser reales, pero no dados en la experiencia y ser valorables positiva o negativamente.

A su vez, los objetos culturales son clasificados; pero para la mejor inteligencia del lector es necesario referir la diferencia entre "explicación" y "comprensión" antes de exponer aquella clasificación. "Explicar algo es desintegrarlo en sus elementos por análisis. Consiste, pues, en referir un hecho a algo extraño, a lo que él no es, y en reconstruirlo como una síntesis de factores ajenos al hecho mismo." La "comprensión", en cambio, "es ver en algo su sentido, pero poniéndole al propio tiempo que se le ve, porque un sentido es algo vivido: el sujeto cognoscente pone la vivencia que comprende y el sentido no existe sino como vivencia". "Comprender es, precisamente, determinar si algo es justo o injusto, o al revés." "Sólo por comprensión se puede saber qué es lo uno u lo otro; y sólo por comprensión se puede ver que ambos son posibilidades del mismo dato." "Este acto de conciencia, o acto gnoseológico con el que se constituye el método adecuado para acceder a los objetos culturales, se llama comprensión" (29).

Mediante la comprensión, Cossio distingue los objetos culturales en: a) mundanales, producto de la actividad humana; y b) egológicos, acción

(28) Ob. cit., p. 45.

(29) *La Teoría Egológica...*, p. 37.

humana en tanto la humana conducta se articula como tal. A éstos corresponde el Derecho.

La Ciencia del Derecho "ha de estar en actitud neutra respecto de su objeto, aunque este objeto sea valioso; y esta actitud se consigue únicamente si las normas son para la ciencia representaciones neutras de una conducta efectiva (es decir, meras estructuras interpretativas de los hechos), aunque la conducta, de por sí, sea algo valioso. No habría Ciencia del Derecho, sino Política o Axiología; no habría representación de deberes positiva o negativamente valiosos, sino representaciones de deberes positivamente morales; en resumen, no habría una Ciencia positiva, sino un decálogo de moral positiva, que vanamente aspiraría a ser calificada de Ciencia moral. "La Ciencia del Derecho no puede concebir al Derecho de otra manera que la normativa, ya que la normatividad es su punto de vista propio, es decir, su fundamento constitutivo" (30).

Si Ciencia y normatividad están en tan estrecha relación es forzoso descubrir qué se entiende por norma: "Es una forma de apodíctica necesidad." "Es una forma, porque configura su contenido: la estructura normativa se mantiene la misma para todos los contenidos y ella simplemente coloca en relación imputativa a los elementos que contiene." Las normas son representaciones intelectuales de los objetos reales de la Ciencia jurídica; son conceptos gracias a los cuales pensamos sobre la conducta humana.

La norma jurídica, en cuanto ser, es analizada por la Teoría Ecológica, partiendo de la fenomenología husserliana, como se ha expuesto antes, y a través de los llamados pasos fenomenológicos. El primero es el análisis noético de la norma, que demuestra que el juzgar y el normar pertenecen a la misma familia de vivencias. Si el juzgar pertenece al grupo de las vivencias lógicas o actos actualmente objetivantes, ha de reconocerse que el normar también es vivencia lógica.

El segundo paso se dirige al ser del juicio y al ser de la norma como esencias. Si el ser del uno y de la otra los apresáramos de la misma manera, captaríamos la esencia genérica que les es común, sin perjuicio de un análisis posterior que distinguiera las notas específicas particulares. Así, se encuentra que el juicio y la norma son igualmente formalizables, que ambos son esencias formales.

Al análisis de la vivencia y al análisis de la esencia subsigue el aná-

(30) *La normativité d'après l'analyse de la conduite juridique*. Revue internationale de la Théorie du Droit, vol. IX, 1937, p. 187. *La Valoración...*, p. 74.

lisis de la verificación, en lo cual consiste el tercer paso indicado. Análizase si la verificación de las normas presenta las mismas características primarias que la verificación de los juicios. Así, resulta que también las normas son independientes de las intuiciones que las verifican. Una norma jurídica no es verdadera norma si no tiene la verificación intuitiva, que reclama toda significación (31).

Este análisis fenomenológica muestra que “la norma tiene una mismidad significativa de naturaleza conceptual, sobre la triple base de haber evidenciado que normar es pensar, significar, mentar; que la norma es una significación en el sentido lógico de la palabra; y que la mismidad intuitiva de la conducta puede superponerse como “lo mismo” a la mismidad significativa de las normas. Si la Ciencia jurídica, como toda Ciencia, es un conocimiento conceptual, resulta comprensible que el conocimiento del Derecho requiera el conocimiento de las normas..., pero esto no quiere decir que el conocimiento del objeto sean las normas mismas, o que baste el conocimiento de las normas para obtener por adquirido el conocimiento del Derecho” (32).

Cossío advierte que la Ciencia jurídica moderna está viciada de racionalismo, empirismo e historicismo, vicios que deben superarse para hacer de ella la Ciencia plenaria de la vida humana. “La concepción egológica del Derecho no aspira a otra cosa, sino a dar el punto de vista adecuado para ello; aspira a ser fecunda para el jurista, mostrándole la problemática integral que emerge en cada caso concreto, enseñándole la jerarquía que guardan los diversos elementos integrantes de los mismos y adiestrándole en el tratamiento metódico que corresponde a cada uno de ellos, en razón de sus diferencias esenciales” (33).

Razón tiene Cossío en afirmar—vistos los antecedentes—que no le interesa la Filosofía del Derecho entendida al modo tradicional y que solo le interesa la Filosofía de la Ciencia del Derecho. Lo exige también su posición metafísica, la cual, iniciada en 1942 con “Las lagunas del Derecho”, confírmase en 1944 en su “Teoría egológica del Derecho” con estas concretas palabras: “la metafísica del Derecho no surge directamente de una axiología suya planteada, a su vez, en forma independiente, sino que surge de su axiología a través de su ontología. No surge de la Justicia hipostasiada entitativamente, sino que surge de la libertad, una de cuyas categorías proyectivas o categorías de su futu-

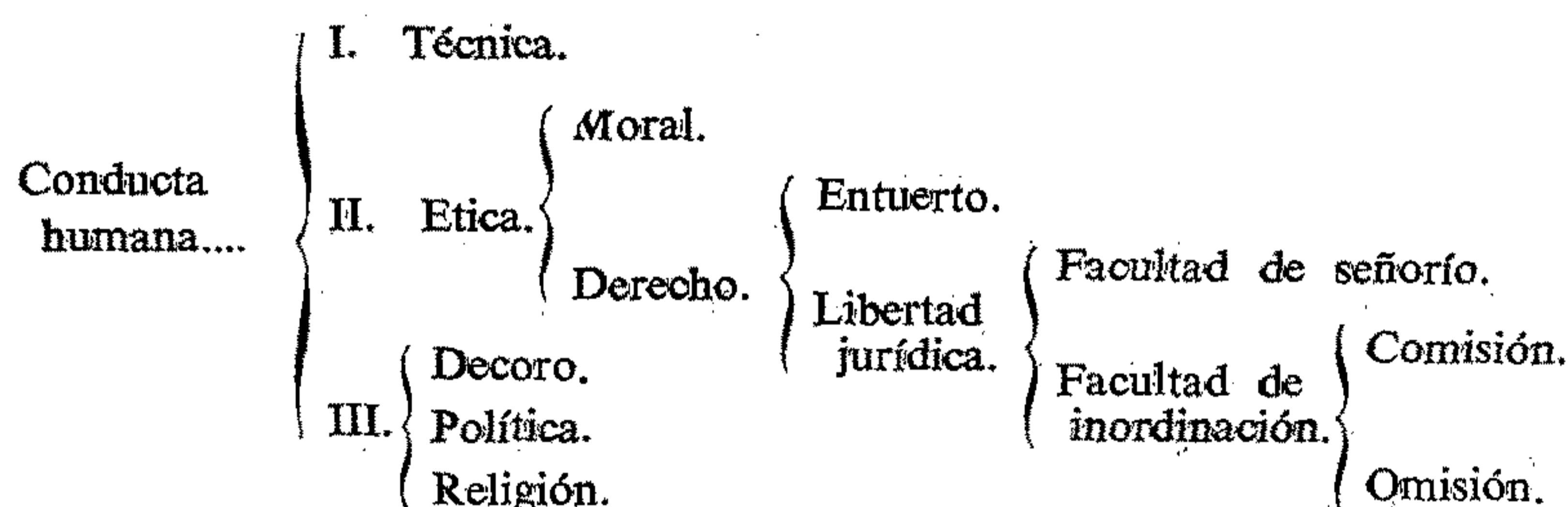
(31) *Teoría de la Verdad...*, p. 109.

(32) *Id.*, p. 110.

(33) *La Teoría Ecológica...*, p. 398-99.

ridad en el sentido de Heidegger es la Justicia pura. Pues los valores no flotan por encima de la vida como entes atemporales, según se dice por la hipóstasis metafísica de moda, sino que están en el futuro existencial, plenos de temporalidad de la libertad que allí los proyecta, en cuanto estructura radical de su propio presente, como presente metafísico" (34).

Esta aversión a la Metafísica trascendente le conduce a prescindir de toda Moral heterónoma para encerrarse en una Moral autónoma manifestada en la conducta humana, de lo cual se aprovechará para separar la Moral del Derecho. Aclaremos que la conducta humana no es más que la libertad metafísica fenomenolizada y que el concepto de libertad se toma en sentido ontológico y no axiológico. Así llega a formular el siguiente cuadro sinóptico de la conducta humana:



Aclaremos que la libertad jurídica es la libertad metafísica en su juego jurídico, dentro de la esfera de lo lícito, y que el signo de lo lícito es el que está vuelto hacia la conciencia del sujeto actuante.

Consecuentemente, para especificar el Derecho se parte de la conducta considerada como ética (donde la norma—dice Cossío—piensa a la conducta desde atrás adelante en el sentido del tiempo, a diferencia de la técnica, donde la norma piensa a la conducta desde adelante atrás; lo que supone el primer estrato de categorías de la conducta). En la conducta, en tanto que Ética, “ya hemos dicho que ella se especifica, como Derecho tomando por *principium divisionis* la interferencia de las acciones humanas; si consideramos la conducta en su interferencia subjetiva, estamos frente a la Moral; si la consideramos en su interferencia intersubjetiva, estamos frente al Derecho”. “Es claro que el Derecho es conducta, y que por lo tanto, en él está, por él es,

(34) Id., p. 269.

la libertad metafísica, aunque fenomenoliza desde el particular ángulo de la interferencia intersubjetiva de las acciones humanas" (35).

La segunda especificación del concepto del Derecho toma como *principium divisionis* la conformidad de la conducta intersubjetivamente interferida con la norma que conceptualmente representa, porque aquella conformidad siempre es parcial en razón de la estructura disyuntiva de ésta.

La tercera especificación recae sobre el concepto de libertad jurídica, cuando se toma por *principium divisionis* el modo como se determina o concreta el contenido real de esa libertad, entendida como autodeterminación; pero se advierte que lo que la norma representa aquí o "juridiza"—como expresa Cossío—(o faculta) no es la autónoma determinación de estos contenidos en sí, sino la ejecución de los actos que a ellos se refieren, aunque estos actos, para ser lo que son, se integren con aquella autónoma determinación (36). La noción de facultad jurídica en general se liga al concepto de libertad jurídica, es decir, a la libertad metafísica con el signo de lo lícito jurídico.

Queda por aclarar lo que se entiende por intersubjetividad, supuesto que es la idea clave para la determinación del Derecho en la Teoría Ecológica. Precisa diferenciar el término del de alteridad. Cossío cree que por éste la tradición greco-escolástica comprende sólo el problema del destinatario o beneficiario de la acción humana, cuando este destinatario es otra persona distinta al actuante. La Teoría Ecológica se refiere a la intersubjetividad del comportamiento en sí mismo considerado, de modo que éste resulta ser un acto conjunto de ambas personas, un fenómeno de conjunto que el jurista considera como conducta única, aunque compartida (37).

Distingamos ahora con el autor de la Teoría el aspecto ontológico y axiológico en el Derecho. Ontológicamente el Derecho no es forma de vida, sino la vida misma bajo uno de sus aspectos irrecusables. El Derecho es un modo de ser del hombre. "El Derecho, como la Moral, abarca toda la conducta y toda acción contiene su aspecto jurídico y su aspecto moral independientemente, pues cada acción puede ser captada como conducta en interferencia intersubjetiva, o como conducta en interferencia subjetiva" (38). Pues bien, el problema axiológico

(35) Id., p. 299.

(36) Id., p. 329.

(37) *Teoría de la Verdad...*, pp. 80-81.

(38) Id., p. 82.

se elabora sobre la ontología e implica un desarrollo ulterior, aunque de otro tipo. El problema ontológico del Derecho enfoca el dato esencial de la libertad en su necesaria realidad para cualquier problema del Derecho; el problema axiológico surge sobre los límites contingentes con que se da este dato en concreto, esto es, en la realidad empírica; límites que, sin duda, constituyen también el dato, pero no su ser. "La fundamentación ontológica permite colocar en su verdadero lugar a la fundamentación axiológica. Sólo sobre aquella base previa, desaparecen las dificultades de la problemática integral de la facultad de señorío, que el pensamiento tradicional carga infructuosamente sobre su justificación axiológica, obligada por su errado punto de partida" (39).

Examinemos ahora el sentido egológico de los valores jurídicos. Adelantemos que no son todos los valores de la persona humana, sino sólo aquellos que pueden superponerse con entera correspondencia a la estructura de alteridad óptica ya examinada. No se trata tampoco de limitar a la Justicia el sentido axiológico del Derecho, porque esto —piensa Cossío—sería tanto como estrecharlo sin ninguna razón suficiente. Todo valor bilateral de conducta es valor jurídico, porque calificarlos de bilaterales equivale a decir que son los valores propios de la conducta compartida. Precisamente el sentido unitario de la conducta en su interferencia intersubjetiva se constituye sobre esos valores (40). De ahí el plexo axiológico que presenta la Teoría: 1.º el Orden, que recae sobre el plan de vida contenido en la coexistencia (sic), y es su valor, siendo la anarquía su disvalor; 2.º la Seguridad, que recae sobre la coexistencia en cuanto circunstancia y es su valor, siendo la inseguridad su disvalor; 3.º el Poder, que recae sobre la jerarquía contenida en la coexistencia y es su valor, siendo la impotencia su disvalor; 4.º la Paz, que recae sobre la coexistencia en cuanto unión y es su valor, siendo la discordia su disvalor; 5.º la Cooperación, que recae sobre la autonomía personal contenida en la coexistencia y es su valor, siendo la masificación su disvalor; 6.º la Solidaridad, que recae sobre la coexistencia en cuanto suerte común y es su valor, siendo el aislamiento su disvalor; y 7.º la Justicia, que toma la coexistencia como razón suficiente y es su valor, siendo la injusticia su disvalor.

Este plexo axiológico no es líneal sino radiado. Fácilmente se advierte en él la posición central de la Justicia, que acompaña como una

(39) *La Teoría Egológica...*, pp. 343 y 400.

(40) *Id.*, p. 83.

sombra a todos los demás valores del mismo. De este modo, si una institución jurídica realiza el Orden, pero no la Solidaridad, ya por esto es en algún aspecto justa. La Justicia es "el vivir a conciencia". Y si desde Aristóteles a Savigny la Justicia fue considerada como virtud moral, la doctrina egológica "toma a la Justicia similarmente a Platón, pues desempeña papel similar al que le atribuía éste frente a los demás valores morales" (41).

La Teoría mantiene además un sentido peculiar sobre lo jurídico que conviene destacar. Lo jurídico no se opone a lo antijurídico, sino a lo que no es jurídico, esto es, a lo ajurídico, ya que lo antijurídico también forma parte de lo jurídico. Así, el delito es también algo jurídico, aunque ilícito. Lo antijurídico traduce la oposición axiológica a algo, en tanto lo ajurídico sólo es el no (ontológico) de lo ajeno o indiferente a algo (42). La libertad, considerada como facultad de señorío en el hombre, está íntimamente unida al Derecho positivo. No es que la libertad esté acogida en el Derecho, sino al revés, el Derecho es el que está acogido en la libertad, porque el Derecho es conducta. Ahora bien, el concepto de libertad está basado en el plano ontológico y no axiológico. Así, pues, puede advertir Cossio que la última estructura del ordenamiento jurídico es este axioma ontológico: "Todo lo que no está prohibido, está permitido jurídicamente."

Dentro del problema ontológico, supuesto que en lo jurídico caben lo lícito y lo ilícito, conviene aclarar qué se entiende por lo primero. El signo de lo lícito es el que está vuelto hacia la conciencia del sujeto actuante. Por eso, lo representado por la endonorma (el Derecho en tanto que facultad) es el "prius" de esta estructura óntica. La Ley siempre deja algo al hombre, un radio de acción (lo cual se fundamenta axiológicamente); pero el que no pueda menos que dejarle algo siempre sólo se puede fundamentar ontológicamente (43).

Concordemente con lo expuesto, se aborda el problema de las fuentes del Derecho a base de lo que Cossio llama "fuerza de convicción". El lo expresa así: "De este modo la noción múltiple y metafórica de fuente aparece subordinada a la noción única de fuerza de convicción; aquélla originándose en ésta y explicándose dogmáticamente por ésta. La legitimidad de este planteamiento radica en su propia inmanencia." "El Derecho aparece como crecimiento de sí mismo." "En este sentido fuen-

(41) *La Valoración...*, pp. 83-87. La cita corresponde a la p. 87.

(42) *Teoría de la Verdad...*, p. 114.

(43) *La Teoría Egológica...*, p. 400.

te del Derecho en el acto de creación de una norma, en cuanto ese acto está encerrado por otra norma más alta. Desde que ese acto existe con forma y contenido, se ve en el mismo las fuentes normales y materiales de que habla la doctrina. La norma reguladora como forma del acto, es fuente normal en él y le da validez; pero el acto mismo, en cuanto valoración que da vigencia, permite ver en él como fuentes materiales, a las valoraciones de que participa." Para aclarar más esto último dice: "Fuente material viene a ser toda expresión objetiva de valoraciones jurídicas (instituciones, doctrinas, Derecho comparado, etc.) de las que el órgano que cumple el acto creador participe activamente o pasivamente" (44).

Por supuesto, entre las fuentes no aparece el Derecho Natural. Pudo haber silenciado el tema, por su referencia exclusiva al Derecho positivo, pero no lo hace, adoptando una posición contraria, que será expuesta a continuación. Más todavía, la tesis iusnaturalista merece a Cossio irónicos comentarios en diversos pasajes de sus obras, los cuales serán anotados posteriormente.

Argumentos contra el Derecho natural.

Se desenvuelven concretamente en el párrafo quinto del capítulo IV de la *Teoría de la Verdad jurídica*. Antes de esta obra, en *La Teoría egológica*, Cossio había expresado este juicio: "El iusnaturalismo, cuya insuficiencia científica está harto acreditada, es un desarrollo consecuente de toda teleología para orillar conflictos de este tipo con la vivencia del Derecho; aunque todos sepamos que es un triste destino del iusnaturalismo el de tener que disolverse y negarse en el casuismo, como lo documenta Suárez en forma inigualada (por ejemplo, frente al mandamiento de no matar, vienen los distingos: matar en guerra, matar en defensa propia, matar por absoluta necesidad, etc.)" (45).

En la propia obra, confundiendo la coactividad con la sanción, nos dice: "El iusnaturalismo, en efecto, en sus representantes más típicos, siempre ha sostenido que la sanción no es esencial o constitutiva del Derecho, sino una propiedad concomitante, que le sobreviene por la misión que cumple; con la cual, la sanción y su supuesto el entuerto o transgresión, escapan en la esfera del Derecho de modo que así, bajo este errado supuesto, lo antijurídico sí era también ajurídico" (46).

(44) *Teoría de la Verdad...*, p. 114.

(45) *La Teoría Egológica...*, pp. 319-20.

(46) *Id.*, p. 300.

Por otra parte, afirma Cossio: “La competencia del Estado es, en principio, ilimitada; esto lo sabe bien hoy todo jurista científico, pues sólo con vicio iunaturalista puede creerse que, por naturaleza, no pueda corresponder al Estado alguna clase de regulación jurídica de la conducta” (47).

Cossio renuncia a toda visión teleológica del Derecho, sin advertir su necesidad para resolver—así, respecto de su categoría, cuanto de su valor jerárquico—conflictos entre derechos subjetivos. Se deja así al capricho, la arbitrariedad o la conveniencia circunstancial de la autoridad la resolución del conflicto, ya que no puede acogerse a un fin objetivo y permanente, no sólo por la negación de la entidad objetiva de los valores, sino también por la separación aducida entre Moral y Derecho.

Sorprende la opinión de Carlos Cossio cuando trata de exponer el iusnaturalismo. No es muy fiel su exposición. Su lectura ofrece la impresión que nos producen ciertos autores que para refutar una posición doctrinal se la forjan a su manera para darse el gusto de rebatirla. Esta actitud no es crítica, cuando lo que, en definitiva, importa al saber humano es la verdad.

Citemos un botón de muestra: el juicio que a Cossio merece el concepto de “bien común” en Santo Tomás de Aquino. He aquí sus propias palabras: “Pero el concepto de bien común en Santo Tomás es un nido de equívocos; así, existe perplejidad en saber si el bien común es el de la comunidad en cuanto todo, o lo común a sus miembros individuales; para no referirnos a aquella identificación de bien común con la beatitud, que hace explícitamente Santo Tomás de Aquino (*Tratado de la Ley*), tan al margen del Derecho positivo, y por eso mismo, tan inutilizables para el enfoque científico del Derecho o aquella otra en que el filósofo medieval nos habla del bien común de la naturaleza, tan al margen de la concepción científica de la Naturaleza con su mecanicismo causal y su neutralidad para los valores. Pero aún depurada de sus exuberancias en un sentido unívoco, la locución “bien común” parece más propia de la Política que del Derecho” (48).

Concorde con la doctrina sobre las fuentes del Derecho la Teoría encuentra un argumento más contra el Derecho Natural, al afirmar que la pretensión del iusnaturalismo de considerar al Derecho Natural como

(47) *Teoría de la conducta*, n.º 28. *La Valoración...*, p. 82, especialmente la nota 13.

(48) *La Teoría Ecológica...*, p. 400.

fuerza del Derecho positivo quedó concluida desde la época de Savigny; no obstante—declara Cossio—, “la revisión de la tesis iusnaturalista resulta inexcusable para la Egología.” El parte de los argumentos críticos formulados hasta ahora contra el Derecho Natural. Por eso afirma: “La crítica al Derecho Natural ha sido implacable y sostenida. Con argumentos eficaces, aunque ordinariamente discursivos, se han descubierto las ideologías políticas que cobijaba y se han señalado sus insuficiencias e incongruencias teóricas, entre las cuales no es la menor el pecado de hipóstasis que constantemente comete..., sobre todo ha sido eficaz la crítica inmanente de Kelsen, al mostrar que el Derecho Natural no puede mantenerse en su propia idea, pues está condenado a positivizarse a medida que descendemos hacia las normas individuales de la pirámide jurídica” (49). Este argumento es válido—afirma Cossio—no ya para la llamada Escuela del Derecho Natural (ss. xvii y xviii), sí que también para la Escolástica.

El profesor argentino confiesa “no sabe con suficiente razón qué sea el Derecho Natural, pues ni éste puede confundirse con las opiniones de un Santo Tomás de Aquino o un Locke, ni las instituciones, como bienes, resultan siempre contingentes respecto de la idea de lo fundamental. Es que, en rigor, con este enfoque definitorio, al prenderlo de ciertos contenidos axiológicos que se juzgan valiosos, sólo se está sobre la valoración jurídica, y por eso, lo único que realmente se verifica es lo que ella suministra”. “De aquí resulta claro—prosigue—que cuando se niega el Derecho Natural no se pretende negar un dato axiológico. Semejante negación sería una insensatez...” “Mas no por esto la Teoría Egológica se siente iusnaturalista; sólo viene a decir que el Derecho positivo es connatural al hombre por esencia” (50).

Aun contando con esos datos axiológicos—sigue discurrendo Cossio—no se puede definir el Derecho Natural, pues “resulta decisivo el hecho de que sobre cualesquiera de esos contenidos axiológicos que se juzgan valiosos, aun respecto de los más importantes, pueden coincidir en la valoración las filosofías más heterogéneas, aportando diversos fundamentos. El caso de Kant y de Spencer es clásico”. “Ante la pluralidad posible de fundamentación, el iusnaturalista tendría que probar que su fundamentación es la verdadera; con lo cual se destacan, otra vez, que el ámbito definitorio del Derecho Natural está en el fundamento del problema” (51).

(49) *Teoría de la Verdad...*, p. 151.

(50) *Id.*, p. 153.

(51) *Id.*, p. 154.

Otro argumento que ofrece la Escuela Ecológica contra el Derecho Natural se basa en el principio "haz bien y evita el mal" que Cossio califica de tautología, ya que hacer el bien equivale al principio "haz lo que deba hacerse" y es precisamente el determinar este deber lo que ha de hacer el jurista. "Que sea una verdad de razón (haz el bien y evita el mal) es innegable, porque se trata de un juicio analítico; pero que se trate de un principio de Derecho Natural sólo se puede afirmar por ligereza." "Precisamente el problema está en saber qué es lo que debe hacerse; y esto no lo puede resolver aquella enunciación, debido a la circunstancia de que en sí misma es una tautología." "¿Cómo fundamentar eso que debe hacerse, aun estando de acuerdo en lo que debe hacerse?" "Se ve, pues, que el Derecho Natural ya es una interpretación de aquellas verdades analíticas innegables; pero de ninguna manera se puede decir que semejantes verdades sean principios de Derecho Natural, que, por eso mismo, estuvieran comprobando su existencia." "Y como en las construcciones iusnaturalistas se nos remite a un punto metafísico, vale decir, fuera de la experiencia posible, faltará por principio, la intuición originaria de la existencia fundante que habría de suministrar el fundamento... Ello requeriría que el contenido valioso inconmovible fuera también empírico, para tener constancia de su existencia. Pero si es empírico, ya no puede ser inconmovible" (52). Es evidente que aquí Cossio confunde la inmutabilidad del principio de Derecho Natural en su esencia, con la movilidad que puede ofrecer en la práctica jurídica sus concreciones. Ser inmutable no es ser inamovible. Como no advierte que la perennidad de una esencia pueda adoptar distintas concreciones en la realidad jurídica y que por conocimiento empírico de ésta pueda ser captada aquella esencia única.

Prosigo con los argumentos que presenta la Escuela Ecológica contra el Derecho Natural. Se da como tesis tomista o agustiniana (sic) el que una Ley que no sea justa no es verdadera Ley, para advertir de inmediato que la doctrina escolástica sobre el Derecho carece de Ontología jurídica. "En efecto, este iusnaturalismo cae víctima de la confusión entre lo ajurídico y lo antijurídico... Cuando se nos dice que lo injusto, como negación del Derecho, no es Derecho, este iusnaturalismo

(52) *Teoría de la Verdad...*, p. 156.

"Por eso—continúa—el iusnaturalismo pretende remitirse a un contenido metafísico. Y el error de fundamento con que recíprocamente califican sus discrepancias acerca del contenido valioso originario, sólo traduce, en las diferentes construcciones iusnaturalistas, esta desubicada persecución de un fundamento de existencia." Ob. cit., p. 156.

no hace una cuestión de palabras; es decir, no entiende por ello que lo injusto, como algo desvalioso, sería algo antijurídico en el sentido moderno, y por ello precisamente, acreditaría un ser jurídico. Esta elaboración es incompatible con el tomismo... Para el tomismo el Derecho injusto, por haber perdido su ser, es algo ajurídico, algo que está por fuera de nuestra región óptica. No es aquello que, conservando su ser jurídico, tiene simplemente un signo desvalioso, con lo cual, con este alcance, podría ser calificado de antijurídico." "En vez de esto, el iusnaturalismo escolástico nos habla de la Justicia como el ser del Derecho, sobre la base un razonamiento: porque siendo obra de Dios, no cabe atribuir a Dios el ser de lo desvalioso. En esto no sólo hay el trasfondo problemático de las premisas metafísicas, sino la contracción por razonamiento de la región óptica del Derecho. Dejando aparte el problema metafísico aquí implicado, lo segundo, fenomenológicamente, es una falsificación de la ontología jurídica, porque para hacer ontología jurídica hay que actuar directamente sobre los datos, mediante una abstracción ideatoria. No se puede hacer mediante un razonamiento, por más ajustado que fuere" (53). Sin perjuicio de recoger este argumento en mi crítica posterior, interesa llamar la atención del lector sobre la evidente involucración de norma y conducta por un lado, y por otro, la involucración de los planos ontológico y axiológico.

En su peculiar interpretación del iusnaturalismo, observa Cossio que el fenómeno jurídico no puede ser tratado con el método propio de los objetos culturales, porque el cambio de signo axiológico comparte en él la pérdida de su ser jurídico. "En resumen: el iusnaturalismo tomista no puede acomodarse, como explicación, a la experiencia jurídica, porque no emerge de una ontología jurídica. Su tesis construida de que el Derecho injusto no es Derecho, lo divorcia de la experiencia, cada vez que la experiencia nos presenta un entuerto. Y es inútil fabricar una sarta de conceptos artificiales para cubrir este vacío, porque los conceptos quedan en el aire, si no hay una realidad que con ellos se corresponda. Los conceptos sólo valen como meros pensamientos por la coherencia con que se complementen; pero para valer como conocimiento están necesitados de la intuición que proviene de la experiencia" (54).

Así, pues, el antiiusnaturalismo de la Escuela Egológica se basa en los principios doctrinales expuestos con anterioridad. La relación con éstos—como he advertido en algunos momentos—ofrecen innegable ri-

(53) *Teoría de la Verdad...*, p. 157.

(54) *Id.*, p. 159.

gurosidad lógica. Pero también es verdad, como se deduce por la simple lectura de los textos citados, que sus argumentos contrarios al Derecho Natural adolecen del defecto de no conocer el iusnaturalismo en general y particularmente de la doctrina escolástica, a la que hace afirmar lo que no ha afirmado nunca. Por eso, antes de entrar a examinar tales argumentaciones, resulta preciso rectificar la opinión de Cossio.

Rectificación a la interpretación egológica del iusnaturalismo.

Es cierto que la noción de Derecho Natural no puede confundirse ni con una posición doctrinal determinada, ni menos con la opinión de ningún autor, por grande que sea su autoridad intelectual. Pero si de lo que se trata es de enjuiciar su pensamiento, forzoso es no leerles de prisa y con prejuicio, sino intentar comprender ese pensamiento antes de formular nuestro juicio. Como ha dicho el maestro Corts Grau, "en Filosofía, propiamente no cabe hablar de pasado". "Y lo que importa es revivir en nuestra conciencia las distintas actitudes espirituales, y luego ir injertando en nuestro propio espíritu cuanto aún vive y vibra de ese pasado filosófico" (55).

Bien está intentar una Filosofía del Derecho moderna que sea consciente de la temática actual, pero no hasta el punto de ignorar el pasado filosófico, sobre todo en lo que aún vive y vibra. Más aún, un jurista de estirpe hispana no sólo debe conocer la doctrina de nuestros antepasados inserta en el desenvolvimiento cultural común a los pueblos de nuestra estirpe, sino constatar esos datos axiológicos que tan interesantes resultan para Cassio, a través de la legislación y la práctica jurídica que nos son comunes. Esta ausencia en las obras del profesor argentino resulta extraña. Y sorprende que cite de pasada a Francisco Suárez, gloria común de los pueblos hispánicos, sin conocerle directamente y haciéndole afirmar o confundir lo que nunca afirmó o confundió. Por ejemplo, que Suárez no distingue el Derecho de la Moral (56); o cuando le tacha de casuista a propósito del precepto "no matarás".

Esa falta de conocimiento directo se advierte asimismo a propósito

(55) *Filosofía del Derecho*. Ed. Escorial. 1942. Introducción. IV, p. 9.

(56) He aquí sólo un ejemplo: "La potestad legislativa—afirma SUÁREZ—se ordena solamente a la paz (social) y la honestidad exterior de la comunidad humana (política), a la cual nada se ordenan los actos que se consuman puramente en el interior." *De Legibus...*, libro III, cap. XIII, 3. Trad. esp. Ed. Reus, p. 166. Véase también el cap. XII, 7, del mismo libro, cuando relaciona el Derecho positivo con las virtudes morales naturales.

de Santo Tomás de Aquino. Sólo así puede explicarse la ausencia de un verdadero espíritu crítico hacia la doctrina de éste. Prueba mi afirmación el que la única obra citada sea *La Ley*, de Fernández Albar (57). Con todo, una lectura más detenida de esta misma obra permite observar en las páginas 20-22 que, cuando Santo Tomás indica que la ley positiva se ordena siempre al bien común—como se expresa en su famosa definición: “Quaedam rationis ordinatio ad bonum comune, ab eo qui curam communitatis, habet promulgata”—, la expresión se entiende como fin de la comunidad política y como tarea de todos sus miembros, lo que una vez conseguido, reporta un bien a todos ellos. Es claro que no puede interpretarse como un sumando de los bienes propios de los ciudadanos. Ciertamente, que la expresión “bien común” ofrece un indudable aspecto político—tanto, como político es el fin del Estado de promulgar y mantener el Derecho positivo—; pero también es cierto que tal expresión es elemento esencial de toda comunidad, aunque no sea política. Y es esencial, cualquiera que sea su extensión. Por eso Juan XXIII ha podido referirse no ha mucho al “bien común universal”.

Discernir la aplicación de un principio jurídico—aunque tenga su raíz en un precepto moral, lo que importa es su carácter jurídico—no es caer en el casuismo, como afirma Cossio de Suárez, sino basar justa y equitativamente esa aplicación a la práctica jurídica. El discernimiento es necesario en la Ciencia del Derecho. Por ejemplo, no puede discutirse la validez del principio jurídico, según el cual, en el contrato de depósito el depositario debe devolver la cosa depositada al depositante. Si se admite el carácter formal y apodíctico del principio, no se comprende la excepción—ya conocida en el Derecho romano—de suspender la obligación del depositario cuando éste ha realizado gastos necesarios y no han sido satisfechos. Lo propio cabe decir del principio jurídico que prohíbe matar. En otro caso, ni la legítima defensa, ni la pena de muerte podrían ser instituciones jurídicas contenidas y reguladas en el Derecho positivo.

La Escolástica no ha sostenido que la sanción no sea esencial al Derecho positivo. Precisamente, una de las razones que aduce para resaltar la necesidad de éste es la posible ineficacia de la norma natural. Esta constriñe a una conducta determinada sólo en conciencia. Para que sea eficaz se requiere que la norma natural sea recogida y concre-

(57) Colección Labor, 1936. En las pp. 20-22 puede leerse claramente cómo al explicar SANTO TOMÁS su famosa definición de ley positiva, el bien común se toma como fin esencial de la comunidad política.

tada con arreglo a las circunstancias en una norma positiva, que junto con los medios disponibles por la autoridad garanticen la eficacia de la norma. Entonces es cuando juegan su papel la coacción y la sanción impuestas por la autoridad. Cabe que sin una y sin la otra se cumplan los preceptos positivos; pero cabe que no se cumplan, en cuyo caso son necesarios la coacción y la sanción. La experiencia nos enseña que muchas veces basta la confianza para el cumplimiento de las normas jurídico-positivas. Bastaría tener presente este dato para comprender que no es de esencia el empleo de la "vis phisica" para la eficacia del ordenamiento jurídico positivo. Ahora bien, en todo caso influye sobre esa eficacia la posible aplicación. De ahí que la Escolástica haya afirmado que es de esencia a la norma jurídica positiva la coactividad, pero no la coacción. ¿Y qué diremos de aquella parte del Derecho a la que difícilmente es aplicable la coacción como en el Derecho de Familia? ¿Puede lograrse que la mujer casada—contra su voluntad—cumpla por coacción su deber de convivir con el marido? Y sin embargo, es norma contenida en los Códigos Civiles.

En cambio, la sanción casi resulta de esencia a la vida de una comunidad como medio al servicio de la autoridad para garantizar la salvaguardia del ordenamiento jurídico. No es necesaria en los casos de normal observancia del mismo, pero sí cuando ese ordenamiento se perturba. La sanción es el medio necesario para restaurar el orden perturbado. Afecta, por tanto, no a la estructura y vigencia de la norma positiva, sino sólo a la eficacia. La Escolástica no sólo estudió el papel de la sanción con el nombre de "pena", sino que analizó los efectos de la misma. Entre los neoescolásticos españoles destaca en este sentido Alfonso de Castro (58) al señalar como fines de la pena la expiación del delito (entuerto como dice Cossio), la corrección del culpable y la intimidación de los demás.

El iusnaturalismo no puede confundirse con ideologías políticas de ninguna clase, porque está por encima de ellas. Lo cual no quiere decir que en ocasiones históricas no se haya visto mezclado con ellas. Ya he dicho antes que el bien común es elemento esencial a toda comunidad sea o no política, pertenezca al plano público o privado. Mas es cierto que cuando nos situamos en el plano público la expresión adquiere un insoslayable sentido político. Conviene, no obstante, puntualizar que lo esencialmente político no es lo accidentalmente político. Hay una serie de elementos que son esenciales al Estado: Poder, pueblo, territorio,

(58) *De potestate legis penalis*. Salamanca, 1550.

finés, órganos, diferenciación de funciones, Derecho Fundamental y Ordinario, Administración, Servicios públicos, etc. Con ellos ha de contar cualquier régimen político y cualquier programa de gobierno. En este sentido el bien común se traduce en el conjunto de condiciones que posibilitan el orden justo de la convivencia política. Esta noción esencial ha de concretarse en cada Estado a impulsos de la ideología política dominante. Cualquier ideología será aceptable si respeta aquellas esencias y los derechos naturales del hombre. Esto significa una limitación para el gobernante, a la vez que una garantía para los ciudadanos contra la posible arbitrariedad de la autoridad gobernante. El iusnaturalismo niega que el Estado lo pueda todo, no porque no piense en la posibilidad contraria, como afirma Cossio, sino porque al faltar el gobernante a sus propios fines, decae de su autoridad en orden a su justificación. Precisamente esta idea es la que ha llevado al campo iusnaturalista a ilustres maestros contemporáneos desde posiciones doctrinales diversas (59). Y es ella la que ha acentuado la actualidad y el vigor del iusnaturalismo contemporáneo.

Tampoco puede confundirse el Derecho Natural con ideologías filosóficas determinadas, ni menos con ideologías religiosas positivas. Sobre esto último insistía George Renard, el creador de la doctrina del Derecho Natural de contenido progresivo, no hace muchos años al negar en la norma natural toda confesionalidad religiosa (60). El que el Cristianismo haya acogido la tradición greco-romana e intentado fundamentarla en sus dogmas, nada obsta a lo que es propiamente humano. El Cristianismo ha intentado elevar el Derecho Natural a un plano superior a nuestra naturaleza, de raigambre espiritual y religioso, mediante un proceso semejante al del concepto del hombre, que sin dejar

(59) El caso de GUSTAVO RADBRUCH es bien significativo. Véase: *Die Natur der Sache als juristischen Denkform*, en *Festschrift für Rudolf Laun*. Hamburg, 1948. *Vorschule der Rechtsphilosophie*. Heildelberg, 1947.

MAIHOFER le cita a este respecto cuando aduce la opinión de RADBRUCH de que la renovación del Derecho ha de venir de su inspiración en la tradición cristiana del Derecho Natural. Véase: *El Derecho Natural como Derecho existencial*. Anuario de Filosofía del Derecho. Madrid, 1962, pp. 9-34.

(60) *Theorie de l'institution*. Ed. Sirey. 1929. Su teoría cobra vuelo metafísico y teológico en *La philosophie de l'institution*. Ed. Sirey. 1939. En esta segunda parte la metafísica de RENARD se fundamenta a través del método analógico en un estudio del ser del bien común, aprovechando la idea tomista del todo y sus partes. COSSIO no le ha comprendido y de ahí estas palabras críticas: "Con la *Philosophie de l'institution*, de RENARD, la desorbitación científica llega a un grado de verbalismo teológico increíble." *Teoría de la Verdad...*, p. 55, nota 38.

de ser lo que es por naturaleza, intenta elevar su vida a una mayor perfección, mediante la vida sobrenatural. Y así como el ser natural no obsta a esta vida sobrenatural, así la fundamentación del Derecho Natural es un orden superior no se opone a su concepto estricto. Tal es la posición de la Escolástica.

Evidentemente, para llegar a comprender qué sea el Derecho Natural, es *conditio sine qua non* referirse a la teleología humana, que es negada por la Escuela Ecológica. Y como de esa teleología penden los valores humanos, así en su recta interpretación, cuanto en su jerarquía, al prescindir de esa teleología, se niega una exigencia objetiva y absoluta, para plegarse a lo circunstancial y en definitiva a un relativismo cultural, que es el caso de Cossio.

No cabe duda de que el primer principio del Derecho Natural es "haz el bien y evita el mal". ¿Es una tautología como piensa Cossio? ¿Equivale el principio a "haz lo que debe hacerse"? Una posición meramente formal sobre la existencia humana podrá contestar afirmativamente, como lo hace el profesor argentino. Una posición que enfoque la existencia humana no sólo en lo formal, sino también en su contenido, tendrá que contestar negativamente, pues lo que importa a nuestra existencia, cualquiera que sea el ángulo desde la cual se la mire, es la idea del bien común, íntimamente enlazada a la del fin propio de la existencia humana. Lo contrario a esa idea objetiva de bien-fin será el mal. Evitar una conducta contraria al bien-fin es la segunda parte del principio, incluido la omisión del bien, cuando éste debe y puede hacerse. Por eso, tal vez fuera más acertado formular el primer principio del Derecho Natural así: "Haz el bien siempre que puedas, debiéndolo o no." El precepto gira, pues, alrededor de la idea del bien, la más esencial al pensamiento de Platón, la idea que cualifica lo más excelso que puede darse en el hombre según Kant, la idea que fundamenta toda conducta ética en el hombre.

¿Es oscuro y difícil el camino que nos conduce a conocer qué sea el bien? No más difícil que cualquier otra idea aprehendida por el conocimiento y que incorporamos a nuestro saber. Pero hay algo que facilita ese conocimiento, al menos en su noción más primaria. En efecto, todo ser humano constata esa noción a través de su conciencia. La Escolástica lo advirtió a través de su sutil distinción entre entendimiento especulativo y entendimiento práctico y mediante el concepto de *sindéresis*, como potencia afectiva, en cuanto naturalmente habilitada por el bien y que a éste tiende como inclinación amorosa de nues-

tro espíritu, según la Escuela franciscana (61). Pues bien, como decía Santo Tomás, “in synderesis sunt universalia pricipia juris naturalis. Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis” (62). “Synderesis—proseguía el Aquinatese—dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamur inventa” (63).

Obrar el bien—proclamó la Escolástica—es “veritatem agere”. Lo cual supone el conocimiento previo de la verdad. “Veritas est quod est.” No es mi verdad, sino la verdad ontológica, la verdad de las cosas tal cual ellas son. “Veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animi, sed existentiam rerum.” “Non quid tu velis quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.” Clara alusión a la necesidad del conocimiento objetivo del ser, y juiciosa advertencia contra todo tipo de subjetivismo gnoseológico.

Como decía San Agustín, el mal es sólo ausencia del bien. Así, pues, basta intelectualmente comprender qué sea el bien, para estar en posesión de la verdad y en disposición de obrar el bien. Así no es difícil comprender el primer principio del Derecho Natural.

El iusnaturalismo también basa su axiología en lo ontológico, contra lo que cree Cossio. Se advierte así tras lo dicho. Sea, pues, primero conocer el intrínseco ser del hombre, esto es, su naturaleza y sus propios fines, para luego interpretar los valores en estrecha correspondencia con éstos y con aquélla. De lo contrario, el existir del hombre queda a merced de sus ciegos impulsos o a la deriva de las circunstancias que lo rodean, aunque se quiera disimular con empaque mediante la locución “razón vital”.

El hombre es ser teleológico. “Todo cuanto se contiene bajo los cielos—decía Francisco Vitoria— existe para algún fin, y en este fin estriba la razón de su ser, y su sentido, y desde ese ángulo hay que estudiar las cosas comunes” (64). A la teleología como nota esencial de nuestro ser se refería Nietzsche cuando conceptuaba al hombre como “animal capaz de prometer” (65). Ni tiene sentido la libertad humana si no

(61) SAN BUENAVENTURA: *Comentarios a las Sentencias*, 39, 2. Le cita NOLKENS-MAIER en *Ethische Grundfragen bei Bonaventura*. Leipzig, 1932, tomo V.

(62) *Suma Teológica*, 1.^a, 2.^a, q. 13, 22 y 77.

(63) *Id.*, q. 64, art. 3.^o.

(64) *De potestate civile*, 2.

(65) Citado por JASPERS en *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, en *Die Wandlung*. Agosto 1949.

encuadramos nuestro ser en la coordenada de la finalidad, en el mundo del "Wollen", como decía Stammler. Si la voluntad de decisión caracteriza nuestro existir, es obvio que ella requiere de un criterio rector y ninguno mejor que el fin o conjunto de fines propios de nuestro ser.

Alcanzar ese conjunto de fines a los cuales el hombre es por naturaleza llamado, significa tanto como alcanzar, desde el punto de vista de su ser, una perfección que no tenía, lo que constituye por sí un bien. De ahí estas palabras de la Escolástica: "Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis." "Bonum est perfectivum." Pues por esto al bien propio de un ser dotado de razón y libertad se le llama "bien honesto" o "bien moral". Procurarlo para sí y para los semejantes es nuestro primer deber natural. No se trata, pues, de una tautología.

Por otra parte, decir "haz el bien" no es expresar un juicio analítico. Por éste entendía Kant el juicio afirmativo cuyo predicado pertenece al sujeto como contenido en él. La misma posibilidad de obrar el bien o el mal impide aplicar el concepto al anunciado juicio. Si no existe, pues, identidad entre sujeto y predicado es erróneo clasificar tal juicio como analítico, cual lo sería, por ejemplo, enunciar "todo hombre es animal". Siguiendo a Kant tendríamos que calificar el "haz el bien" como un juicio sintético a priori. Y ya sabemos que sólo sobre esta clase de juicios fundaba el conocimiento el filósofo de Königsberg. La Escolástica llamaba a los juicios analíticos "per se notae ex terminis", y a su percepción se la denominaba "intelligentia" o "intellectus" para diferenciarla de la razón, en cuanto ésta versa sobre los conocimientos por vía discursiva (66).

En definitiva, no se puede afirmar de la Escolástica y de su concepción iusnaturalista que carezca de Ontología. Se ha advertido que la noción de bien fundamenta el concepto del Derecho Natural. ¿Será necesario recordar que también para la Escolástica el bien es uno de los trascendentales del ser? En lo que no yerra la Escuela Ecológica es en afirmar que la concepción iusnaturalista de la Escolástica se funda en una metafísica trascendente, desde la cual enfoca el ser del Derecho. De ahí su afirmación—que no recoge exactamente Cossio—de que un Derecho injusto (se entiende el positivo, porque el natural "per se" es siempre justo) no es "verdadero" Derecho, aludiendo a otro trascendental término ontológico: la verdad. De este punto concreto me ocuparé a continuación, al formular la crítica a los argumentos contra el Derecho Natural, así como de otros puntos no abordados hasta ahora.

(66) JAIME BALMES en *Filosofía Fundamental*. I. Cap. XXIX, p. 184 y s.

Crítica del antiiusnaturalismo egológico.

Seguiré el propio orden de la doctrina egológica. No yerra ésta al colificar el iusnaturalismo como teleológico. Se han expuesto las razones de esta teleología. Es algo que Kelsen tampoco ha comprendido en su doctrina al establecer la división entre el ser y el deber ser. De ahí su conocido argumento de que la naturaleza no origina el Derecho. Adaptándonos a la técnica kelseniana, tendríamos que decir que el Derecho Natural es deber ser adecuado a la teleología del ser humano.

No se puede separar tajantemente el mundo del ser y el del deber ser, porque la norma jurídica, sobre significar indudablemente un deber ser, tiene un ser también, aunque Kelsen lo exprese tan sólo a través de un aspecto: el de su estructura lógica. Ese ser posee otros aspectos y un estudio del mismo no acaba en su consideración estructural lógica. Como tampoco acaba en apreciar su teleología desde un punto de vista meramente formal como hiciera Stammler, a propósito de su Derecho Natural de contenido variable. Es precisamente este contenido lo que puede proporcionarnos lo más característico del ser del Derecho Natural. Al responder a los fines intrínsecos del ser humano participa de los mismos caracteres de éstos, es decir, inmutabilidad, objetividad, universalidad. Como seres humanos es evidente que todos somos iguales en esencia; pero no menos evidente es que esa igual esencia natural se resuelve, se concreta y se realiza en el tiempo de modo diverso. Tan es así, que quienes como Dilthey y Ortega y Gasset han apreciado excesivamente esta última realidad, han calificado al hombre como ser esencialmente histórico. De ahí la definición de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia." Sólo que no somos puramente historia: en nuestro respectivo yo encontramos la esencia de un ser que es idéntico al de mis semejantes contemporáneos o al de los tiempos pasados. Lo apreciamos así cuando leemos cualquier obra de raigambre humana del pasado, por ejemplo, las Epístolas de nuestro Séneca. La conclusión es obvia: no somos sólo historia, también ser, también naturaleza. La Historia incide sobre ésta diversificándola en el modo de su existencia. Lo mismo sucede con el Derecho que, ciertamente, como piensa Cossio, es un modo insoslayable de nuestro existir. Mas, por eso mismo, el Derecho Natural se constata diversificado en el modo, a través de los distintos sistemas jurídicos positivos, vigentes o históricos.

Esto no lo ha comprendido la Escuela Egológica al concebir—aunque se diga no saber su concepto—al Derecho Natural como una vaga y vaporosa idealidad, carente de toda realidad empírica. "Si podemos re-

conocer como jurídicas—decía Del Vecchio—instituciones diversas y comprender el Derecho mismo como vario y mutable, nos fundamos implícitamente sobre una noción constante del Derecho; pues lo múltiple supone la unidad. No podríamos hablar de evolución jurídica, sino refiriéndonos a una cierta continuidad, a alguna cosa que permita seguir el hilo de esta evolución y recoger en una categoría única los fenómenos jurídicos sucesivos” (67). Estas palabras equivalen a las que ya pronunciara Platón en la antigüedad: “Si no hay un Derecho absoluto, no hay Derecho alguno.”

“Sería absurdo—decía Geny a principios de nuestro siglo—esperar un orden que surgiera espontáneamente de la vida social. Esta, que se desenvuelve a virtud de los esfuerzos de los hombres, tiene necesidad para guiarlos de una dirección, al margen y por encima de sus inteligencias y voluntades falibles. La idea de la Ley Natural, aquí de la naturaleza moral del hombre, se impone en el orden jurídico y moral, como se impone en el orden físico.” Es sabido cómo llega Geny a demostrar el Derecho Natural a través de las cuatro categorías de datos (“le donée”) observados en la vida social y jurídica y sistematizados a través de la técnica doctrinal (“le construit”) (67).

Este mismo pensamiento con vuelo metafísico memorable fue expuesto por George Renard en la segunda década del presente siglo. “El sentido de justicia—decía—es universal en el tiempo y en el espacio.” “La fórmula será eterna, pero el contenido variará con los siglos, las latitudes y las civilizaciones.” Por eso definió el Derecho Natural como la Justicia absoluta fundida en el metal de todas las civilizaciones, y por eso comparólo al sistema vascular en las plantas que, vivificándolas con una misma savia, da lugar a ramas y hojas diversas. Y así como en éstas debe estudiarse la característica de aquélla, así es en los diversos sistemas de Derecho Positivo, vigentes o históricos, donde hay que constatar el Derecho Natural.

El problema de la conciliación de lo absoluto e inmutable con lo relativo y mutable, la posibilidad de mantener la esencia del principio natural concretándola variamente según las circunstancias, e incluso el llegar a suspender el principio sin mengua para su validez, fue visto claramente por Francisco Suárez, con su distinción sobre los modos de variar: “intrínseca” y “extrínseca”. “En la ley positiva—decía—ocurre mudanza del primer modo, porque puede ser abolida; mas no en la ley

(67) *Science et technique en droit privé positive*. París, 1932, pp. 42-43, 55-56, 97-99, 162-63.

natural, que sólo puede ser cambiada del otro modo, por mudanza de la materia, de suerte que la acción es sustraída de la obligación de la ley natural, no porque sea abolida o disminuida esta ley, ya que siempre constriñe por igual, sino porque se muda la materia misma de la ley" (68). Es decir, la teleología objetiva a la que responde la norma natural se proyecta siempre válidamente sobre la vida jurídica práctica, inspirando el deber ser de la norma positiva, atemperando su vigencia a las mismas circunstancias de ésta en el modo y en la mutación, pero sin perder nunca su validez. ¿Se puede por esto calificar a Suárez de casuista?

Al inspirar la norma positiva, pública o privada, el Derecho Natural limita las facultades del legislador, de manera que en él encontrará el jurista no sólo la fuente última de toda norma positiva, sino el fundamento de su más sana crítica de la legislación vigente y los alientos más firmes para aspirar a renovar una legislación que falla en su eficiencia, concordemente con las circunstancias de su época. Fundar la autoridad de la norma jurídico-positiva sólo en el Estado, supone justificar posibles arbitrariedades legales, aunque sean irreprochables desde el punto de vista formal; y supone la posibilidad de desafueros a impulsos del capricho del órgano legislativo, o a remolque de vientos políticos momentáneos. Es por esta razón que Gaston Richard ha conceptualizado el Derecho Natural en nuestros días como "la autoridad de la conciencia humana sobre el Poder legislativo" (69). Precisamente, la relación entre persona y Derecho, Derecho y Libertad, Derecho y limitación del Poder político nos lleva a la idea del Derecho Natural, en opinión de Alesandro (70).

Es en el orden de las declaraciones más generales y de principio —declara Peter Schneider—donde el Derecho Natural ha tenido y tiene sus mejores posibilidades; y el ámbito en el que de una manera más clara ejerce su influencia es en el de las relaciones entre persona y Estado (71).

Afirmar lo contrario es naturalismo en la concepción del Estado,

(68) *De las leyes...* Ed. Reus. Cap. II, pp. 13-17.

(69) *Droit naturelle et philosophie des valeurs*, en *Archives de Philosophie du droit*, 1934, p. 23.

(70) *Ricerca in tema di esperienza giurídica*. Milano, 1957. GIOVANNI AMBROSETTI: *La storia del diritto naturale nella storia dell'Occidente*, en *Jus*. 1963. Fascículos III-IV, pp. 318-38.

(71) *El naturalismo en la teoría del Estado*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*. 1957, pp. 167-70.

tendencia denunciada modernamente por Von Hippel con estas palabras: "Por cuanto el naturalismo en última consecuencia quiera el mal y pasa por el bien, se hace enemigo en sí, el representante de objetivos y morales contenidos de sentido, al que vale exterminar con todos los medios de que sean dueños la astucia y el poder". Por ello aboga por una nueva teoría del Estado que "tome como punto de partida la libertad moral del hombre y un necesario y objetivo orden del mundo, conduciendo así el mecanismo del poder político hacia el orden de la comunidad inteligente, y considerando al Derecho, no como un hecho solo, sino como una idea objetiva y justa que se realiza en el medio social y político" (71). ¡Cuán lejos este pensamiento de la competencia ilimitada del Estado que proclama Cossío!

Examinemos ahora el pretendido pecado de hipóstesis, es decir, que el Derecho Natural esté condenado a positivizarse. En este punto la Escuela Ecológica, sobre repetir el argumento de Kelsen, flota en su argumentación la idea expuesta ya en el pasado siglo por Bergbohm, cuando afirmaba que no tiene ningún sentido hacer confirmar y sancionar el Derecho Natural por el Positivo, "pues lo que ya es Derecho —decía, no necesita de ninguna ulterior confirmación o sanción", y por otra parte, no pueden ser concebidas dos clases de Derecho al mismo tiempo y juntamente, porque, o existe uno y es suficiente, o si no lo es, basta con el otro. Y añadía: "Toda representación de un Derecho, llámese como se quiera, fuera del Positivo, está desprovista de todo contenido objetivo, fijo y determinado, formada necesaria y exclusivamente por opiniones filosóficas y creencias morales, deseos prácticos y especialmente políticos que, en el mejor de los casos, pudieran llegar a ser Derecho en el futuro" (72). La argumentación es paralela a la de la Escuela Ecológica. ¿Es esto una revisión de la tesis iusnaturalista?

Se ha expuesto por qué el Derecho Natural es, existe y es válido objetiva e independientemente del Derecho Positivo, al cual inspira y legitima. ¿Por qué ha de positivizarse? Lo expresaba a comienzos de este siglo Cathrein: "Si la ley natural fuese suficiente para todos los hombres y en todas las situaciones, no habría razón alguna para considerar

(72) *Filosofía del Derecho*. Ed. Reus. 1940, pp. 244 y ss. Traducción de la edición alemana *Recht, Naturrecht und positivesrecht*. Friburgo, 1909.

Natura e necessità del diritto positivo secondo Santo Tommaso, de REGINALDO PIZZORINI, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1961, pp. 642-67. El autor estudia las razones dadas por el Aquinatense en orden a la necesidad de concretar el Derecho Natural en el Derecho positivo.

como necesarias las leyes positivas. Pero aquella ley no es suficiente por una triple razón: 1) Es necesario se declare autoritariamente las conclusiones más remotas de los principios universales, según exigencia de las circunstancias, ya por conclusión lógica, ya por determinación próxima. 2) No es posible deducirlo todo por sencilla conclusión de la ley moral natural, porque muchas exigencias morales las contiene tan solo en general y en caracteres indeterminados y deben ser determinados de manera próxima. 3) Los mandatos de la ley natural están provistos, en la vida temporal, de sanción insuficiente y el orden social requiere de eficaz sanción, a lo cual contribuye el Derecho positivo con su coactividad potencial. Ya lo decía Spinoza: "terret vulgus, nisi metuat".

A estas razones débese añadir otra, derivada de la misma esencia del bien común. Siendo éste el orden justo de la convivencia, no cabe imaginar siquiera la vida del Estado sin partir de la noción de convivencia política; pero como ésta ha de basarse en un Derecho Fundamental que se proyecta sobre todo el Derecho positivo—así público como privado— de la comunidad, es obvio que las directrices del bien de ésta han de contenerse de modo concreto en el Derecho Fundamental a tenor del grado de madurez de la misma Comunidad política y de las peculiares circunstancias en que se desenvuelva. Por donde, también a través de la noción de bien común, adviértese la necesidad de concretar el Derecho Natural en el Derecho Positivo, dada la conexión entre aquél y la noción de bien común, como ya se ha expuesto. Entendido así, como ha dicho Maritain, el bien común se nos aparece como "la faz política de la Justicia".

Por supuesto que para admitirlo así es necesario contar con la necesaria vinculación entre la Política y el Derecho, superando recelos de juristas y políticos; los primeros viendo en el orden jurídico una rémora a la implantación de sus ideales; los segundos, más atentos a la pureza de su método, queriendo ignorar la indudable carga política que nos ofrece cualquier norma de Derecho Positivo. El tema es tan actual que nos sorprende su ausencia en la Egología, teniendo en cuenta la clasificación de la conducta humana más arriba expuesta (73). Quizá

(73) PERTICONE lo abordó en 1934 en *Regime político e ordinamento giurídico*. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. Más recientemente, el propio GIACOME PERTICONE ha tratado del tema, destacando que precisamente por ser el Derecho positivo la realización de una convivencia ordenada, es algo distinto de la Moral. Y con respecto a la Política ha señalado que el Derecho positivo no es otra cosa

sea debida esta omisión a que lo político forma parte del contenido de la norma jurídica y ya sabemos que éste queda fuera de su construcción teórica. Pero ¿acaso lo político no ofrece un aspecto formal?

Tras de lo dicho se explica la afirmación de la Escolástica de que una ley positiva que no sea racional y se dirija al bien común es injusta, y por tanto no “es” verdadera ley. Al definir la ley positiva como “cierta ordenación” se aludía a que cada comunidad podía tener legítimamente su propia fórmula. Con la palabra “racional” se negaba el carácter de justa a toda norma que se apartase de los dictados de la sana razón humana atentando a la dignidad del hombre y violando sus derechos naturales. El que esa ordenación racional hubiese de promover y mantener el bien común significaba la vocación doblemente justa de la ley positiva. Por tanto, Derecho y Justicia son términos íntimamente conexos. “Sólo sabiendo lo que es justo—decía Radbruch—se está capacitado para saber lo que es jurídico”. No se puede deslindar un término de otro, considernado el segundo como un concepto metajurídico, a virtud de una pretendida pureza metodológica, o en plan de deshumanizar una teoría jurídica, pues al hombre medio se le hace insoportable tal separación. “Desintegrar el Derecho de la Justicia es desintegrar la vida humana y las relaciones sociales, y quedarnos a la postre, sin el uno y sin la otra, a merced de la fuerza o de la astucia”. *Mihi lex esse non videtur, quae justa non fuerit* (74).

Si, pues, el concepto de Derecho es sinónimo del de Justicia, toda norma injusta no será Derecho. Será apariencia de Derecho, arbitrariedad del Poder, constricción apoyada en la *vis phisica*, pero nunca Derecho. La Escolástica distinguió estos casos de injusticia legal: “*Per contrarietatem ad bonum comune*”, ya por el fin, ya por el autor, ya por la forma. En todos ellos, al fallar la conexión lógica entre la norma natural y la positiva, no puede obligarse en conciencia, esto es, pierde

que el contenido político que se presenta bajo formas jurídicas. *Diritto e Política*, en *Rivista Internazionale del Diritto*, 1961, pp. 109-66.

BRUNO LEONI, en el propio año de 1961 y en la misma Revista, advierte que, pensar como Kelsen que las normas jurídicas son las únicas que permiten distinguir entre el poder político y todos los demás tipos de poderes es ignorar que aquéllas tienen precisamente la función de expresar, no de crear, la situación, aunque lógicamente, no pueda darse tal situación sin que existan normas jurídicas. En todo caso, la actividad política tiene prioridad sobre la actividad jurídica.

Véase también: JACQUES MARITAIN en *Humanismo integral*. Chile, 1947, p. 233; y ELÍAS DE TEJADA en *Introducción al estudio de la Ontología jurídica*. Madrid, 1942.

(74) CORTS GRAU en *Curso de Derecho Natural*. Ed. 1953, p. 220.

la norma positiva injusta su sentido de deber ser, o lo que es lo mismo, ya no es válida para nuestra conducta. Con todo, y pese a la acusación de falta de adaptación a la realidad empírica, la Escolástica sostuvo que en determinados trances se pudiese someter a la ley injusta, y al poder arbitrario o tiránico en el ejercicio de su autoridad para evitar escándalo o perturbación social (75). Pero proclamó también el derecho a resistir la ley injusta y a ese poder arbitrario o tiránico, caracterizado por la violencia o la injusticia de sus decisiones. Por eso pudo decir Rivadeneyra que “el tirano no tiene más ley que su voluntad” (76).

Cuando se afirma, pues, que una norma injusta no es verdadero Derecho, se alude a uno de los trascendentales del ser: la verdad. No puede afirmarse en consecuencia que la Escolástica careciera de Ontología jurídica. Más, todavía, se considera la parte de ser que esa norma injusta tiene y a virtud de ese ser incompleto se señala la conveniencia de someterse en ciertos casos, aunque se proclame que no obliga en conciencia, es decir, que no es válida tal norma jurídica. Lo que no puede admitirse es la confusión con la norma natural tal como piensa la Egología. El Derecho Natural es siempre lo justo por esencia. El Derecho Positivo no. Puede inspirarse en lo justo natural y puede no hacerlo. Aquél sí es obra de Dios, autor de toda naturaleza, de todo ser, y por ello ciertamente no puede ser injusto. Este es obra de los hombres y puede serlo.

Comprendido así, como indica el propio Cossio, el problema se nos ofrece con implicaciones metafísicas insoslayables, en íntima relación con el ser teleológico del hombre. En todo caso, a la Ontología jurídica puede llegarse mediante la abstracción ideatoria que propugna Cossio y mediante otro método adecuado. Pero no puede existir verdadero conocimiento del Derecho (así de carácter científico, como filosófico), sin conocimiento del ser esencial del hombre. Incluso se desprende así de la afirmación egológica de considerar el Derecho como un “insoslayable modo de ser” de la existencia humana. Así lo ha comprendido Erich Fechner recientemente al formular estas palabras: “Recht ist nicht denkbar ohne den Menschen” (77).

(75) “...unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum vel perturbationem; propte quod etiam homo juri debet cedere...”. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, 1.^a, 2.^a, q. 96.a.4.

(76) *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano*. Libro II, cap. 9.^o.

(77) *Sociologie und Methaphysik des Rechts*. Tubingen, 1956, p. 215.

“La antropología filosófica resulta ser—ha dicho Antonio Truyol—, por consiguiente, una disciplina no ya auxiliar, sino básica y previa para el iusnaturalista. De hecho, toda teoría iusnaturalista presupone una determinada concepción del hombre” (78). En todo caso, el Derecho Natural no puede confundirse con ninguna de esas concepciones. De lo que se trata es de constatar qué sea la esencia del ser humano; y sobre ella, y sobre los fines a los cuales responde, construir nuestra concepción del Derecho Natural, no en el sentido de crearla a nuestro capricho, sino en el sentido de constatar lo que se desprende por la misma fuerza lógica de conexión entre aquella esencia y estos fines. Es la misma fuerza que en mil ocasiones nos hace exclamar, cuando observamos el ajuste de las cosas: ¡Es natural!

Y a este respecto es digno de anotar la coincidencia de las más variadas concepciones humanas sobre algunas de esas notas esenciales: racionalidad, historicidad, libertad, teleología, inseguridad y ordenamiento de la conducta o normatividad. Así, también, cabría destacar, en cuanto a los fines propios del ser humano, multitud de coincidencias doctrinales cualquiera que sea el origen de éstas, como reconoce también Cossio. Añadamos la distinción fundamental de las ideologías que ven en el hombre un ser de fines immanentes, de aquellas que le enfocan como ser de fines trascendentes—muchas veces menos dispares de lo que parece, pues que la diferencia estriba más en la perspectiva desde la que se contempla al hombre, que en algo intrínseco a él—y tendremos explicada la posición metafísica que en cada caso adopte. Ya hemos visto cuál es la de la Egología.

Un concepto riguroso del Derecho Natural no puede ser ajeno a una antropología de base metafísica trascendente. Así la comprendió uno de los iusnaturalistas contemporáneos más sobresalientes, Heinrich Römmen, al afirmar: “El supuesto de un Derecho Natural inmutable, que permanezca como modelo, es, pues, ante todo, la posibilidad de un conocimiento del ser, de las esencias de las cosas, con otras palabras, una teoría realista del conocimiento.” Con estas últimas palabras respondía el gran autor alemán a la objeción—también señalada por Cossio—de la falta de contacto con la realidad, pues para Römmen el conocimiento necesita del contacto con ésta; más todavía, lo que persigue nuestro entendimiento es captar las esencias de las cosas encerrada en su manifestación concreta. Y por otra parte, no se capta esa esencia sin comprender el fin intrínseco al que corresponda su ser, esto es, sin com-

(78) *Fundamentos de Derecho Natural*. Ed. Seix. Barcelona. 1954, p. 19.

prender la causa final, como expresara Suárez en sus *Disputationes Metaphisicae*. Mientras el ser de una cosa está en trance de alcanzar su fin intrínseco, su potencialidad se dirige a ello, y sólo cuando lo consigue halla la plenitud de su ser. Así interpreto estas palabras de Römmen: "La esencia de una cosa es la norma y el fin su devenir" (19).

Estas mismas ideas son aplicables al ser humano, quien va descubriendo las esencias diversas y sus respectivos órdenes intrínsecos, calibrando su diversa importancia y jerarquía, hasta surgir en él la necesidad de una ordenación objetiva. Y cuando ha descubierto que todos los seres que le rodean están ordenados con arreglo a intrínsecos principios y que todos los órdenes están como concatenados según una jerarquía, surge espontánea la pregunta: ¿Acaso el hombre es el único ser carece de un propio orden en su existencia? Si la contestación es afirmativa, cada uno de nosotros se erige en un mundo particular, regido interiormente por el capricho del momento o por las ideas que más influencia ejercen sobre nuestra vida, tan sólo limitado exteriormente por las conveniencias de la sociedad y las prerrogativas del Poder político establecido. Pero si la contestación es negativa, si se reconoce que también el ser humano tiene un puesto en el maravilloso concierto del mundo que conocemos, no tenemos más remedio que comprender la realidad, toda la realidad de este mundo, y enfrentarse con los distintos órdenes que le enmarcan, e inquirir cuál es nuestro puesto en el concierto del universo. Renard ha dicho que en ese orden universal hay implícito como un llamamiento a la obra del hombre, para que de un modo consciente y voluntario complete tal orden, siguiendo la pauta señalada por la misma esencia humana y sus fines propios. He aquí las raíces metafísicas del Derecho Natural. La derivación de éste, como una proyección sobre la humana existencia, de la Ley Universal debida a Dios, sigue siendo, pues, válida. Por esto Römmen señala que desde el momento que el hombre conoce las esencias de las cosas, comprende que el orden manifestado por ellas ha sido establecido por Dios, según su sabiduría, y aparece como necesario para su voluntad, como un orden que debe ser deseado y respetado y como una norma para su libre voluntad limitada (80). A lo que añade Messner (81): "Hecho según la imagen de

(79) *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. Ed. Hegner. Münschen, 1947. pp. 171 y 182.

(80) *Id.*, p. 185.

(81) *Das Naturrecht*. 4.^a ed. Tyrobia. Innsbruck, 1960, p. 121.

Dios, y en cuanto la Ley Natural del hombre es una participación en la Ley Eterna, tiene el hombre que perfeccionarse por medio de la realización de esta imagen de Dios en sí mismo. La persona humana encuentra en ser imagen de Dios, la medida de lo que en última instancia está determinado a ser.”

Concordancias de la teoría egológica con el Derecho Natural.

Aunque, tras de lo expuesto, no puede dudarse de la actitud de Carlos Cossio y de su doctrina contra el Derecho Natural, con todo, no es difícil establecer concordancias. Incluso me parece poder afirmar de él, lo que de otros, y es que construyen su teoría mirando de soslayo la realidad del Derecho Natural, pero cuidando mucho de reconocerlo. Para demostrar esto, se precisa volver sobre ciertas afirmaciones de su teoría.

Conocemos por ésta: “La norma jurídica no puede confundirse con una orden o imperativo.” Esto significa una superación del positivismo jurídico. Es cierto, la norma jurídica positiva no se justifica por ser voluntad de la autoridad estatal o de la autoridad capaz de promulgarla, aunque no sea estatal. En este último caso, sólo la congruencia entre la norma promulgada y la norma estatal fundante, podrá justificarla. En el caso de la norma estatal, sólo la norma fundamental—como ya había dicho Kelsen—puede justificarla. Participa, pues, la Egología del propio intento de la Escuela de Viena en orden a la superación del positivismo jurídico; sólo que, en definitiva, este enfoque meramente formal no es suficiente. Se parte del hecho de la existencia de tal norma fundamental, sin preocuparse de su justificación. Para hacerlo, es forzoso atender al contenido de la norma, superando el punto de vista meramente formal. La Ley positiva es en esencia una ordenación racional, promulgada por la autoridad competente. Sin necesidad de referirla a otro elemento de su contenido que es esencial, es decir, el bien de la comunidad, es clara que el primer argumento de su justificación ha de basarse en su racionalidad. Sólo entonces se nos aparece como un deber ser de nuestra conducta jurídica (82).

Si ha de ser racional, es una cuestión meramente interpretativa, de pura posición doctrinal y gnoseológica, el llegar a precisar esa raciona-

(82) Recientemente, en una reunión celebrada en Salzburgo, Kelsen ha admitido el Derecho Natural como norma expresiva de una voluntad creadora, con fundamento meramente filosófico. Véase: “Kelsen habla de Derecho Natural” en *Nuestro Tiempo*, por Ricardo Estarriol. Pamplona, 1962. — — — —

lidad. Cossio se apoya en las Investigaciones Lógicas de Husserl, en la distinción entre Lógica teórica y Lógica aplicada o normativa, la primera como referencia a las esencias noemáticas y la segunda a las esencias noéticas. No cabe duda de que las esencias noemáticas son independientes del hombre, pues éste no las crea, sino que las constata; pero cabe dudar de la afirmación de Cossio de que ellas no se proyecten de algún modo sobre las normas jurídicas. La racionalidad de éstas supone esa proyección (83).

En cambio, se puede admitir con Cossio—y esto lo han olvidado los logicistas contemporáneos que, como Schreier, confunden el Derecho con una parte de la Lógica—que la norma jurídica, como significación es significación del hombre, de su vida, su existir, hasta llegar a definir el Derecho como uno de los modos más esenciales del vivir del hombre, exigido por su intrínseca condición de ser sociable. Hay aquí un evidente punto de contacto con el Derecho Natural (84).

Precisemos, no obstante, que esa condición sociable de nuestro ser, no obedece a voluntad, como erróneamente expresaron los teóricos del siglo XVIII (Hobbes, Locke y Rousseau), sino a imperativo de nuestra propia esencia. Ahora bien, la vida es orden; el desorden mata, como en la vida fisiológica sucede con el cáncer. Por tanto, si esa vida social ha de ser verdadera vida, ha de ordenarse, y dentro de este orden social general, el orden jurídico es esencial, aunque sea parte de aquél. Por eso la Filosofía jurídica contemporánea está insistiendo sobre el tema de la relación entre ambos órdenes. Y por eso hace bien Cossio en afirmar que el orden jurídico es orden de la coexistencia, o por mejor decir, de la convivencia humana. Y ya se ha advertido la diferencia entre ambos términos (85).

(83) Por esta razón, Vittorio Frosini presenta el Derecho Natural como “una universalidad lógica al menos” en “L’attualità del diritto naturale”. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. 1961. Págs. 519-523.

(84) Para I. Quiles, si queremos penetrar en lo esencial del hombre, hallar su primer principio, sólo dentro del propio hombre, lo podemos encontrar. Este primer principio lo denomina “in-sistencia”, y es la primera realidad del ser humano, su “primun esse” y también su “primum congenitum”. *Das Wesen des Menschen* en “Scholastik”. Freiburg, 1961. Págs. 373-400.

(85) Frosini destaca por ello la actualidad del Derecho Natural, actualidad de índole práctica, como se demuestra por la apelación a él por parte de los internacionalistas contemporáneos, y afirma, que lejos de constituir una irrisión o una ilusión hoy es una “exigencia de la entera sociedad humana”. Véase artículo ya citado.

Su importancia práctica lo demuestra la actualidad de las llamadas “teorías

La norma jurídica tiene un ser. Está acertado Cossio al intentar superar la primitiva posición kelseniana que sólo considera en la norma positiva su significación como deber ser. Como lo está, al intentar expresar los modos esenciales en que se manifiesta el ser de la norma jurídica. En lo que ya no parece tan acertado, por las razones antedichas, es en considerar aquel ser como "conducta humana en su interferencia intersubjetiva". Aun pasando por alto el subjetivismo del que se resiente la Teoría, hay un aspecto objetivo de la norma—fundamentalmente es regla de conducta—que no se puede soslayar. Y es a través de este aspecto de su ser como mejor puede diferenciarse de otras reglas de conducta, por ejemplo, social o moral. Mas volviendo a los cuatro modos que Cossio señala, como estructura lógica con necesidad apriorística sobre toda experiencia jurídica, podrá discutirse su sistematización y su expresión técnica, pero es evidente que responda a la "naturaleza esencial" de toda norma jurídica. Quizás fuera más acertado distinguir las normas que regulan la conducta lícita de aquellas que regulan la conducta ilícita, y señalar en las primeras dos modos esenciales, el activo y el pasivo, subdivididos uno y otro en submodos. Así, podría distinguirse en el primero la facultad de señorío (derechos de la persona y derechos reales) por un lado, y derechos de crédito por otro; y en el segundo, los deberes personales y sociales por un lado y las obligaciones de carácter patrimonial por otro, respectivamente. Como podría distinguirse respecto del modo pasivo de la conducta ilícita los delitos y faltas contra el orden positivo, cualquiera que fuese su contenido (civil, penal, administrativo, moral, político) y en el modo activo la facultad de sancionar, cualquiera que sea su contenido (privación de libertad, sanciones económicas y otras). Lo cual nos advierte nuevamente que no es completo el conocimiento que adquiramos de una norma jurídica si deseamos su contenido.

Otro acierto de su estudio del ser de la norma es destacar su carácter comunitario, como nota esencial de la misma, junto al hecho de su posibilidad, pues que "una opción imposible sería un mero pensamiento normativo, pero jamás el sentido de una conducta". Ahora bien, ¿imposible por qué? Sólo dos razones son aducibles: o por falta de sentido lógico en sí misma considerada, o por falta de congruencia entre la

iusnaturalistas empíricas", de las cuales son buen ejemplo los norteamericanos Jerome Hall y Lon L. Fuller. El primero con sus trabajos "Living Law of Democratic Society" y "Studies in Jurisprudence and Criminal Law", el segundo con "Positivism and Fidelity to Law: a reply to Professor Hart".

regla que ella significa y las circunstancias sociales en que ha de aplicarse. En uno y otro caso, la norma carece de la significación de deber ser. Por eso comprendemos las palabras de Cossio: "Únicamente el deber ser lógico puede significar adecuadamente el deber ser existencial." ¿Pero no es esto lo mismo que había significado Santo Tomás al definir la ley como ordenación racional? ¿No significa esto que toda norma, cualquiera que sean las circunstancias en que se aplique, ha de tener un elemento necesario, apodíctico, invariable, significado por esa logicidad? Trátase, pues, de un elemento del ser de la norma que es "natural" a toda norma positiva. Si se admite, se está a un paso de descubrir el Derecho Natural, y por cierto, a través de la experiencia jurídica, tan cara al pensamiento de la Egología. Por tanto, la Ciencia del Derecho nos conduce a la Filosofía jurídica incluso metafísica, y la Ontología jurídica resulta ser el sustentáculo más firme de la Teoría del Derecho Natural (86).

Cuando concebimos éste, como se ha dicho más arriba, fundamentado en una teleología esencial a la existencia del hombre, de cuyos fines se desprenden por riguroso logicidad, los deberes y derechos del ser humano más allá de toda concreción y de todo ordenamiento jurídico positivo, ¿no estamos en presencia de una metafísica de la existencia humana como quiere Cossio? Otra cosa es que esta metafísica tenga su relación e incluso su fundamento en otra metafísica trascendente, como ha intentado el Cristianismo desde que adoptó el concepto de Derecho Natural. Mas aun prescindiendo de esto último, es clara la concordancia entre el iusnaturalismo y lo afirmado por la doctrina egológica en este punto. Y ciertamente, ha de ser sobre esa ontología jurídica y esta metafísica existencial donde haya de insertarse e interpretarse los valores jurídicos. Hasta puede admitirse el que éstos—como expresa Cossio—están en el futuro existencial, plenos de la temporalidad de la libertad que allí los proyecta, en cuanto estructura radical de su propio presente, como presente metafísico (87).

(86) ¿Es la ciencia misma un objeto de la experiencia?, se pregunta Emerich Coreth, contestando rotundamente que no. Todo saber es un saber sobre algo: todo saber tiene un contenido. ¿Cuál es el saber que fundamenta los demás saberes? Y se contesta: lo primero a saber es el "es". Un saber sobre el ser es el fundamento y la condición de la posibilidad del saber. El horizonte del saber es el ilimitado horizonte del ser. Así comprende la Metafísica como Ciencia fundamental. Y así explica cómo ninguna Ciencia es posible, si la Metafísica no puede darse. *Metaphysik und Wissenschaft*, en "Stimmen der Zeit", 1962. Págs. 357-366.

(87) Como observa Marcos de la Fuente (Juan A.), el ser humano tiene ciertas leyes que "aliter esse non possunt". Esta cualidad de la naturaleza humana pro-

Así, no hay dificultad de admitir que “la metafísica del Derecho no surge directamente de una axiología suya, planteada, a su vez, en forma independiente, sino que surge de su axiología a través de su ontología. No surge de la Justicia hipostasiada entitativamente, sino que surge de la libertad, una de cuyas categorías proyectivas o categorías de su futuridad en el sentido de Heidegger es la Justicia pura”. Si ésta, como valor, ha de insertarse en lo ontológico, se comprende que Cossio tome la libertad en sentido ontológico y que defina la conducta humana como “la libertad fenomenolizada”. Como se comprende su afirmación de que “la libertad jurídica es la libertad metafísica en su juego jurídico, dentro de la esfera de lo lícito; y que el signo de lo lícito es el que está vuelto hacia la conciencia del sujeto actuante” (88).

No cabe duda de que la libertad es *conditio sine qua non* de nuestro ser; una de sus notas esenciales. Este carácter ontológico, natural del ser del hombre, se proyecta sobre toda su conducta polarizándola, como se dijo antes, hacia la Verdad y hacia el Bien, los cuales constituyen los dos “debe ser” más fundamentales de nuestra existencia. A su servicio está nuestra voluntad de decisión; pero también cabe que ésta se dirija conscientemente hacia la Mentira y el Mal haciendo uso inadecuado de su libertad. Lo cual quiere decir que, fundada en la libertad ontológica, existe una facultad de libertad que no puede ser definida mejor que como poder de autodisciplina o propia limitación, en búsqueda amorosa de la Verdad y el Bien y con voluntario apartamiento de lo que no es Verdad ni es Bien. Así se funda la conducta natural del hombre. Esta es la única conducta admisible y en este principio—como ya se vio—se funda el Derecho Natural. Por tanto, toda actuación que sea conforme será “lícita” con arreglo a esta Ley Natural, tanto como toda conducta que se aparte de ella será “ilícita”. En este sentido bien puede admitirse lo afirmado por Cossio de que “el signo de lo lícito es el que está vuelto hacia la conciencia del sujeto actuante”. Recuérdese

cede de una necesidad ontológica; es decir, que puede fundarse más que en causa intrínseca al ser humano. De ahí que para el Iusnaturalismo el Derecho es un producto humano, expresión de la propia naturaleza del hombre, la cual es su causa formal. Véase *Umanesimo e Diritto naturale*, en “Rivista Internazionali di Filosofia del Diritto”, 1960. Págs. 693-699.

(88) Precisamente, la noción del Derecho Natural deriva de un dato inmediato de la conciencia, el sentido de lo justo, que ha sido dado al hombre por naturaleza, anterior a cualesquiera leyes humanas positivas. Así lo afirma Vincet André en *La notion moderne du Droit naturelle et le volontarisme*, en “Archives de Philosophie du Droit”, 1962. Págs. 237-265.

lo expuesto a propósito de la conciencia y de la *sindéresis* en orden al conocimiento de la Ley Natural y se apreciará el grado de concordancia, aunque no se nos oculta que lo "lícito" en la Egología se toma como algo limitado a la esfera del Derecho Positivo, y en el *Ius naturalismo* se fundamenta en lo "lícito natural" (89).

Lo lícito natural afecta al hombre de dos modos: vuelto hacia sí mismo y orientado hacia la sociedad en que se desenvuelve. Lo primero da origen a su conducta ética personal y lo segundo a la ética social. Es en ésta donde debe desenvolverse la libertad jurídica del hombre y en ella deben basarse las normas de Derecho positivo. Así, puede comprenderse—como dice Cossio—que éste es connatural al hombre y que es uno de los modos insoslayables de su existencia. Pero queda el problema de la diferenciación entre la norma moral *strictu sensu* y la norma jurídica, cuando se trata de la Ética social. En ambos casos puede existir—contra lo que cree Cossio—interferencia intersubjetiva. ¿Cómo diferenciarlas entonces? Por ejemplo, la Verdad y el Bien como principios fundamentales de toda conducta ética exigen del empresario que satisfaga a sus empleados las retribuciones adecuadas por su trabajo. Es un deber de moral social. Ahora bien, ¿en qué cuantía? Si se atiende a este deber moral, en la cuantía que le permita el desenvolvimiento acertado y eficaz de su empresa, conjugados los factores económicos, sociales y políticos, que siempre será más que lo que aconsejaba la Ley del Bronce de la Escuela clásica inglesa de Economía y más de lo que el Derecho del Trabajo le exija como deber jurídico. Por consecuencia, la intersubjetividad no basta para caracterizar al Derecho, y más cuando buena parte de la esfera propia de éste rebasa esa intersubjetividad moviéndose dentro de lo común, como ya se dijo. Por lo tanto, no vemos más modo de diferenciación que la idea de bien común concretada en el Derecho positivo por decisión del órgano legislador. Con lo cual aparece claro que el bien común—tan importante en el Derecho Natural como ya se vio—, aparte su cariz político—puesto que el legislador concretará su esencia inspirado en principios políticos, pero tendiendo a encauzar las necesidades de la comunidad—, tiene un claro

(89) Werner Maihofer presenta al Derecho Natural como el proyecto de la misión esencial e histórica del hombre en relación con los demás, que hay que realizar con un incesante esfuerzo común; se trata de la autoconciencia de la misión del hombre, no ya como la realiza cada hombre, sino como la conciben la Filosofía y la Teología, y cada vez más, la Ciencia públicamente y pensando en los hombres en general. *El Derecho Natural como Derecho Existencial*, en "Anuario de Filosofía del Derecho". Madrid, 1962. Págs. 9-34.

sentido jurídico, y es, junto con los requisitos formales de promulgación, el único criterio distintivo entre lo moral y lo jurídico.

Dentro, pues, del bien común, concretado por la norma positiva, se desenvolverá nuestra libertad jurídica, que no puede ser más que la misma libertad ética que vimos antes como poder de autodisciplina, referida al Derecho positivo. Pero si esto ha de ser así, no se comprende la afirmación de Cossio de que "todo lo que no está prohibido por la ley, está permitido". Por de pronto, todo lo que pertenezca a la estructura óntica (incluido su sentido lógico) significará una conducta limitada, aunque no esté expresamente manifestada esta limitación en la norma jurídica positiva. En segundo lugar, la axiología fundada o insertada en esta misma ontología, supondrá otra limitación a nuestra conducta, aunque esos valores no se hallen expresamente reconocidos en la norma positiva. Esto sin salirnos de los cauces trazados por la Egoología y sin entrar en la patente contradicción en que incurre al proclamar como principios apriorísticos, necesarios y anteriores a toda experiencia jurídica los que se derivan de la estructura ontológica del Derecho. afirmar que en todo caso la axiología jurídica se deriva a través de esta misma ontología y profesar la inmanencia de los valores, confesando que no existen más valores jurídicos que los inmanentes a la norma positiva.

Es mucho más lógica la posición del iusnaturalismo al insertar los valores jurídicos en una ontología fundada en la teleología de la existencia humana. De este modo no hay dificultad en admitir una valoración objetiva, permanente, igual para todos los hombres, de carácter apriorístico, al margen y por encima de toda constatación en un sistema de Derecho Positivo. Desde este punto de vista, lo que no está prohibido expresamente por la ley positiva, sólo podrá permitirse si no contradice "lo jurídico natural", mas no en caso contrario. Así, el Juez o Tribunal que para fallar un caso no encuentre la norma positiva adecuada, puede acudir a la Ley Natural aplicando el principio abstracto de éste a la realidad juzgada mediante la equidad, como permite indirectamente el artículo 6.º, párrafo 2.º, de nuestro Código Civil, semejante al artículo 7.º del Código Argentino. No es otra la principal razón por la que el Derecho Natural debe ser considerado como fuente directa del Derecho positivo. Examinemos el caso del famoso fallo del Tribunal de Lieja hace pocos años absolviendo a una madre infanticida, obsesionada por el temor a una vida desgraciada de su hija, motivada por haber tomado talidomida durante el período de su gestación. Si la conducta de la desdichada madre no estuviera prohibida por el Código

Penal, según Cossio sería una conducta lícita, aunque nos cause horror —dejemos al margen la compasión hacia la madre y hacia la hija— admitir que un ser humano pueda ser autorizado lícitamente y por su propia voluntad, a matar a otro, y más, indefenso como en este caso. Lo grave del caso de Lieja no fue la exención de responsabilidad penal, a la que pudiera haberse llegado calibrando la ofuscación mental y la obcecación de la desgraciada madre, sino la declaración de que no había existido delito, esto es, la proclamación de su conducta lícita. Aun, pues, suponiendo que el Tribunal de Lieja no encontrase norma positiva aplicable al caso—tan nuevo como la droga ingerida por aquella madre—una inspiración en lo “lícito natural” habría dado otra solución al caso, esto es, habría suplido la laguna de la ley positiva, pues siendo la vida un deber y un derecho de todo ser humano, como se deduce lógicamente de los propios fines de éste, ninguno puede disponer caprichosamente de su propia vida y mucho menos puede disponer otro de la de cada uno. Según esto, hubo en el caso de Lieja un claro infanticidio. Afirmar la comisión del acto ilícito y la imputabilidad de la madre habría sido lo correctamente jurídico, aunque se hubiese llegado incluso a eximir de responsabilidad a la delincuente. Como puede observarse a través de este caso, los valores jurídicos implícitos en él hallan su mejor fundamento en la teleología del hombre (90).

Examinemos ahora otro caso análogo, el de los abortos provocados. Hay legislaciones positivas que lo admiten a voluntad de la madre, mientras hay otras que lo prohíben. Siguiendo la Teoría Ecológica tan lícita es la conducta de la madre en el primer grupo de legislación, como en el segundo. En ambos casos, la madre responde a valores jurídicos inmanentes a la norma positiva, sólo que son contradictorios entre sí, pues lo que es valor jurídico en el primer grupo, significa un disvalor para el segundo y viceversa. ¿Cómo superar esta contradicción? No se halla solución en la Teoría Ecológica. Para hacerlo, es menester abandonar una axiología inmanente al Derecho positivo, para inspirarse en una axiología que le trascienda, y que por su carácter humano, objetivo, permanente y universal, sirva de módulo para aceptar o rechazar

(90) Si se conoce la naturaleza humana—afirma Samuel Schuman—y si el Derecho es un medio para servir a un fin bueno, es evidente que no puede haber mejor fin que ayudar al hombre a realizar su auténtica naturaleza, cultivando todas sus facultades. De ahí su afirmación: “es bueno todo Derecho provechoso para la naturaleza del hombre; es malo todo aquel que impide desarrollarla”. *Zur Problematik empirischer Naturrechttheorien. Einige zeitgenossiche amerikanische Ausichten*, en “Archiv für Rechts und Sozialphilosophie”, 1962. Págs. 101-118.

los valores expresados en un sistema positivo cualquiera. Es decir, tendríamos que seguir el camino y la conclusión del caso anterior y descubrir nuevamente la realidad del Derecho Natural.

En ambos casos examinados, el bien de la persona y el de la comunidad exigen el principio jurídico del respeto a la propia vida de todo ser humano, sin lo cual no puede existir verdadera convivencia, ni promoción y aseguramiento del bien común. Por eso aquel principio es justo y su concreción en una norma positiva expresará—como dice Cossio—“una proposición de deber ser”, “una exigencia que está justificada en general”. Y ciertamente, la Justicia es “el vivir a conciencia” los fines propios de la comunidad. Así entendida, como valor, no existe inconveniente—como propugna la Egología—en admitir ese sentido radiado ocupando el centro del plexo axiológico jurídico. Lo que Cossio afirma del Orden como valor se ha afirmado también respecto de la Seguridad; pero es que el resto de los valores jurídicos señalados por Cossio, y otros que pudieran aducirse de carácter social, como, por ejemplo, el Amor o la Amistad, son acompañados por la Justicia como una sombra, por lo mismo que todos ellos responden al fin esencial de toda comunidad: el bien común (orden justo de la convivencia). Por eso, tal fin es nota esencial del ser, de la naturaleza de toda comunidad verdadera. Sin vivir a conciencia ese fin es imposible la paz social (no sólo la externa que puede ser mantenida por la fuerza, sino la interna, la que proviene de la tranquilidad de los espíritus confiados en el orden justo), como son imposibles la Cooperación y la solidaridad.

Por último, unas palabras sobre el concepto de fuente del Derecho. La definición de Cossio como “acto de creación de una norma, en cuanto ese acto está encerrado por otra norma más alta” es aceptable, con la objeción de que si bien explica el origen de las normas ordinarias, no explica el origen del Derecho Fundamental de un Estado. Sería demasiado ingenuo creer que todos los estados responden en su Derecho Fundamental a la más acabada doctrina ontológica y axiológica. Si de hecho no es así, si cabe apreciar contradicciones axiológicas y aun ontológicas en los diversos sistemas jurídicos positivos, como decía Verdross contra Kelsen, o se disloca el Derecho y su unidad de concepto en tantas unidades y conceptos como normas fundamentales se den al mundo, o forzosamente hay que buscar su base común. No puede encontrarse en un Derecho Internacional de sentido voluntarista, ni tampoco en la decisión del Poder político amparado en la fuerza o en la mayoría (que muchas veces resulta la fuerza del número). ¿Dónde

encontrar entonces "la fuerza de convicción", esa noción única que sirve de cimiento a Cossio para su definición de la fuente del Derecho? La convicción surge de la congruencia entre las ideas y la conclusión derivada de éstas. Es evidente que para la Egología esa fuerza de convicción reside en el jurista respecto de las leyes ordinarias; pero, y respecto del Derecho Fundamental, ¿en quién reside? Si admitimos que en la voluntad de la mayoría, al estilo de las democracias inorgánicas al uso en Occidente, recaemos en el relativismo cultural en su proyección jurídica. Si admitimos que el origen de tales normas fundamentales está en la imposición del grupo de gobernantes, entonces erigimos la fuerza como base de todo Derecho. El problema resulta así insoluble, salvo que esa "justificación general" aducida por Cossio y esa significación como "deber ser", propias de toda norma jurídica, descansen en la idea de lo que haya de ser, porque no puede ser de otra manera, si ha de ser verdadera norma jurídica, independientemente de su concreción circunstancial, habida cuenta de las exigencias de la vida humana. Si es así, hemos topado nuevamente con el Derecho Natural, pues que a éste corresponde inspirar, constituir la esencia y legitimar o justificar toda norma jurídica positiva, incluido el Derecho Fundamental de un Estado y el Derecho Internacional, de conformidad a las circunstancias de la comunidad. De este modo, el Derecho Natural viene a realizar una doble función, que siguiendo la tecnología cossiana vendría a ser la de fuente formal y material del Derecho positivo (Internacional, Fundamental y Ordinario). Como fuente formal sería la norma reguladora y formal del acto de creación de la norma positiva. Como fuente material, vendría a ser la expresión objetiva de valoraciones jurídicas activa o pasivamente. Entonces, sí podría decirse que el acto de creación de una norma positiva está encerrado por otra norma más alta, hasta llegar al Derecho Natural (91).

ISMAEL PEIDRÓ PASTOR

(91) Maihofer subraya que el Derecho Natural es el llamado a regular una existencia del hombre conforme con su misión, respondiendo a la exigencia de ir aproximando, cada vez más, las relaciones humanas al arquetipo de un orden digno del hombre, que puede concebirse como aquél en el cual reinen la libertad y la seguridad posibles, que permita y facilite el desarrollo de las capacidades, y todo ello, dentro de la soberanía de la norma jurídica, tras de la cual esté el Derecho Natural. *El Derecho Natural como Derecho Existencial*, "Anuario de Filosofía del Derecho". Madrid, 1962. Págs. 9-34.

NOTA BIBLIOGRAFICA

DOS LIBROS DEL PROFESOR G. FASSO

Il Diritto naturale. Eri, Edizioni Rai, "Classe unica". Torino, 1964. 128 págs.

La Legge della ragione. "Il Mulino". Bologna, 1964. 313 págs.

Se trata, en el primero de estos libros, de un opúsculo más de divulgación que de investigación, pensando para un gran público no especializado pero al que se desea iniciar en los grandes temas de la cultura, de la especulación filosófica y de la investigación científica.

El valor de este tipo de publicaciones ha de medirse, pues, fundamentalmente, en función de la finalidad a la que aspiran a servir y del acierto en el modo de cumplirla. Bajo este aspecto, el libro del distinguido profesor de Bolonia constituye una aportación de valor inestimable, porque contiene uno de los resúmenes más claros y precisos de la problemática histórica del Derecho natural que conocemos y un planteamiento perfectamente ajustado de lo que hay de sentido e intención permanente a través de esa problemática. La cual arranca, como es sabido, de la apelación a unas "leyes no escritas" a las que la conciencia humana recurre cuantas veces se encuentra, como Antígona, en presencia de normas emanadas del poder que reputa injustas.

Por eso, desde los inicios de la especulación filosófica, surge un "yusnaturalismo" que se diversifica en tres ramas, de acuerdo con los tres modos de concebir la esencia y la fuente de esas "leyes no escritas": la teológica o voluntarista.—la ley natural como ley puesta por la voluntad de una divinidad—, la naturalista—la ley natural como ley de la naturaleza en sentido estricto—y la racionalista, que la concibe como norma dictada por la razón, específica del hombre y dirigida a su libre voluntad. Y aun cuando a menudo estas concepciones se han encontrado implicadas y unidas, también muy frecuentemente han aparecido como distintas y aun contrapuestas. En la línea de la conciliación, pero exento de todo sincretismo o eclecticismo está el pensamiento de Santo Tomás, cuya doctrina de las leyes, dice el autor, es extraordinariamente moderna por su apelación a la racionalidad, hasta el punto de que su concepto del Derecho natural ha sido el vehículo por el cual el principio griego de la ley como razón ha pasado al pensamiento moderno. Y pese a todas las diferencias entre el yusnaturalismo católico-medieval y el de la Escuela llamada racionalista, lo que les une y constituye su más profunda esencia es su común racionalismo, el concebir el Derecho natural como dictamen

de la razón y no como decreto de una voluntad superior. Eso también explica que el yusnaturalismo católico contemporáneo reafirme muchos principios análogos a los del yusnaturalismo laico y racionalista de los siglos XVII y XVIII. Al mismo tiempo, se va imponiendo un creciente formalismo en la concepción católica del Derecho natural, que le atribuye la misión de dar forma universal, y por ello, racional, a los principios de conducta humana, sin precisar su contenido; y en ese sentido se interpreta cada vez más la doctrina tomista, cuya sustancia se compendia en el respeto a la persona humana.

Ahora bien, Fassó no es yusnaturalista en el sentido usual de afirmar un Derecho de contenido eterno e inmutable, superior y trascendente a la historia; pues precisamente su pensamiento está de lleno en la línea del historicismo. Pero un historicismo que no niega que hay principios de conducta que siempre han sido válidos para el hombre y pueden seguir siéndolo en el futuro, y que afirma el hombre puede haber poseído y tener siempre ciertos derechos, como, por ejemplo, la libertad. Así, el historicismo y el yusnaturalismo pueden llegar a un punto de convergencia si el primero renuncia a reducir todos los valores a la historia y el segundo prescinde de sus viejos sueños de formular un sistema de normas superior a la historia. El Derecho natural es un problema, del que no cabe desentenderse con el simplismo positivista y su gran función histórica consiste en la educación de la humanidad para la racionalidad, en educar a los hombres y los pueblos en la idea de que dentro de nosotros hay una ley "natural" que es preciso encontrar y obedecer. El Derecho natural es la ley moral y el problema del Derecho justo y del Estado justo no es un problema jurídico sino de madurez, de moralidad y de educación.

Por nuestra parte, estamos completamente de acuerdo con el carácter problemático del Derecho natural y con su ineliminable dimensión de historicidad, en el sentido que hemos expuesto en trabajos como "El Derecho natural y su problematismo", Zaragoza; "Estudios en homenaje al Prof. Sancho Izquierdo", 1960; y "El Derecho natural, problema vigente" "Atlántida", 8, 1964. El Derecho natural tiene como principio fundamental la exigencia de que la persona actualice, en cada situación, su condición de persona, realizando y desplegando todas las posibilidades que en la misma le competen. Ese despliegue y esa realización son "históricas" y su formulación conceptual—los "sistemas" de Derecho natural—está también transida de historicidad. Pero si la naturaleza del hombre es "histórica", la historicidad es una condición de su "naturaleza", que supera a aquélla y es base de una exigencia permanente. El Derecho radica en la persona, es la realidad de la persona como ser viviente, cuya sustancia es libertad pero que por la convivencia está también ligada, obligada, y que por realizarse en la relación, implica constitutivamente una medida que da sentido a sus actos, y es la justicia. En este sentido profundo el Derecho es realidad vital y el Derecho natural no es sólo una "ley moral", sino la realidad jurídica primaria, fundamental y fundante de sus determinaciones con forma de positividad.

Pero esta obra es, en cierto modo, un resumen divulgador del otro escrito, más amplio y más críticamente fundamentado que es el que titula "La ley de la razón". No pretende ser una historia completa del Derecho natural, pero es un estudio muy seriamente llevado a cabo de la historia de la irrupción y creciente afirmación del elemento racionalista en la doctrina del Derecho natural, hasta el punto de que afirma como sinónimos los términos "racionalismo" y "yusnaturalismo". El factor antitético del racionalismo es el voluntarismo, que tiene una raíz y un fundamento religioso y metafísico y políticamente conduce al absolutismo. Es típico el caso de San Agustín, que comenzó "racionalista" y terminó fundamentando el voluntarismo, cuya moral se ejemplifica en el *compelle intrare*. Santo Tomás, en cambio, culminando una tradición iniciada por muchos predecesores suyos, es quien verdaderamente racionaliza el Derecho natural y lega al pensamiento moderno la herencia del antiguo racionalismo. El yusnaturalismo católico-eclesiástico es un yusnaturalismo racionalista. El autor pone especial empeño en romper con la imagen tópica del medievo como una edad de tinieblas intelectuales y de un objetivismo radical que anula al individuo. Bajo la envoltura teológica, Santo Tomás desarrolla un pensamiento plenamente racional y fundamenta, en lo ético, un subjetivismo más auténtico que el de los neotomistas y maritenianos actuales. Bien es verdad que eso implica que, en él, como en toda la tradición escolástica, el catolicismo ostenta más su dimensión "mundanizada", que aspira a una regulación del orden humano-social, que su condición de instancia de la vida interior del hombre en su relación con lo Absoluto, con Dios. Y Fassó admite que sea aquí donde radica el mayor valor—él mismo recuerda que, en algún escrito suyo anterior, ha sostenido que sólo en esa dimensión trascendente tiene sentido hablar de Valor—, pero en tanto que pensemos como hombres que vivimos en un mundo social y humano, constitutivamente histórico, es preciso afirmar la ley suprema de la racionalidad.

Por esto, Fassó se afirma decididamente yusnaturalista, incluso en el nombre, contra su propia opinión mantenida algunos años atrás. Pero, por supuesto, cuida de dejar en claro que el yusnaturalismo no debe entenderse como afirmador de un derecho eterno, inmutable y abstracto. La racionalidad del Derecho no puede defenderse más que en nombre de una razón que no ignore la historia, es decir, de una razón histórica. A esta dimensión histórica se ha abierto decididamente el moderno yusnaturalismo, el católico inclusive, lo mismo que el historicismo se ha abierto al yusnaturalismo. Y solo eso mantiene su justificación. Ante un historicismo y un voluntarismo absolutos, no cabe adoptar más que una actitud de desconfianza y será siempre preferible un yusnaturalismo que, aunque se ilusione con un fundamento inmutable y trascendente y obedezca, en quien lo cultiva, a una finalidad teocrática, afirma límites racionales y objetivos al poder del Estado y proclama derechos inalienables del individuo. Pues la educación para la racionalidad es también educación para la libertad, y no para una libertad ética abstracta, sino para la libertad empírica, para la práctica cotidiana de la libertad en la convivencia.

El autor termina con una exaltación del derecho inglés. Comentando la glosa del manuscrito de Bracton en que se lee la conocida frase: "En

Inglaterra preocupa menos el derecho natural que en cualquier otro país del mundo” el autor se opone a una interpretación obviamente positivista. También aquí Fassó gusta de invertir el esquema de las posiciones tradicionales. El antiyusnaturalismo inglés no es cierto más que en la medida en que el espíritu anglosajón rechaza el yusnaturalismo abstracto. Pero la *rule of law* es una concepción muy próxima a la de la regla y supremacía del Derecho natural; pues éste tiene de común con el *common law* el ser una ley de la razón. La famosa distinción de Coke entre *artificial reason* y *natural reason* no es la propia de un positivista, sino la de un creyente en la razón, a la que sabe perfeccionar artificialmente, por medio del estudio, la observación y la experiencia—como decía el “Jurista” del diálogo hobbesiano—en una razón hija de la historia, que opera sobre la historia, y de la que nace un derecho natural y positivo a un tiempo, que aun siendo estable y cierto, no proviene de la voluntad de un soberano. En Inglaterra pues, se habla poco de Derecho natural, pero es porque la exigencia de someter la vida jurídica a la razón ha sido satisfecha por el *common law*, por un Derecho natural que, como decía Pollock, es la encarnación viviente de la razón colectiva de la humanidad civil.

Así, Fassó acumula argumentos en favor del yusnaturalismo, al menos como “actitud”. Frente a quienes fundan la excelencia del Derecho positivo, legislado, en su certeza, el autor opone la creciente mutación legislativa, la proliferación de leyes y “leyecitas” y el hecho de que el Poder se sirve de éstas no para proteger la libertad individual, sino para oprimirla. Las ideologías, si no se someten al control racional y a una regla de recíproca tolerancia, se convierten en factores de tiranía, y a esto no escapa la misma democracia, la cual tiene también que someterse a una *rule of law* que sea al propio tiempo una *rule of reason*.

La objeción que cabe dirigir al yusnaturalismo es de orden religioso y ético. En efecto, aquél está en contraste con la verdadera religiosidad, porque interpone entre Dios y el hombre la pantalla de la razón y de la ley, que es “farisea”, letra y no espíritu. Y del mismo modo, el Derecho natural puede conducir a una ética legislativa, que es todo lo contrario de una moralidad verdadera. Moralidad y religiosidad, por lo demás, son una misma cosa. Pero una cosa es el hombre que, por la santidad, trasciende su humanidad en Dios, y otra el hombre inserto en el mundo, que es multiplicidad de individuos coexistentes y que se limitan uno a otro. Ahora bien, en el mundo, la afirmación del hombre como Absoluto, sin renunciar sin embargo a la propia historicidad, puede representar un titánico esfuerzo moral, pero conduce a lo que llamaban los griegos *pleonexia*, a imponer a los otros la propia voluntad, su voluntad como ley. Contra esto es contra lo que reacciona el yusnaturalismo. La verdadera moralidad ha de realizarse en la santidad. Pero cuando sólo se trata de la moral social, sus instrumentos tienen que ser *la loi et la raison* de que hablaba Pascal, para rechazarlas, como características de la ética mundana. “Por esto, termina diciendo Fassó, no podemos rechazar el yusnaturalismo. Con todos sus defectos, con todos sus límites, con todos los peligros que implica, el yusnaturalismo, que ha tenido en la historia esta

función de educar a los hombres para organizar racionalmente, o sea humanamente, su convivencia, nos recuerda siempre la necesidad de someter no sólo nuestros intereses y nuestras pasiones, sino también nuestros ideales morales, políticos y religiosos a la crítica de la razón para hacer que nuestra conducta sea compatible con la de los otros hombres.”

Con esta proclamación de una primacía de la razón, de una racionalización y “desmitificación” de la vida social estamos enteramente de acuerdo, incluso con su implicación sobre la racionalización de los saberes en el campo de las ciencias sociales y la consiguiente “desideologización” de las mismas. Y asimismo, hay que acentuar la dimensión histórica de la razón, de la cual es verdad que, en cierto sentido, es un producto histórico. En este sentido también, contemplamos el hecho de que la razón tiende a convertirse—¿o cabría, con verdad, decir a “degradarse”?— en una racionalidad meramente técnica, configurada según el modelo de la ciencia natural. Pero precisamente esto produce un impacto en el yusnaturalismo, en el sentido de acentuar la dimensión “naturalista”. Es decir, el uso de la racionalidad, tal como ésta se configura en la etapa actual de una razón que es histórica, tendería a convertir al Derecho natural de “Ley de la razón” en “ley de la naturaleza” en sentido naturalista, pero interpretada racionalmente, es decir, científicamente, en el sentido de la ciencia natural. Hasta cierto punto, ello tiene que ser así y no es válido objetarle nada. Pero el peligro de esa actitud llevada a todas las implicaciones lógicas, es claro. La racionalidad, dejada a sus solas fuerzas, conduciría a su propio destrucción, porque cambiaría el yusnaturalismo como racionalismo, el que Fassó ensalza, en un yusnaturalismo naturalista, que es uno de los que rechaza. Por eso, el ser racional no se agota en el uso de la razón sino que requiere también el sometimiento a algunas normas en el ejercicio de ésta y la aceptación de ciertos contenidos que, frente a otros, son intrínsecamente racionales. En el Derecho natural tiene que haber algo de constante, permanente e inmutable, aunque no solo su conocimiento, sino su realización—y, con ella, también su realidad—se despliegue en la historia y se integre con ella. La razón es usada y tenida por un ser en el que hay “naturaleza” que puede ser conocida científicamente en las exigencias que plantea, y que está ligada a un fundamento trascendente, del que proviene, y que a su vez, le liga y hermana a los demás. Este doble dato, físico y metafísico, que integra la realidad de la “persona”, es lo que como “eterno”, “inmutable” y “absoluto” puede formularse en la Ley natural, cuyo contenido se realiza históricamente en los sistemas de Derecho natural.

LUIS LEGAZ LACAMBRA

ONTOLOGIA JURIDICA EN TERMINOS DE ACCION: BALANCE DOCTRINAL Y POSIBILIDADES CIENTI- FICAS DE ESTE METODO PARA LAS CIENCIAS JURIDICAS ACTUALES

SUMARIO

Introducción. Momento metodológico actual de la investigación jurídica. 1.º Niveles del conocimiento científico en Derecho. 2.º Pluralismo metodológico en el estudio científico del Derecho.

Primera parte: La evolución del método sociológico: Hacia una sociología del Derecho "en términos de acción". 1.º De DURKHEIM a TALCOTT PARSONS. 2.º Balance científico, para las ciencias del Derecho, de la "Sociología en términos de acción".

Segunda parte: La fenomenología como método para la ciencia jurídica actual: Hacia una fenomenología del Derecho "en términos de acción". 1.º La fenomenología y su estado actual. 2.º La fenomenología como método para la investigación jurídica: A) La fenomenología como ciencia formal del Derecho: Intentos recientes de superación del kelsenismo (comentario a la obra de P. AMSELEK). B) La fenomenología como ontología formal del Derecho: Representantes hispánicos más caracterizados.

Conclusión: Ontología del Derecho "en términos de acción": Propuesta de un posible "biranismo jurídico".

INTRODUCCIÓN

Momento metodológico actual de la investigación jurídica

Toda aportación decisiva en la historia de la filosofía consiste más en un nuevo método de pensar, en nuevos instrumentos e hipótesis de trabajo, que en unas cuantas verdades arrancadas al misterio del mundo y de la vida. Lo que Arquímedes pedía no era más fuerza, sino un nuevo punto de apoyo: otro método o "técnica" de aplicación de las fuerzas y conocimientos ya poseídos. Filosofía moderna es el método analítico-subjetivo aplicado a la temática de la filosofía clásica: derivó en subjetivismo espiritualista tras Descartes, y en criticismo idealista tras Kant. La fenomenología es un intento de continuación y de supe-

ración de ambas tendencias de la filosofía moderna. Biran fue el primer "fenomenólogo" que intentó superar los fallos del subjetivismo interiorista: su método conserva hoy plena actualidad y vigencia.

Mi propósito fundamental es aplicar integralmente el método biraniano (actualista o "en términos de acción") con todo su nervio dialéctico al estudio del Derecho. En esta nota encontrará el lector una síntesis de las tendencias más actuales o recientes de la filosofía en general y de la investigación jurídica y social en particular, que se acercan más al método aquí propuesto; y un balance crítico y sistemático de algunas aportaciones recientes de los estudiosos del Derecho para la elaboración de una (posible) ciencia y filosofía del Derecho "en términos de acción", que supere los "impases" y vicios congénitos del neokantismo y del formalismo jurídicos.

1. *Niveles del conocimiento científico en Derecho*

Un estudio completo del Derecho comprendería el análisis de todos los momentos, estadios o estratos de la vida humana en que se da el Derecho y como él se da. O sea, un análisis exhaustivo del papel jugado por el Derecho en cada nivel de conocer, de obrar y de ser del hombre. Tal estudio puede—y debe—hacerse desde todos los dominios de la investigación social y con todos los métodos, técnicas y perspectivas que nos brindan hoy las ciencias del espíritu. Puede intentarse un esquema o visión panorámica de los aspectos más importantes en este estudio fenomenológico exhaustivo (posible) del Derecho con arreglo a los principios siguientes:

1. *Hay un primer nivel de vivencia, de experiencia y de experimentación directa del Derecho*, en el que yo (cada hombre) me doy cuenta del papel histórico-cultural jugado por el Derecho en mi propia vida, y experimento la realidad, significado y sentido para mí del mundo jurídico. La categoría central en torno a la cual se ordenan y estructuran los conocimientos del Derecho a que se refiere este nivel de la realidad jurídica, es la de convivencia o intersubjetividad. Antropológicamente este nivel corresponde a los presupuestos, principios o motivos posibles en que se fundará la acción y conducta próximo-futura del hombre.

2. *Hay un segundo nivel de observación, constatación y sistematización del papel (ético-operativo) efectivo jugado por el Derecho en mi vida y en la vida de los demás*. Este segundo nivel de conocimiento y de realidad del Derecho es analizado especialmente por la *Sociología del Derecho*. La categoría decisiva es la interacción o acción social. La sociología y la psicología social estudian juntas la "recepción" de lo social como "obligatorio" en la conciencia y conducta de los hombres y de los grupos entre sí. Se trata de analizar el "impacto" ejercido por el Derecho en la "motivación" de la conducta social. Antropológicamente estamos al nivel de las influencias sociales, de la autodeterminación y de la "asimilación" de los impactos que ejercerán sobre mi com-

portamiento efectivo las normas de conducta que me son impuestas por otros.

3. *Un tercer nivel de verificación crítica y de "reducción fenomenológica" del Derecho*, a norma o principio de obligatoriedad específica de mi conducta social. Este nivel de la realidad jurídica es estudiado especialmente por el positivismo jurídico y por todos los formalismos y normativismos; en una palabra, por la "ciencia del Derecho". Se trata de establecer la realidad y entidad sociológica del Derecho y la ontología del mismo en términos más o menos "positivos". La categoría específica de este nivel del conocimiento jurídico es la de norma o proposición normativa. Y desde un punto de vista antropológico este nivel de realidad del Derecho corresponde al momento de deliberación, en que el hombre "pesa" y confronta entre sí todas las razones y motivos que pueden llevarlo a obrar en un sentido determinado.

Estas doctrinas están siendo sometidas hoy a una crítica implacable, y abundan los intentos de superarlas desde perspectivas múltiples y con presupuestos científicos y filosóficos cada vez más complejos. Las tendencias dominantes en este intento de superación del Kelsen y del positivismo jurídico se dirigen hacia el estudio *ontológico* del Derecho, y entre sus representantes más caracterizados figuran muchos nombres españoles e hispanoamericanos, como veremos después.

4. *Hay, pues, un cuarto nivel de análisis ontológico-formal del Derecho*, no ya como norma o forma del deber-ser de la acción social, sino como *forma de ser* de ella; o sea, como forma de la vida social y de la acción social misma. Este nivel es estudiado por la ontología del Derecho, en cuanto primer momento de la filosofía jurídica. Antropológicamente corresponde al momento de "proyección social" o "socialización" de la acción y de la conducta humana. O sea, que en él se estudia, sobre todo, el significado de la "obligatoriedad jurídica" (junto a otras fuentes de obligación distinta) como forma y norma de la conducta social del hombre como persona. La categoría central de estas doctrinas es, tal vez, la de obligatoriedad jurídica.

5. *Hay un quinto nivel de valoración y justificación del Derecho*, en cuanto que el mundo jurídico constituye un conjunto de valores humanos y sociales que se juegan y deciden en la conducta recíproca de los hombres, juntamente con otros valores extrajurídicos. Este nivel de la realidad y del conocimiento del Derecho lo estudia la filosofía del Derecho en sus diferentes dominios, especialmente en los de la ética social y de la axiología jurídica. Antropológicamente corresponde, dentro de los momentos mentales sucesivos de la acción humana, al nivel de la opción, adopción o decisión. La categoría central en este nivel del conocimiento jurídico se llama Derecho natural.

6. *Hay un nivel ulterior en el conocimiento de la realidad del Derecho*, que consiste en el estudio cualitativo-formal del mismo. En él se analiza el papel lógico-formal, ejemplar o constitutivo, jugado por el Derecho en el ser mismo cualitativo de la acción; o sea, se estudia la función normal del mismo en la cualificación y calificación social de la acción jurídica. Antropológicamente corresponde a un momento pos-

terior de la acción misma, y se concreta como respuesta a estas preguntas: ¿Qué es lo que hace—y cómo—que mi acción sea en sí misma justa o injusta ante el Derecho? ¿Qué es lo que hace que mi acción sea *cualificada* de justa o injusta por otros, por los órganos judiciales en última instancia? La primera pregunta se refiere al problema de la “cualificación jurídica”; la segunda, al de la “calificación jurídica”. El estudio mío que figura en este mismo volumen del *Anuario de Filosofía del Derecho*, servirá al lector para hacerse una primera idea sobre estas cuestiones difíciles.

2. *Pluralismo metodológico en el estudio científico del Derecho*

Una primera conclusión importante, tras lo expuesto hasta aquí, es la siguiente: para el estudio científico completo del Derecho y de cualquier otra realidad humana y social, no basta ninguno de los métodos o planteamientos propuestos hasta aquí o que se podrán “inventar” en lo sucesivo. La ciencia y filosofía del Derecho necesitan de todos ellos, pues cada uno de ellos puede ser particularmente eficaz para el estudio de algunos de los niveles distinguidos. Pero el científico y filósofo del Derecho traicionan su labor investigadora en cuanto proclaman o utilizan en exclusiva cualquiera de estos puntos de vista, como si fuese el único o el “verdadero” método para estudiar el Derecho. O sea, que en el estudio del Derecho el monismo metodológico es siempre suicida, pues ningún punto de vista agota la realidad y esencia del mundo jurídico (aunque sea completamente necesaria la especialización en la investigación, y cada jurista domine y practique preferentemente alguno de los métodos indicados).

El pluralismo metodológico es, pues, un postulado *mínimo* para todo el que intente hacer o decir algo sustantivo en las ciencias y en la filosofía del Derecho. Ahí radica, además, un principio de respuesta sería a la “observación” de Kant: los juristas buscan todavía una definición del Derecho, porque las ciencias y disciplinas humanas van descubriéndonos cada día nuevas perspectivas sobre el hombre y su mundo.

Primera parte: La evolución del método sociológico: Hacia una sociología del Derecho “en términos de acción”

Pienso, sin embargo, que podemos reducir a dos principales los métodos más cultivados y más fecundos en las ciencias del Derecho actuales: el método sociológico y el método fenomenológico. Cada uno de ellos agudiza al máximo las propias perspectivas, extrema el rigor de los propios recursos y reduce y precisa científicamente, cuanto le es posible, el campo de la investigación particular. Pero tal vez es posible una radicalización mayor de ambos e incluso una unificación de su tendencia fundamental en el método actualista (“en términos de acción”), como trataré de demostrar en las líneas que siguen.

1. *De Durkheim a T. Parsons*

En el método sociológico ha habido una evolución decisiva: desde Durkheim (1), que estudiaba lo social *como hechos y como cosas*, a Talcott Parsons, que lo estudia *en términos de acción* (2) el cambio ha sido importante, especialmente en el aspecto metodológico mismo.

Para Durkheim (3) se trataba de estudiar los hechos sociales como *cosas, como objetos o datos* que sólo son apprehendidos por la experiencia científica inmediata. El método sociológico abarca, según él, tras estratos o niveles sucesivos: constatación, descripción y compara-

(1) Para DURKHEIM se trataba de "dominar" científicamente los hechos sociales, estudiándolos como cosas y sin idolatrarlos en ideologías y mistificaciones. Habría tres etapas fundamentales en este camino: En un primer momento, los hombres crean el Derecho, la moral, la familia, la sociedad, el Estado y las demás instituciones necesarias para convivir y sobrevivir. Tratan después de hacerse "ideas claras" sobre el mundo que han recibido o construido. Buscan, por último, la experiencia científica depurada y la ciencia exacta de lo social. Reducidos a cosas, los hechos sociales terminan siendo una forma de presión y de control social, un modo concreto de influencia y de obligatoriedad social ("contrainte"); o sea, una fuente exterior y objetiva de motivaciones de la conducta social. (Véase, sobre todo, de DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 11 edición, B.P.C., P.U.F., París, 1950; y *Leçons de Sociologie. Physique des moeurs et du droit*, B.P.C., P.U.F., París, 1950.) HARRY ALPERT hizo un buen balance de la aportación de DURKHEIM "como un método que rejuvenece la investigación social y como base sólida de una filosofía social íntegra", en DURKHEIM, *Fondo de C. E.*, México, 1945 (trad. de José Medina Echevarría).

(2) Véanse, sobre todo, las obras siguientes de T. PARSONS y de su escuela: Talcott PARSONS: *The Structure of Social Action*. The Free Press Ed. Glencoe, Ill., 1949 (2.^a edición); *Essays in Sociological Theory, pure and appl.* Idem, íd., 1954 (edición revisada); *The Social System*. Idem, íd., 1951; en colaboración con SHILS, etcétera: *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, 1952; en colaboración con BALES, SHILS, etc.: *Working Papers in the Theory of Action*. The Free Press, 1953; en colaboración con los mismos: *Family Socialization and interaction Process*. Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1956; Robert F. BALES: *Interaction Process Analysis. A Method for the Study of Small Groups*. Addison-Wesley Press, Cambridge, Mass., 1950; John ROHRER: *Social Psychology at the crossroads*. Editado por Harper and B. New York, 1951.

El lector encontrará una síntesis accesible de los textos de PARSONS y una primera visión crítica de ellos en: Talcott PARSONS: *Eléments pour une sociologie de l'action*. Con introducción y traducción de François BOURRICAUD. Plon. París, 1955; y en F. BOURRICAUD: "Théorie générale de l'action", en *L'Année sociologique*. (Trois série.) B.P.C., P.U.F., París, 1953, págs. 106-29. Recientemente han aparecido entre nosotros dos estudios importantes sobre la obra de T. PARSONS: Francisco SÁNCHEZ LÓPEZ: *Sociología de la acción. Introducción a la obra de Talcott Parsons*. C.S.I.C. Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1964; y Salustiano DEL CAMPO URBANO: *La sociología científica moderna*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1962. En la obra de SÁNCHEZ LÓPEZ encontrará el lector una síntesis doctrinal densa y completa de la aportación de PARSONS, y ciertos principios para la crítica y "asimilación" de ella: la obra significa un esfuerzo muy laudable por "traducir" y hacer asimilable para el lector español unos temas y una terminología para la que no suele estar suficientemente preparado, y que aun después de la traducción siguen siendo difíciles. La obra de DEL CAMPO URBANO es más amplia y comprensiva en su temática y estudia la doctrina de PARSONS dentro de otras corrientes importantes de la Sociología: es una buena introducción al estudio sistemático de la misma.

(3) Especialmente en las dos obras citadas en la nota 1.

ción de los hechos sociales en los diferentes tipos y grupos sociales en que se dan o se han dado históricamente. "La sociología, concluye, es la sociología comparada" (4).

Para Parsons y su escuela, se trata, por el contrario, de estudiar los hechos sociales *en términos de acción y de interacción*. Y ahí radica, según muchos (5), lo más importante de su aportación: en "haber visto que los *hechos sociales* deben ser tratados en términos de acción" (6). Han sido muchas las críticas formuladas en torno a esta doctrina de Parsons (7), y muy diversas las valoraciones de la misma: Del Campo Urbano (8) piensa que el análisis estructural-funcional de lo social en términos de acción e interacción necesita superar todavía ciertas dificultades congénitas y sistemáticas, pero no deja de ser, por ello, "el modo correcto de aproximación a los fenómenos de la vida social. Sus hipótesis habrán de hacerse más objetivas y susceptibles de comprobación empírica, para ello está dentro de sus posibilidades" (9).

Sánchez López opina que la obra de T. Parsons es fundamentalmente sistemática, y consiste en ordenar científicamente una serie de conocimientos sobre los problemas del comportamiento y de la convivencia humana en un nivel elevado de generalidad y de generalización (10). Pero sin que ello implique negar a Parsons aportaciones originales e importantes al estudio de los temas sistematizados por él. Hay, sin embargo, en todo ello un aspecto importante, que me interesa resaltar aquí: el mismo Sánchez López concluye en este punto, y recogiendo textos expresos de Parsons, que "la última unidad de acción y de análisis es siempre el acto-unidad concreto con la estructura de los elementos que lo componen". Y que "la existencia de otras unidades en el

(4) *Les règles de...*, págs. XIII y ss.

(5) Ver autores citados en la nota 2 y los que indicaré en la 7.

(6) F. BOURRICAUD, en su *Introduction*, en *Eléments pour une...*, págs. 94 y ss. El lector comprenderá por qué indico con un cierto detalle algunas perspectivas de la "Sociología en términos de acción", porque es la dirección exacta en la que, a mi entender, se abren hoy perspectivas más fecundas para el estudio sociológico y fenomenológico del Derecho. Es importante señalar, además, la convergencia de estas dos ramas de la sociología, como lo hace DEL CAMPO (en la obra citada, página 194) y el mismo PARSONS, según veremos.

(7) Véanse, además de los autores citados hasta aquí, las obras siguientes: Ralf DARENDORF: "Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der Soziologischen Theorie", en *Gesellschaft und Freiheit*. Riper. München, 1961, págs. 76 y ss. Y del mismo: *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Gesichte. Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. 3.ª edición. Westdeutscher Verlag; H. BECKER: *Soziologie als Wissenschaft von Sozialen Handeln*. Holzner Verlag. Würzburg, s.f. Pueden verse también obras de GURVITCH y de DUVERGER, por ejemplo, en que se analizan comparativamente los recursos *dialécticos* de la sociología empírica y crítica, y los recursos *científicos* de la sociología positivista o "pura". Para el estudioso imparcial de lo social, resulta sumamente aleccionador, además de sorprendente, constatar lo siguiente: cómo (casi) todos los grandes pontífices de la Sociología.—COMTE, el primero—acusan a todos los demás de reducir el estudio sociológico a nominalismos huecos y a grandes formulaciones pontificiales y sistematizaciones biensonantes, radicalmente "antisociológicas".

(8) *La sociología científica*, págs. 194 y ss.

(9) S. DEL CAMPO URBANO: *La sociología científica moderna*, pág. 201.

(10) F. SÁNCHEZ LÓPEZ: *Sociología de la acción*, pág. 15.

mismo sistema es necesariamente un aspecto de la situación, en términos de la cual tiene que ser analizada cualquier unidad" (11). Veamos, pues, cómo Parsons mismo indica que el método actualista es necesario para la radicalización del método sociológico en el estudio de las estructuras sociales. La última y primera unidad de realidad y de realización de lo social es siempre un acto concreto de un individuo concreto inmerso en los grupos y en la vida social.

Parsons se cuidó de aclarar este punto importante con el mayor detalle: respondiendo (12) a objeciones de Bourricaud (13) y de otros (14). Cita como predecesores directos suyos en el estudio de lo social "en términos de acción" a Durkheim, Pareto, A. Marshall, Max Weber, G. H. Mead y W. J. Thomas (como autores más importantes en el estudio de las relaciones entre la motivación individual y la motivación social o grupal de la acción humana (social)). Otros autores citados son H. Spencer, A. Comte, Dilthey, Sombart, Freud, J. Stuart Hill, Marx, etcétera.

La conclusión de Parsons tras esta ojeada histórica (que constituye su "argumento de autoridad") es la siguiente: "Así llegaba Durkheim, tras Freud y G. H. Mead, a la siguiente afirmación que yo considero fundamental: *Las normas y los valores que constituyen el conjunto de relaciones en que consiste la sociedad, son 'interiorizadas',* y en este aspecto suministran a los miembros de dicha sociedad la estructura de su misma personalidad. Generalizando este punto de vista, él llegaba a sostener que *la sociedad es una conciencia*" (15).

"Este descubrimiento proporciona, a mi entender, una base sólida para toda investigación sociológica y psicológica. Y es muy digno de tenerse en cuenta el hecho de que psicólogos y sociólogos hayan llegado a esta verdad casi exactamente al mismo tiempo y por caminos independientes" (16).

He citado el texto completo, subrayándolo en sus afirmaciones fundamentales, porque constituye el momento metodológico exacto al que se refiere y del que parte mi propósito en este estudio, en cuanto a una posible sociología, ciencia y filosofía del Derecho en términos de acción.

(11) Obra y autor citados, pág. 32.

(12) En *Eléments pour* Edición citada. "Préface", de PARSONS. Págs. V y ss.

(13) Piensa BOURRICAUD (en *Eléments*, págs. 94 y ss.) que PARSONS ha guardado un buen equilibrio entre las teorías sicologistas e individualistas de lo social y las teorías conductistas: ha salvaguardado la *objetividad* de los hechos sociales sin caer en los excesos *behavioristas*. El error básico de PARSONS, según BOURRICAUD, radica en haber creído equivocadamente que sus teorías y sistematizaciones son aplicables con el mismo sentido exacto al estudio de cualquier estructura social, y constituyen el lenguaje común (*a common language*) de todas las ciencias sociales, superando todo equívoco terminológico.

(14) Véase una síntesis crítica de las diversas y aun opuestas interpretaciones de la "doctrina de la acción" de PARSONS en la obra de SÁNCHEZ LÓPEZ: *Sociología de la acción...*, págs. 31 y ss.

(15) Punto de vista sugerido también por SAINT-SIMON, y que es recogido frecuentemente por GURVITCH en obras recientes. Es la afirmación central de todos los actualismos, como es sabido.

(16) T. PARSONS: *Eléments pour...* "Préface", pág. V.

2. *Balance científico, para las ciencias del Derecho, de la "sociología en términos de acción"*

Es posible, quizá, continuar la doctrina sociológica de la acción desde un planteamiento filosófico más crítico y riguroso y más consciente de sus propios presupuestos y principios ontológicos. O sea, radicalizar más su método y su punto de partida (y de llegada) *siguiendo la orientación básica de muchos de ellos*. La "acción social" que estudia el fenomenólogo preferentemente no es la *acción* humana de filósofos, fenomenólogos y moralistas; no es una acción humana individual real, ni una experiencia personal concreta. Sino una acción o conducta de grupos, o un sistema de motivaciones institucionalizadas que condicionan la conducta del individuo y de los grupos. Estudian la "interacción" y el sistema social en cuanto modos efectivos o posibles de presión sobre la conducta del hombre. Creo, pues, que estas perspectivas pueden continuarse y radicalizarse críticamente estudiando exhaustivamente el papel jugando por el Derecho y demás estructuras sociales de motivación en mi acción social cada vez, en mi acción personal propia. Porque, hablando con rigor filosófico y fenomenológico, todas las estructuras (posibles) de "motivación social" de mi acción no son más que otras tantas fuentes posibles de motivos posibles de la conducta y acciones personalísimas de cada individuo humano. O sea, que la esencia, realidad, sentido y significado de todas las estructuras sociales de motivación de la acción son, en definitiva, sólo hipotéticas, posibles, simbólicas o probables: "deontológicas", en todo caso. Y toda su realidad se reduce en última instancia a jugar un papel determinado en la acción social, en la conducta efectiva de cada individuo concreto. Es en mi acto personalísimo de conocer, obrar y ser donde se da (radical, efectiva y formalmente) cuanto es y como es y según es y con todo lo que es: O sea, según el papel (lógico, normativo, psicológico, cualitativo-formal, ejemplar...) que cada ser, dato, presencia o fenómeno juega en mi vida, en mi conocimiento, en mi acción, en mi ser, y en las cualidades de cualquiera de ellos. Quizá el análisis exhaustivo del papel jugado por el Derecho en mi acción propia nos pueda ayudar a continuar el estudio (sociológico y fenomenológico; científico y filosófico) del mismo.

Podemos, pues, intentar hacer un balance de la sociología de la acción para las ciencias del Derecho, con arreglo a las siguientes consideraciones sucesivas:

1. La obra de Talcott Parsons y sociólogos de su círculo incorpora en su planteamiento y en su temática valores científicos importantes, es comprensiva en muchos aspectos, y es particularmente eficaz en su estudio de la "acción e interacción social". Sus aportaciones básicas a la fenomenología de la acción son tres:

a) *Racionalidad de la acción*: en cuanto estudia el nivel teleológico-subjetivo de ella. O sea, en cuanto que el agente adapta sabiamente a los fines o fin que se propone cada vez los medios de que efectivamente dispone. El "óptimo de satisfacción" (*optimum of gratification*)

es un buen parámetro para medir la racionalidad *subjetiva* de la acción.

b) *Significación social-cultural de la acción*: en cuanto que estudia el nivel sociológico de expansión o de "socialización" intersubjetiva y objetiva de la acción y conducta del agente. Se trata ahora del nivel de intelección, recepción o reacción que suscita en otros la acción de cada individuo, y la cualificación, valoración y "objetivación" de la misma desde la totalidad de símbolos, valores y vigencias (Ortega y Gasset) que se dan en una cultura y que juegan de hecho en el "medio sociológico" de la acción puesta (17).

c) *Estratificación de las "motivaciones sociales" de la acción*: en cuanto que la *acción social* está integrada por muchos niveles, estratos y estructuras de motivación, de interrelación, de formas, normas o modos de presión de unos en la conducta de los demás (pluralismos jurídicos y sociológicos) (18).

2. Es evidente que esta doctrina es válida y muy valiosa para el jurista: para *empezar* tras ella el estudio de otros niveles de la acción humana social, en cuanto regulada por el Derecho (niveles axiológicos y de justificación, niveles formales o de calificación jurídica y social, etcétera).

3. Es frecuente, sin embargo, que las formulaciones de Parsons sobre la acción social y la interacción contengan sistematizaciones formalistas, abstractas, deductivas y muy alejadas de la verificación crítica y fenomenológica. ¿Por qué no intentar acercar más estas "teorías" sociológicas a la experiencia personal crítica y reestructurarlas en términos de acción humana personal real? Porque es evidente que "lo social" y sociológico de mi acción no agota ni mucho menos la realidad y estructuras de ella. Ya vimos que en rigor la única experiencia (científica y de hecho) posible es mi acción y cuanto "se me da" en ella y según se me da en ella: nada es ni existe sino en cuanto está presente y actúa en mi acción. O sea, que también los *rôles* (papeles jugados por el hombre en su vida social, que revisten frecuentemente la forma de instituciones) se reducen al *rôl* o papel jugado por ellos mismos en mi acción.

Es, pues, "antisociológico" reducir el "estudio de lo social" a la constatación del hecho social, y reducir la sociología y lo social a un dominio exclusivo del método sociológico. La convivencia misma muestra que (en toda relación y acción intersubjetiva, en todo hecho, acto, acción y situación social del hombre) están implicados una multiplicidad de niveles, estructuras y correlaciones que integran y constituyen el hecho de convivencia y ayudan a caracterizar la experiencia social del hombre y de los grupos humanos. Niveles que de ninguna manera

(17) LUIS LEGAZ LACAMBRA (en *Socialización*, discurso..., Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1964) y JOSÉ CASTÁN TOBEÑAS (en *La socialización del Derecho y su actual panorámica*, discurso..., Instituto Editorial Reus, Madrid, 1965) han hecho un buen balance de esta cuestión desde puntos de vista de doctrina jurídica actual.

(18) Véase en T. PARSONS: *Eléments pour une* (ya citada), el capítulo que contiene un nuevo esbozo o formulación de la teoría de la estratificación: "Nouvelle ébauche d'une théorie de la stratification".

son reductibles al puro hecho social fáctico-horizontal, y que no pueden ser estudiados exclusiva ni exhaustivamente por el solo método sociológico: aunque su estudio *empiece* necesariamente en él. Si la sociedad es *también* una conciencia (como vimos que afirmaban Parsons y otros grandes sociólogos), es evidente que en su estudio pueden y deben entrar otros métodos, además del sociológico. Conciencia en definitiva es un acto-acción del hombre: el método fenomenológico actualista es insoslayable para su estudio. Vamos a verlo y en qué sentido (19).

Segunda parte: La fenomenología como método para la ciencias jurídica: Hacia una fenomenología del Derecho "en términos de acción"

1. *La fenomenología y su estado actual*

Podemos intentar describir lo que es fenomenología en general, como método y como escuela de filosofía, diciendo que consiste en un tipo específico de análisis trascendental (o sea, apriórico-estructural y funcional), que se caracteriza por un planteamiento crítico-ontológico cada vez más afinado en cuanto a su objeto formal concreto; que continúa el análisis eidético (o lógico-ontológico) de los fenómenos o ideas-esencias existentes (y ya precisadas crítica y dialécticamente) a través de un juego de "reducciones" o "purificaciones" científicas sucesivas del ser o aspecto del ser de que se trata en cada caso; y que se desarrolla doctrinalmente como una explicación exhaustiva de las implicaciones intencionales del "objeto" estudiado, terminando en una sistematización de las estructuras y componentes aprióricos del mismo (20).

(19) Son infinitos los textos de juristas y filósofos de lo social que coinciden en las afirmaciones formuladas arriba. Cito, como ejemplo, estos textos de Luis RECASENS SICHES (en *Wiese*, F. de C. E., México, 1943): "Bien está que Wiese, aunque crea con razón que la sociología no es psicología, acuda a ésta para exponer los deseos o afanes sociales, es decir, los impulsos que mueven los procesos inter-humanos. Ahora bien, es necesario, además, ir a zonas más profundas para que la sociología quede suficientemente fundada: insertarla en una investigación sobre la vida humana" (obra citada, pág. 185; yo subrayo). De lo dicho "no se sigue en absoluto que el objeto de la sociología sea psicológico, ni que pueda su estudio desarrollarse manejando métodos de investigación psicológica" (pág. 84). "Pero así como la sociología prescinde de estudiar el yo individual o entrañable, en cambio, un estudio completo sobre el yo, comprensivo de todas sus actividades, tiene que tomar en cuenta los aspectos sociológicos, pues el sujeto se halla inserto en un medio social existente, etc." (obra citada, pág. 86; yo subrayo). Véase, además, sobre este punto importante Pietro PIOVANI: "La philosophie du Droit dans la pluralité des expériences juridiques", en *Qu'est-ce que la philosophie du Droit*. Sirey. París, 1962, págs. 19 y ss.

(20) Con las afirmaciones que anteceden pretendo únicamente ofrecer al "jurista" en general y al lector habitual del *Anuario de Filosofía del Derecho*, en particular una idea suficientemente explícita de las tendencias más características de la fenomenología. El lector a quien interese un conocimiento más "técnico" y directo de estos temas podrá leer con provecho—además de las obras de BRENTANO, HUSSERL, HEIDEGGER, HARTMANN o MERLEAU-PONTY—otras síntesis más accesibles y concretas del tema en las siguientes obras: Miguel CRUZ HERNÁNDEZ: *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología* (Publicaciones de la Universidad de Salamanca; sección de Filosofía y Letras, tomo XIV, núm. 2). Salamanca, 1958;

Importa establecer, además, una aclaración central dentro de la fenomenología misma. Distinción que es particularmente importante para el objeto del presente estudio. Además de la fenomenología al estilo de Husserl y autores a que nos hemos referido hasta aquí, existe otra escuela de fenomenología tan importante como aquélla y enteramente específica frente a ella. Es la escuela "biraniana-espiritualista" (21), caracterizada fundamentalmente por un método propio y específico: por estudiar sus objetos "en términos de acción". Podemos caracterizar la fenomenología "husserliana" como el estudio lógico-ontológico de las estructuras eidéticas y contenidos lógico-internacionales de un fenómeno dado, tras precisarlo críticamente por medio de un sistema de reducción o purificaciones sucesivas. Podemos describir también la fenomenología "biraniana" como el estudio lógico—ontológico y deontológico—formal de las estructuras aprióricas y funcionales y de los contenidos tendenciales u operativo-intencionales de una acción humana dada, tras precisar críticamente el núcleo funcional-apriórico de toda acción humana, aun la más simple, y tras establecer los diferentes niveles o estratos en que tal esquema funcional opera, según los diversos tipos de actos y acciones a distinguir (22).

Concluyo, en resumen:

1. La fenomenología como "ciencia rigurosa" es una disciplina mental y filosófica que agota al máximo los contenidos de datos y análisis, que agudiza con rigor el planteamiento de situaciones mentales y no procede a la admisión de principio alguno, a la formulación o definición última, ni al estudio de estructuras y momentos *ulteriores*, sino después de haber agotado previamente todas las posibilidades críticas de los propios recursos lógicos.

y ANTONIO MILLAM PUELLES: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (Publicaciones del Instituto Luis Vives, de Filosofía. C.S.I.C.). Madrid, 1947. Así como otras obras de ambos y de H. RODRÍGUEZ SANZ, ZUBIRI, ZARAGÜETA, etc. Son también especialmente interesantes algunas obras de los autores siguientes: DE MURALT, TOULEMONT, RICOEUR, SANCIPRIANO, LAUER, LEVINAS, BRETON, DE WAEHLENS, VAN BREDÁ (en torno a los "Archives-Husserl" de Lovaina), FINK, HIPPOLITE, JUGARDEN, LANDGREBE, etc.

(21) De ella hablaremos con mayor extensión al final del estudio.

(22) No todos los fenomenólogos y críticos de filosofía moderna reconocen sustantividad a esta segunda escuela de fenomenología, al estilo de BIRAN. Y entre nosotros se desconoce demasiado a BIRAN y al biranismo. La escuela "espiritualista" (salvo algunas obras aisladas de MARCEL, BLONDEL o LAVELLE), suele participar del descrédito científico con que se extinguió el "Personalismo" (de MOUNIER, LABERTHONNIÈRE y otros). Sin embargo, no sólo en Francia, sino en todos los círculos de filosofía de habla francesa, especialmente en Lovaina y en torno a los "Archives-Husserl" de su "Instituto Superior de Filosofía", la existencia de una escuela de fenomenología "biraniana" es una evidencia admitida por todos y conocida "por sus frutos". Pueden leerse, tras los autores citados en la nota 20, al final, las obras siguientes: G. BERGER: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. Aubier. París, 1941; Stanislas BRETON: *Conscience et intentionnalité*. Vitte. Lyon-París, 1956; y J. ECOLE: *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel* (Phil. Contem., Textes et études, 10). París, 1959; *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle* (en la misma colección). París, 1957.

Hay dos vertientes fundamentales de la fenomenología, vista con perspectiva histórica. La "husserliana" (desde Kant y Hegel), centrada hoy en torno a los "Archives-Husserl" de Lovaina, y definible como lógica científica, pero no formal, sino de contenidos intencionales. La "biraniana" que termina hoy en Lavelle-Blondel y en la "filosofía de la reflexión", y se aplica al estudio de las estructuras y contenidos deontológicos (intenciones, tendencias, normas-leyes implicadas, elementos tendenciales todos) de la acción mía-humana. Su intento básico (y que la define como escuela, además de su pertenencia a la tradición metodológica inaugurada por Biran) es reexpresar con rigor de ciencia mental y filosofía estricta las verdades fundantes del personalismo político: su fondo doctrinal deriva de los personalistas.

2. Fenomenología es un método antes que un cuerpo de doctrina. Quizá toda filosofía empieza y consiste originariamente en un método propio: se trata de un esfuerzo nuevo para abordar y revisar todos los contenidos del pensamiento desde el ángulo o intuición primera que la define y constituye como tal escuela filosófica. Testigos: Descartes, Heidegger o Bergson. Historiadores y críticos lo repiten: *fenomenología es un estilo de pensar* (Ricoeur, De Waehlens), *un método que entraña múltiples posibilidades, muchas más de las exploradas hasta hoy por los fenomenólogos*. Husserl es encrucijada y nivel de la fenomenología, pero no su fuente única. Historia de la filosofía es un proceso más como *progresión de método* que en cuanto a los contenidos concretos, menos variables históricamente que los métodos de estudiarlos. En este sentido la historia es dialéctica. Hegel define dialéctica, aquí, como la justificación de un método dado.

2. La fenomenología como método para la investigación jurídica

También en el método fenomenológico, en cuanto aplicado al estudio del Derecho, podemos distinguir dos tendencias principales. La primera vertiente de la fenomenología jurídica se caracteriza como *Ciencia formal del Derecho*. Este movimiento yusfilosófico deriva de Kelsen y culmina en él: en sus presupuestos metafísicos está inspirado en Kant y en modernas escuelas neokantianas. La segunda tendencia de la fenomenología jurídica concibe a ésta como *Ontología formal del Derecho*. Deriva también del Kelsen—tal vez más como catalizador que como inspirador de la misma; y en gran medida como reacción contra él—; Del Vecchio, Stammler... Entre sus representantes más característicos figuran varios juristas de habla hispánica, como veremos. Esta "escuela" de Fenomenología jurídica está inspirada en Husserl, en cuanto a muchos de sus presupuestos filosóficos y en otros pensadores modernos (Ortega, Heidegger, Scheler, Hartmann, Zubiri...).

- A) *La fenomenología como ciencia formal del Derecho*. (Intentos recientes de superación del kelsenismo: comentario a la obra de P. Amselek)

Son muchos los autores que han publicado en los últimos tiempos estudios de fenomenología del Derecho, entendiendo "fenomenología" en un sentido más o menos cercano al expuesto hasta aquí (23). Quizá lleguemos a entendernos, incluso en los términos, si llamamos "fenomenología del Derecho" en general, al estudio lógico-ontológico de las estructuras jurídicas, purificando previamente a éstas de factores, ingredientes o elementos "extrajurídicos", y llevando el análisis del fenómeno jurídico hasta sus últimas implicaciones y contenidos intencionales, con un rigor lógico máximo en el procedimiento o "paso" de una proposición científica a otra y de una verdad parcial a otra más comprensiva.

Veamos concretamente el estado actual de esta fenomenología jurídica de tendencia lógico-formal, leyendo directamente una obra reciente, que marca, quizá, uno de los momentos en que se encuentra la escuela kelseniana.

La fenomenología como método de la ciencia jurídica hoy

La importancia de la obra (24), que quiero comentar aquí, como en toda obra primera de un autor, reside en su mismo intento y en las preguntas abordadas más que en las respuestas. No se trata aún de estructurar una teoría fenomenológica del Derecho y de la ciencia jurídica, sino de establecer sus fundamentos y principios básicos. El autor es consciente de que fenomenología, como otros niveles históricos de la filosofía ya pasados, gravita sobre un armazón de pivotes y sobre una visión nueva (Bergson) de los conceptos-eje del pensamiento reflexivo. Apreciaciones sobre el método y sobre los pasos básicos de la fenomenología (Husserl) encabezan la obra. Se trata, pues, de un estudio de filosofía jurídica con método fenomenológico: Kelsen es para Amselek el punto de arranque de la fenomenología del Derecho. Si fenomenología es un intento de *purificación*, la obra de Kelsen es una teoría *pura* del Derecho, un estudio eidético de las estructuras constitutivo-intencionales del mismo. La aportación esencial de Kelsen consiste, a su vez, en haber desvelado, más allá del fenómeno jurídico mismo, el fenómeno normativo en general. Respecto al fenómeno o factor normativo (fundamental e irreductible), el jurídico es un elemento

(23) En este número del *Anuario de Filosofía del Derecho* y en otros anteriores, encontraré el lector reseñas y recensiones de algunos de ellos. Obras de FROSINI, GONELLA, GIORGIANI, FASSÓ, BATAGLIA, PERTICONE, MENEGHELLI, DI ROBILANT, PIOVANI, por no citar más que autores de habla italiana. Las divergencias entre ellos son decisivas, por otra parte.

(24) Paul AMSELEK: *Méthode phénoménologique et théorie du droit*. Bibliothèque de Philosophie du Droit (Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence). París, 1964, 464 págs.

de facticidad y no de estructura. Es inexacto, pues, presentar lo normativo como la estructura específica de lo jurídico o confundir ambos. La relación es inversa: la juricidad es una "especie eidética", mientras que la normatividad es un "género eidético" respecto a ella. De ahí que para establecer científicamente las estructuras del fenómeno jurídico hay que empezar por la esencia y el eidos del fenómeno normativo, genérico en aquél. En efecto, si un valor (jurídico o no) sólo es valor referido al sujeto (que lo capta como tal), toda captación de valor y toda experiencia normativa sólo es pensable lógicamente en cuanto referida a una norma-modelo o norma-instrumento o norma-testigo (25). La especificidad de la experiencia normativa consiste así en captar una norma dada como instrumento de juicio y de valoración. El valor de un objeto consiste en su relación de conformidad o no conformidad con la norma o modelo: juicio o acto de evaluación es la aplicación del modelo al objeto.

La normatividad es así esencia genérica del fenómeno jurídico y la juricidad su esencia específica. Puesto que el objeto de la ciencia jurídica es el Derecho expresado por proposiciones sintácticas (o normas objetivadas en lenguaje), una proposición normativa en sí sólo puede ser considerada como norma jurídica en cuanto impone la referencia a un modelo concreto (o define a éste en abstracto). ¿Qué es una norma-proposición? "Norma" es *la significación dada a una proposición sintáctica, en cuanto ésta realiza la función de formular el modelo al que referiremos todo juicio y experiencia normativa*. No es, pues, la proposición misma la que es normativa y constituye el modelo, sino la significación y el sentido de que la proposición es portadora. Proposición-normativa o norma-proposición es norma-portadora-de-modelo. Es el significado y no el significante el que sirve de modelo. En último análisis, "norma" es *la función de modelo asignada a la significación de una proposición sintáctica*. Esta es instrumento de juicio en cuanto vehículo del modelo. Norma no es, pues, expresión de una voluntad (sea la que sea) en ningún sentido. Ni existen normas puramente descriptivas. Toda proposición es normativa (más allá de su función declarativa) no en cuanto manifiesta una voluntad, sino en cuanto constituye un modelo. La idea, la noción, el concepto..., son esquemas, modelos, instrumentos de juicio, normas: su función es siempre normativa.

Las afirmaciones anteriores sirven al autor de base para abordar, desde ángulo fenomenológico, la crítica eidética de varios conceptos-eje de las teorías jurídicas (persona, acto jurídico, responsabilidad) y la

(25) Esta perspectiva es sumamente importante en la filosofía del Derecho de hoy. Se sugiere ahí la función formal-constitutiva de la norma: o sea su función *ejemplar*. Remito al lector a las consideraciones que sobre esta función terminal del Derecho (y desde perspectivas también fenomenológicas y de máximo rigor metodológico) apunto en mi estudio "Derecho en términos de acción: estructura lógica exacta de la obligatoriedad jurídica", publicado en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO. Seguirán otros en esta misma línea.

crítica de dos corrientes hoy muy en boga en el pensamiento jurídico-filosófico: sociologismo y logicismo.

La juricidad es la esencia específica del fenómeno jurídico. Ni la sanción ni la coercibilidad pertenecen, según A., a la esencia de lo jurídico. Otros intentos de aislar lo jurídico de estructuras afines (lo moral y lo religioso) y de las leyes de la naturaleza son insuficientes. Ni la generalización del contenido material de las normas jurídicas, ni la generalización del contenido formal de las mismas (estructura condicional, estructura dualista o alterativa) sirven para la tipificación de lo jurídico (26). La descripción fenomenológica muestra que la esencia eidética de lo jurídico consiste en la obligatoriedad (27). Obligatoriedad es una forma lógica, una significación, una vocación técnica puramente formal, asignada fenomenológicamente a las normas "jurídicas". Pertenecce a la lógica, a la destinación y a la finalidad del instrumento jurídico el constituir un modelo al cual el objeto debe corresponder. La obligatoriedad forma así parte integrante del contenido mismo del concepto de Derecho. Cuando una norma se da a sí misma como "jurídica", yo asigno al modelo que ella constituye una vocación de ser realizado obligatoriamente. Así no es la proposición normativa en sí la que es "jurídica", sino su vocación instrumental, su significación formal de ser instrumento de un juicio específico. La juricidad específica, pues, la función de la norma, su normatividad misma, pero no a la norma en sí. Las normas no son jurídicas en sí solas: lo son y se dan como tales en la medida en que (y mientras) les es asignada fenomenológicamente la vocación de obligatoriedad. Lo jurídico reside así en una cierta donación de sentido y enfoque intencional de determinadas proposiciones normativas: en una actitud mental específica de los individuos interesados, que reconocen a aquéllas un carácter incondicionalmente obligatorio (28). La obligatoriedad jurídica de las normas se da objetivamente.

Estas afirmaciones sirven de base al autor para criticar actitudes históricas sobre la esencia de lo jurídico: el idealismo metafísico o moralista en lo jurídico y el positivismo jurídico. Tras este último aboga Amselek por un positivismo fenomenológico de lo jurídico: el Derecho positivo es el Derecho fenomenal, el Derecho aparente, o sea, las normas que se dan objetivamente como jurídicas en su misma historicidad concreta.

Una segunda parte intenta estructurar la fenomenología de la ciencia del Derecho estudiando (tras el objeto, Derecho, visto hasta aquí) el sujeto jurídico. Su método será la reducción trascendental (29). Se

(26) En mi estudio citado muestro que no se trata de "generalizar", sino de "tipificar" y "aislar" los contenidos materiales (representatividad específica) y formales (paridad y constitutividad) de la relación jurídica para distinguirla formalmente de estructuras normativas afines (moral, estética...). Todo ello es expresable en proposiciones lógicas exactas.

(27) Término que el autor dice deber a estudios de L. LEGAZ y L., publicados en números anteriores del Anuario.

(28) Sobre el "reconocimiento social" como constitutivo de la juricidad y obligatoriedad del derecho, tiene profundas consideraciones el Gurvitch primero del "Derecho Social", como es sabido.

trata de una epistemología: el sujeto estudiado aquí es el jurista o científico del Derecho, en cuanto conocedor del mismo. El pensamiento moderno, especialmente la fenomenología, ha cobrado conciencia del papel activo, constitutivo incluso, del sujeto del conocimiento en el acto (30) de conocer. Las antinomias sujeto-objeto, conocimiento-acción y *homo sapiens-homo faber* han sido largamente depasadas por la filosofía moderna. La misma dualidad ciencia-técnica debe ser replanteada. Hasta hoy las ciencias normativas han visto al jurista, en cuanto conocedor del Derecho, como elemento pasivo o neutro y simplemente receptivo. La reducción fenomenológica nos hace ver el papel activo jugado por el "jurista", sujeto trascendental, en el encuentro con el Derecho. El Derecho no es sólo para él un objeto de experiencia científica, un fenómeno histórico de conocimiento (ciencia del Derecho), sino que su experiencia es, además, *artisanal*, pues las normas son *también* instrumentos, útiles, vehículos de función y utilidad (técnica del Derecho). Ciertamente que la utilización de las normas supone su conocimiento: pero si este conocimiento es "objetivo" expresará también la vocación de las mismas, la normatividad jurídica que constituye su esencia. Así, el conocimiento de la norma está constituido por *el modo mismo de presencia de la norma* en la conciencia del jurista; es la manera de darse objetivamente y llenar la mente del sujeto. Pero éste puede enfocarla simplemente como objeto de descripción o también como instrumento de utilidad. Hay, pues, un conocimiento descriptivo (¿sociológico?) del Derecho previo a la ciencia del Derecho y a la técnica del mismo.

La actitud trascendental de la técnica del Derecho puede entrañar actividades "técnicas" y actividades "tecnológicas". Las primeras pueden ser de fabricación de instrumentos jurídicos o "jurislación" y de utilización de las normas elaboradas o "jurisdicción". En el primer caso se trata de política jurídica; en el segundo, de arte o práctica jurídica. Pero ambos tipos de actividad son artesanales, creadores, obreros; diferentes de una actividad simplemente cognoscitiva. La utilización de un instrumento es en sí mismo creación, pues instrumento no es sólo lo que el hombre hace, sino lo que el hombre hace de él y

(29) Se equivoca AMSELEK cuando configura como psicológica (pág. 363) la reducción trascendental de HUSSERL. Ciertamente que éste dio pie al equívoco en sus primeras obras de Lógica (*Philosophie der Arithmetik* y *Logische Untersuchungen*, 1.ª edición de 1900), pero ya en la 2.ª edición de las Investigaciones Lógicas (cfr. especte. *Prolegomena zur reinen Logik*, de 1913) y en todas sus obras ulteriores aclaró de sobre el equívoco. Sobre ello puede verse S. BACHELARD: *La logique de Husserl*. P.U.F. París, 1957, Avant-Propos, que contradice el equívoco, divulgado por LAUER en sus estudios sobre Husserl. Pueden consultarse sobre el tema, publicaciones de autores (más o menos) afectos al Círculo "Archives-Husserl" de Lovaina: VAN BREDÁ, DE WAEHLENS, TAMINIAUX, BOEHM, WIEMEL, STASSER, FINK, LANDGREBE y otros citados en la nota 20.

(30) Fue M. DE BIRAN el primer fenomenólogo en afirmar con nervio tales perspectivas: el yo del esfuerzo-conocimiento-querer y la resistencia-obstáculo *son constitutivos* no sólo del acto (percepción, juicio, acción), sino de las mismas cualidades del mismo. Cfr. también la constitutividad por conotación en SUÁREZ y en sus críticos y discípulos. Véase, sobre todo esto, la segunda parte de mi estudio ya citado, en que se apuntan diversas perspectivas de ambos y se las aplica al estudio del Derecho.

con él. De ahí que la teoría moderna estudia cada vez más la jurisprudencia (en todas sus formas) como fuente de Derecho, y la práctica internacional ha pasado a ser fuente primaria del Derecho entre las naciones.

A su vez, la actividad tecnológica es teoría de la técnica jurídica y consiste en un esfuerzo por racionalizar la política jurídica o el arte jurídico. Tampoco entre el técnico y el tecnólogo del Derecho hay diferencia esencial. La racionalización de la técnica jurídica es en sí misma técnica y arte racional: como el *homo faber* construye instrumentos para construir instrumentos. La reflexión tecnológica racionaliza así la técnica constituyente y la técnica constituida. Su tarea se aplica a la racionalización de la fabricación de normas jurídicas y a la dogmática o casuística jurídica. En esta perspectiva A. critica el positivismo jurídico, que se define a sí mismo como técnica creyendo definirse como ciencia por eso mismo. El error del mismo está en haber estudiado la problemática jurídica desde perspectivas exclusivamente tecnológicas. Concluye A. que los teóricos del Derecho han presentado hasta hoy puntos de vista, opiniones, sentimientos, reflejos... de tecnólogos, pero no de sabios del Derecho. Estudiando el Derecho desde dentro, les faltó la distancia suficiente para llegar a una descripción objetiva del Derecho en su ser instrumental específico. No llegaron a captar el Derecho ni la juricidad a su verdadero nivel. Ello explica la impotencia hasta hoy de la literatura jurídica por definir su objeto mismo y los fracasos de todos los teóricos clásicos del Derecho, técnicos y tecnólogos del mismo, pero no sabios.

La tarea esencial de la fenomenología del Derecho hoy es doble: reducir a actitud trascendental de técnica la ciencia del Derecho tradicional o positivismo jurídico y elaborar una ciencia del Derecho que sea auténtica actitud trascendental de conocimiento del mismo. En la primera perspectiva, el positivismo sociológico es una técnica jurídica constituyente y el positivismo jurídico en sentido estricto una técnica jurídica constituida. Ambas se estructuran, respectivamente, como ciencia elaborada y como ciencia descriptiva del Derecho. El error del primero radica en que tecnología jurislative no es una ciencia. El error del segundo, en que ideologías y casuísticas tampoco lo son. Termina el autor estudiando las relaciones entre ciencia y técnica en Lévy-Brühl, en Virally y en Carbonnier y desarrollando los caracteres de la ciencia del Derecho desde perspectivas trascendentales: ciencia fenomenológico-histórica y ciencia humana. Por pertenecer a las ciencias del hombre, la ciencia jurídica es a la vez psicológica y sociológica. Pero en sentido distinto de todos los esfuerzos hasta hoy.

Conclusión

La obra es ambiciosa, madura, original en su enfoque y perspectivas parciales, firme de pensamiento, vigorosa en sus críticas y muestra una documentación jurídica honda y amplísima. Sin embargo, la doctrina central de A. sobre la especificidad de lo jurídico (dentro de la norma-

tividad, muy bien estudiada ésta) nos parece débil de bases, confusa incluso e insuficientemente desarrollada. El lector encontrará discutibles y excesivamente simplificadas muchas de sus observaciones sobre el positivismo jurídico y sobre los sociologismos y logicismos en Derecho, así como respecto a otras corrientes básicas del pensamiento jurídico y sus autores más representativos. Tanto mejor: la obra brinda otros caminos vírgenes en Derecho y abunda en bases hondas para la revisión de problemas viejos y nuevos. En su conjunto significa un esfuerzo nervudo y granado para implantar la ciencia del Derecho sobre bases actualísimas, de la mano del método más potente hoy en filosofía.

Personalmente formularé ante él un escrúpulo viejo en mí: creo que los "filósofos" del Derecho nos dedicamos demasiado pronto a obras sistemáticas o sintéticas en Derecho. Nuestra información jurídica suele ser rica, pero nuestra formación filosófica muy deficiente. Acudimos a la filosofía sólo para aprovechar su última intuición, pero sin darnos tiempo a nosotros mismos para asimilarla (31).

O sea, que *nuestra actitud es ya antifilosófica y mucho más antifenomenológica desde el principio*. ¿Por qué no "poner entre paréntesis" el Derecho mismo por un tiempo mental y ahondar antes en la actitud fenomenológica pura? Nuestra filosofía jurídica será luego más honda, nervuda y auténtica. Hoy por hoy, todos nos mareamos entre ensayos sobre ensayos. Y la filosofía y ciencia del Derecho, la teoría jurídica en general, resulta un dominio anárquico y desdibujado entre otras disciplinas de lo social. La fenomenología en serio del Derecho queda aún por esbozar.

B) *La fenomenología como ontología formal del Derecho*

No será necesario insistir sobre esta perspectiva, pues sus autores más representativos conviven con nosotros y sus obras constituyen el pan cotidiano para todo el que empieza a pensar el Derecho en español. Me limitaré, pues, a esbozar un breve esquema de estas doctrinas, insistiendo en los puntos terminales de ellas, en cuanto que abren la puerta al método aquí propuesto por mí, o en cuanto puede considerárselas como "avances" de un posible estudio del Derecho en términos de acción (32). Nombraré únicamente autores de habla española.

1. Luis Recaséns Siches configura el Derecho como vida humana objetivada. Ontológicamente el Derecho pertenece al mundo del espíritu objetivo y de la convivencia social, y consiste en un conjunto de significaciones de estructura teleológica intersubjetiva. Idealmente, el Derecho es forma de vida objetivada (33).

(31) Como parásitos y con veinticinco años de retraso, dirá LAVELLE en su Prólogo a *La dialectique de l'éternel présent*.

(32) El lector encontrará una síntesis corta y accesible del "panorama jurídico hispanoamericano" en este estudio: Benigno MANTILLA PINEDA: "Ontología de la conducta jurídica", en *Revista de Derecho español y americano*, Instituto de Cultura hispánica, Madrid, 1964, págs. 11 y ss. Están también en prensa las conferen-

2. Luis Legaz Lacambra configura al Derecho como forma de la vida social, forma objetiva y objetivamente, a la vez. Ontológicamente el Derecho pertenece, según él, a la esfera de la vida humana objetivada o impersonal, y de la convivencia socializada. Y consiste en un conjunto de principios de conducta humana "exterior", que nos son impuestos "irracionalmente" desde fuera y a los que sólo podemos sustraer la esfera de la intimidad, autonomía o autenticidad personal. Idealmente el Derecho es un sistema de formas de vida social que postula intencionadamente ser formulado en sistema legal (34).

3. Carlos Cossio configura al Derecho como conducta humana viviente, como un tipo específico de comportamiento intersubjetivo. Ontológicamente el Derecho pertenece, en su opinión, el mundo del espíritu objetivo, y consiste en conductas humanas bilaterales. Idealmente el Derecho es un orden de interferencias entre las vidas de las personas. Su concepción "egológica" está inspirada decisivamente en Husserl y en la sociología angloamericana (conductismo o behaviorismo), y orientada fundamentalmente como un intento de superación del kelsenismo (35).

4. Para Miguel Reale el Derecho es esencial y consustancialmente hecho social, valor social y norma específica. Ontológicamente el Dere-

cias y "lecciones" que pronunció recientemente entre nosotros (en las aulas de la Universidad de Madrid, Facultad de Derecho, en el Instituto Nacional de Estudios jurídicos y en el Instituto de Cultura hispánica, la mayoría de ellas) el maestro común de los yusfilósofos hispánicos, allá y acá, Luis Recaséns Siches, sobre estos mismos temas. Referencias bibliográficas las encontrará el lector en cualquiera de las obras fundamentales (Tratados o "Panoramas") de los autores que citaré.

(33) En una conferencia reciente (en el Instituto Nacional de Estudios Jurídicos (Madrid, 29 de noviembre de 1963) nos detalló RECASÉNS las doctrinas y autores que más han influido en su pensamiento jurídico (KELSEN, ORTEGA Y GASSET, STAMMLER, DEL VECCHIO, y la escuela clásica española con SUÁREZ y VITORIA). E insistió en un influjo particular de ciertos autores que han dedicado una atención especial al estudio fenomenológico de la experiencia jurídica: GURTVITCH, BAGOLINI, BATAGLIA, PERTICONE. Esta "constante" de su pensamiento lo acercaría sensiblemente—tal vez, incluso un poco "malgré lui"—a la tendencia metodológica ("Derecho en términos de acción") de que hablo en este estudio. El lector encontrará un índice, cifra o núcleo de su pensamiento en esta vieja obra suya: LUIS RECASÉNS SICHES: *Los temas de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión del futuro*. Bosch. Barcelona, 1934; y su culminación, hoy por hoy, en su *Tratado general de Filosofía del Derecho*. 2.^a edición. Porrúa. México, 1961, así como en sus numerosas obras de crítica y síntesis doctrinal sobre filosofía del Derecho y Sociología...

(34) Las fuentes del pensamiento de LEGAZ, así como el carácter general de su obra, coinciden fundamentalmente con las de RECASÉNS, con un "retorno" cada vez más acentuado a las tendencias yusnaturalistas y una adhesión creciente al tipo de sistema social que suele llamarse "personalista". Citaré para el lector un texto suyo en que se plantea una problemática cercana a la propuesta aquí. "Los cuatro elementos de la experiencia jurídica positiva se pueden expresar así: las palabras, la costumbre o uso social, etc., son el *signo* de la existencia de una realidad jurídica y social; esas palabras, costumbres, etc., poseen una *significación normativa*; el objeto mentado en una norma o significación normativa es una *conducta humana*; hay *intuición* de la conducta en cuanto ser." LUIS LEGAZ LACAMBRA: *Derecho y Libertad*. V. Abeledo. Buenos Aires, 1953, pág. 29. (En el texto recoge LEGAZ afirmaciones simétricas de HUSSERL respecto a la "experiencia de algo" en general.)

cho es una estructura tridimensional y consiste en ciertos hechos-valores-normas que juegan y se juegan en la conducta social del hombre. Idealmente al Derecho se lo puede estudiar cada uno de estos puntos de vista (tridimensionalismo genérico), pero un estudio suficientemente atento y continuado del mismo nos mostrará que los tres se implican insoslayablemente en la esencia unívoca pero trinitaria del Derecho (tridimensionalismo específico) (36).

5. Werner Goldschmidt nos ha presentado recientemente (37) una panorámica crítica y sistemática de la "concepción tridimensional del mundo jurídico" y ha esbozado las líneas centrales desde las que puede intentarse una superación y totalización de la misma como sistema científico completo del Derecho (38).

Concluía Goldschmidt (39) que tras las "concepciones" tridimensionales del Derecho, está la "Teoría" tridimensional del mundo jurídico, y que la "dikelogía" es una etapa necesaria hacia esta última. "La ciencia de la justicia no constituye sólo la ineludible segunda parte de la ciencia jurídica, sino que ello nos brinda simultáneamente la última y tercera parte que nos faltaba: la sociología jurídica operativa" (40).

Mantilla Pineda, tras un balance crítico-doctrinal de algunas de las doctrinas esbozadas hasta aquí, talla un buen estudio de la estructura lógico-ontológica de la conducta jurídica, y formula exactamente el

(35) Vencidas las dificultades de una terminología muy personal, el "sistema egológico" es sólido y nervudo en su arquitectura, y significa una contribución muy poderosa para el estudio del Derecho "en términos de acción". Una síntesis accesible para el lector español se encuentra en *Estudios jurídico-sociales: Homenaje a Legaz Lacambra*, vol. I; Carlos COSSIO: "Ciencia del Derecho y Sociología jurídica", 259-321.0, en *Scritti giuridici... L. Carnelutti*, vol. I; "Panorama della teoria egologica de diritto", 139-191. COSSIO habla frecuentemente del "papel egológico" de la norma, lo que le sitúa más cerca aún del método estudiado por mí en este trabajo.

(36) Está en prensa un largo estudio sobre "La estructura tridimensional del Derecho" (aparecerá próximamente en el libro-homenaje al profesor PUIGDOLLERS); en él continúo, desde presupuestos, enfoque y método biranianos (o "en términos de acción") las conquistas científicas más importantes del tridimensionalismo jurídico y de otras tendencias cercanas de la filosofía jurídica actual.

(37) Véase, además de sus obras básicas de Dikelogía y principios generales del Derecho (natural, político, internacional), una síntesis en Werner GOLDSCHMIDT: "La teoría tridimensional del mundo jurídico", en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*. Año CXI, núm. 4. Madrid, 1963.

(38) En una reciente conferencia sobre "El tridimensionalismo del mundo jurídico" (en el Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 17 enero 1966), GOLDSCHMIDT dibujó ante nosotros un panorama sugestivo del tridimensionalismo, concebido por primera vez, hacia fines del siglo XIX, por H. KANTOROVITCH y por GÉNY. MIGUEL REALE ha dado al tridimensionalismo un vigor específico y difusión mundial, desde presupuestos filosóficos inspirados por HEGEL y el idealismo. Piensa GOLDSCHMIDT que hay que abandonar las bases idealistas, si queremos superar los "impases" y antinomias del tridimensionalismo de M. REALE. Y que una concepción del Derecho válida e integral para hoy debe reinsistir preferentemente en las implicaciones dikelógicas, axiológicas y yusnaturalistas del mismo, y completar el estudio del Derecho en su proyección sociológica como realidad social (pues la dimensión normativa ya ha sido suficientemente elaborada por KELSEN y el positivismo jurídico).

(39) Véase el artículo citado "La teoría tridimensional...".

momento actual de estas tendencias de ontología jurídica en los términos siguientes: "El núcleo de la conducta jurídica no es evidentemente la norma, sino el acto. Sin el acto, la norma carecería de sentido. El Derecho es la coordinación de conductas posibles, sin duda alguna; pero también lo es de las conductas actuales. La validez del Derecho se extiende a todos los momentos del tiempo: pasado, presente y futuro" (41). "El Derecho codificado o abstracto es espíritu objetivado, pero se reincorpora constantemente en el espíritu objetivo mediante actos de comprensión de signos y símbolos del espíritu personal" (42).

Conclusión: Ontología del Derecho en términos de acción (hacia un "biranismo jurídico" científicamente establecido y desarrollado en todos sus presupuestos e implicaciones lógico-jurídicas y fenomenológicas).

El lector ha podido constatar a lo largo de este trabajo cómo los dos métodos más cultivados y vigentes en las ciencias jurídicas de hoy convergen, desembocan y continúan en el estudio del Derecho "en términos de acción". Es posible, tal vez, una unificación y radicalización mayor de ambos métodos de investigación jurídica desde los esquemas mentales e instrumentos de trabajo que nos fueron legados por Maine de Biran, y que son explotados y continuados hoy por la escuela biraniana-espiritualista: la última palabra en esta tendencia reside, a mi entender, en el actualismo ontológico de la presencia total (Lavelle) y en la fenomenología blondeliana de la acción (43).

En próximos estudios desarrollaré estas indicaciones. Creo, en síntesis, que el método actualista, en cuanto aplicable al estudio de cualquier realidad del hombre o del mundo, cuente con los siguientes "mantenedores", además de las grandes corrientes de sociología y de fenomenología ya indicadas.

a) Sociólogos y sicólogos que estudian la "personalidad" y su pro-

(40) Artículo citado, pág. 388. El lector advertirá cómo estas conclusiones aproximan sensiblemente a GOLDSCHMIDT a las dos vertientes defendidas por mí para la ciencia y filosofía jurídicas: fenomenología y sociología del Derecho *operativas* o en términos de acción.

(41) Benigno MANTILLA PINEDA: "Ontología de la conducta jurídica", en *Revista de Derecho español y americano*, Instituto de Cultura hispánica. Madrid, 1964, pág. 23.

(42) Autor y obra citados, pág. 20. E. GARCÍA MAYNEZ ha contribuido poderosamente al estudio de la Lógica y Ontología formal del Derecho y de la axiología jurídica (con influencia específica de HARTMANN en este punto). L. DE ACEVEDO, L. PRECIADO HERNÁNDEZ, R. ARIAS-BUSTAMANTE y otros grandes juristas hispánicos serían también "reducibles" en algunos de sus textos al método propuesto aquí. Pero bastará con los indicados arriba.

(43) El lector encontrará una breve síntesis y "presentación" de BIRAN, LAVELLE y BLONDEL, y algunas de sus intuiciones básicas aplicadas al estudio ontológico del Derecho en el artículo mío que figura en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO.

ceso de conformación, como un “producto social”: J. H. Mead, por ejemplo.

b) Sociólogos que configuran la sociedad como un hecho, dato o acto de conciencia: a ellos hemos aludido también en el texto.

c) Juristas que dedican estudios a la “experiencia jurídica” inmediata, como Gurvitch, Bagolini, Bataglia, Perticone, etc.

d) Filósofos partidarios, en sentido más o menos radical, del actualismo metodológico (P. Decoster), del actualismo antropológico (existencialismos todos) (44), del actualismo ético (Blondel y biranianos actuales), del actualismo axiológico (Scheler, Hartmann, Le Senne, Bastide...) (45), del actualismo ontológico (Lavelle), etc.

No es esta ocasión apropiada para desarrollar las indicaciones que anteceden, y demostrar con abundancia de textos la génesis y desarrollo temático del biranismo y su pujanza actual. Baste repetir las dos notas que caracterizan al “biranismo”: en el aspecto metodológico, el ser una fenomenología en términos de acción; en el aspecto doctrinal o de fondo, el ser una continuación temática de los “personalistas”.

Respecto a las posibilidades científicas del método actualista-biránico para las ciencias del Derecho, baste lo indicado—y prometido—hasta aquí (46).

VIDAL ABRIL CASTELLÓ

(44) Sabido es que el existencialismo es definible como aquella “concepción metafísica total que concibe al hombre fundamentalmente como *libertad que se crea a sí misma* en un acto radical de decisión”.

(45) La afirmación básica de las axiologías modernas consiste, a mi entender, en haber demostrado (SCHELER especialmente) que los valores formales y cualitativos de la personalidad son sólo realizables “indirectamente”, o sea según el agente moral va realizando cada vez y en su conducta habitual los demás valores “materiales”.

(46) Y permítame el lector una respuesta “directa”—aunque no excesivamente “académica”—a las cuestiones, reticencias y dudas posiblemente suscitadas en el texto. La misma que utilizó ya en tiempos viejos otro pensador que tenía prisa: “El movimiento se demuestra andando.” En el artículo mío que figura en este número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, encontrará el lector un primer esquema o esbozo de “Ontología jurídica en términos de acción”. El lector juzgará si basta un primer paso—¡o traspíes!—para demostrar—*¡en términos de acción!*—la posibilidad del movimiento: Que es lo que queríamos demostrar.

HENKEL, Henrich: *Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts*. Beck, Munich y Berlín, 1964. VII + 468 págs.

La introducción de la obra la dedica Henkel a exponer el objeto, fin y límites de su exposición. La ciencia dogmática del Derecho es una ciencia práctica, cuyo objeto lo constituye un orden jurídico determinado y cuyo fin es el de dar solución a problemas jurídicos concretos. La vida moderna ha hecho necesaria una enorme actividad legislativa; hoy en día no existe jurista que pueda abarcar todo el Derecho positivo. De ahí, escribe Henkel, derivan dos peligros: el de la especialización del jurista—lograda sacrificando la visión de conjunto—y el de la tecnificación del Derecho. Frente a la mera investigación dogmática de una determinada rama del Derecho positivo, la tendencia hacia lo general encuentra su expresión en dos campos de la ciencia jurídica: La teoría general del Derecho y la filosofía del Derecho. Uno de los principales cometidos de la primera consiste en desarrollar, partiendo de los distintos sectores del Derecho positivo, conceptos fundamentales generales (relación jurídica, Derecho subjetivo, antijuridicidad, responsabilidad, consecuencia jurídica, etc.) Sus otros cometidos son la exposición de la peculiaridad del pensamiento jurídico, la teoría de las fuentes del Derecho y la metodología jurídica.

Pero es un error en el que incidió el positivismo jurídico pensar que la teoría general del Derecho puede satisfacer el ansia por una fundamentación del Derecho. Sobre la esencia, el sentido y el fin del Derecho la teoría general no nos dice nada. De estas cuestiones es precisamente de las que se ocupa la filosofía del Derecho, que puede ser elaborada, expone Henkel, de dos diversas maneras. Una de ellas es considerar a aquella una rama de la filosofía general, como lo es la filosofía de la religión o de la historia; estamos entonces ante una filosofía construida sobre un determinado sistema filosófico que trata de realizar las teorías de este sistema en un campo determinado: el Derecho. Pero existe otra clase de contemplación iusfilosófica; una que no es ya una rama de la filosofía general, sino de la ciencia del Derecho. Aquí no se construye ya partiendo de un sistema filosófico determinado, sino de la contemplación del Derecho mismo. El libro de Henkel está dedicado a la elaboración de la filosofía del Derecho en este segundo sentido.

La Primera Parte de la obra lleva el título "Derecho y ser" y está dividida en tres apartados. El primero se ocupa del Derecho dentro de los diversos órdenes ontológicos, de cómo se acopla el Derecho, dentro de la totalidad del orden ontológico del mundo. El Derecho, afirma Henkel, pertenece a esa esfera del ser que es el orden espiritual, es un fenómeno espiritual. Para aprehender el ser espiritual del Derecho es preciso distinguir entre espíritu individual y espíritu común; este último es un espíritu suprapersonal; se caracteriza, no por contener el espíritu de todos los individuos de una determinada agrupación humana, sino por contener lo que—independientemente de las discrepancias concretas de los individuos—"se" piensa, persigue y valora en dicha agrupación. El espíritu común, en virtud de esta independencia frente al espíritu subjetivo de los individuos, se presenta como un

espíritu objetivo. Como espíritu vivo ha de ser concebido en una constante transformación. Este espíritu se exterioriza en obras; esto es: se plasma en objetos y encuentra en ellos su expresión. "El espíritu vivo se manifiesta en los objetos como espíritu objetivizado." Y el Derecho, escribe el autor, es un sector especial de la objetivización del espíritu común, es una "creación del espíritu común de la agrupación".

A continuación, Henkel se ocupa del Derecho como sector del orden social. Las relaciones sociales de los hombres no se desarrollan arbitrariamente, sino que están sometidas a determinados modelos de comportamiento, a determinados órdenes. La totalidad de estos órdenes constituyen el orden social. El Derecho es uno de los órdenes que integran el orden social, si bien no es el único: junto a él actúan otros órdenes normativos: costumbre, moral, etc.

El creador del Derecho, expone Henkel, es el espíritu común de la sociedad. Los que toman parte en el acto legislativo no pueden ser considerados como meros individuos, sino como representantes de la sociedad. Cualquier desviación por parte de estos representantes frente a las exigencias del espíritu común—especialmente: su entrega a intereses personales o de grupo—representa una infidelidad ante su mandante (la sociedad) y supone una disminución de la cualidad jurídica de la ley creada.

El párrafo 5 de este primer apartado de la primera parte, se ocupa del Derecho como objetivización del espíritu común, es decir, de la positivización del Derecho. Esta objetivización no supone que el espíritu común quede petrificado en la ley, sino que, en virtud de la labor interpretativa de los Tribunales, existe una "continua participación del espíritu objetivo y vivo en los productos espirituales que ha objetivizado". De ahí que el autor pase a estudiar en el siguiente parágrafo el "Derecho como un producto histórico y cambiante". Después de ocuparse del Derecho vivo (vigente) y del Derecho muerto, trata el autor de las relaciones entre Derecho y lenguaje; ello es preciso porque la característica de la positivización (objetivización) del Derecho es que se realiza mediante el lenguaje: "El Derecho está vinculado existencialmente al lenguaje".

El Derecho, escribe Henkel en el parágrafo dedicado al "orden jurídico", cumple su función de ordenar la vida social mediante el establecimiento de exigencias a los miembros de la comunidad. Pero esto sólo tienen sentido si se presuponen dos cosas: que el comportamiento del hombre no está determinado en su totalidad por leyes de necesidad, y que, mediante exigencias a su comportamiento, el hombre es determinable y accesible. La imagen del hombre que constituye, pues, la base de todo Derecho es la de un hombre provisto de la "capacidad de aprehensión espiritual del sentido y de la capacidad de autodeterminar, dirigido por el espíritu y la voluntad, su comportamiento". El último parágrafo del primer apartado de esta primera parte se ocupa del ensamble del Derecho en los restantes órdenes ontológicos. Una considerable parte del Derecho hace referencia a las cosas como objetos corporales del mundo orgánico o inorgánico. Para que el Derecho no suponga una

regulación ajena a la realidad, contraria al fin y al sentido, para ser "Derecho correcto" (1), es preciso que tenga en cuenta las leyes ontológicas de las cosas; no lo haría si en Derecho de cosas, por ejemplo, prescindiese de la diferencia entre cosas muebles y cosas inmuebles, o si en Derecho mercantil ignorase que existen mercancías que se estropean rápidamente, obligando al vendedor a tener disponibles esas mercancías durante un largo espacio de tiempo. Ajeno a la realidad sería también un Derecho que prescindiese de las estructuras sociales (el orden biológico de las relaciones familiares, las relaciones de dependencia y de poder, etc.) o de los otros órdenes normativos (ética, religión, etc.).

El apartado segundo de la primera parte está dedicado al estudio de las relaciones entre Derecho, poder y Estado. Henkel rechaza que el Derecho y el poder representen dos extremos antagónicos, la tesis, pues, que sostiene que el Derecho es el orden moralmente bueno y el poder algo malo en sí. Igualmente inoceptable es la tesis (sofistas, Nietzsche) que hace equivalente el poder al Derecho; es precisamente esta concepción la que lleva, como reacción, al anarquismo de un Tolstoi con su exigencia de suprimir el Derecho y sustituirlo por una vida social fundamentada en el mandamiento cristiano del amor. En opinión del autor, el Derecho positivo es poder, pero no sólo esto; el Derecho positivo representa un poder específico: el poder jurídico; de ahí que sea posible que, bajo determinadas circunstancias, surjan conflictos entre el mero poder y el Derecho. La coercibilidad, de la que Henkel se ocupa a continuación, es "una característica esencial y conceptual del Derecho positivo". Un Derecho que no pudiera imponerse no sería Derecho vigente. Esto no quiere decir que detrás de cada una de las normas del orden jurídico tiene que estar un aparato coercitivo: sólo quiere decir que el Derecho no es positivo cuando en su *totalidad* carece de característica de la coercibilidad. En la cuestión de la relación entre Derecho y Estado, el autor estima que aquél tiene una prioridad *temporal* frente a éste. Contra la tesis de la prioridad del Estado frente al Derecho hay que oponer, escribe el autor, que no puede explicar el Derecho internacional ni tampoco, dentro del campo del Derecho interno, el Derecho consuetudinario. La tesis del positivismo jurídico de que son los que tienen el poder estatal los que determinan lo que sea Derecho lleva a consecuencias inadmisibles en los Estados dictatoriales ("Ley es lo que el Führer ordena"). "Aunque ciertamente existe Derecho sin Estado", expone Henkel, "no es imaginable, en cambio, Estado sin Derecho; esto quiere decir que con el logro de la estatalidad se produce una situación en la sociedad que supone una, a partir de ahora, indisoluble vinculación entre Estado y Derecho".

En el último apartado de la primera parte se estudia la relación del Derecho en los otros órdenes sociales de normas. Por lo que se refiere a la relación entre Derecho y uso, Henkel destaca el efecto recíproco

(1) "Richtiges Recht". A pesar de estar consagrada la traducción de este término al castellano como "Derecho propio", el autor de esta reseña se aparta de ella por considerarla completamente inexacta. Es "richtiges Recht" y no "gerechtes Recht" la expresión alemana.

entre ambos órdenes normativos: El uso muestra una tendencia a la positivización jurídica; el Derecho, por su parte, tiene que remitirse muchas veces a los usos. La originalidad de la investigación henkeliana sobre las relaciones entre Derecho y moralidad reside en que dentro de esta última distingue tres diversas esferas. La primera es la moralidad autónoma; el centro de ésta se halla en la conciencia del individuo; el hombre experimenta la llamada del deber-ser moral en la voz de su conciencia; cómo debe obrar no se algo que deduzca de un orden de comportamiento establecido heteronomamente, sino que se lo indica su propio sentido del valor y del deber. Junto a la esfera de la moralidad autónoma, sitúa Henkel los sistemas religiosos y profanos de ética superior. El origen de esta ética es el mismo que el de la moralidad autónoma, pues estos sistemas (cristianos, budismo, humanismo clásico, estoicismo, etc.) han nacido del impulso moral de grandes personalidades. La diferencia reside en que dichos sistemas quieren vincular no sólo el comportamiento moral del dador de la norma, sino el de muchos o el de todos los hombres. No obstante, la aplicación de las reglas de estos sistemas a las concretas situaciones de la vida es a veces oscura, por lo que siguen desempeñando un papel las decisiones autónomas de los partidarios del sistema. Por último, se ocupa Henkel de lo que llama la moral social; consiste ésta en el "conjunto de exigencias morales de comportamiento que la sociedad dirige a sus miembros". Aunque no de modo absoluto, lo cierto es, escribe Henkel, que el centro de gravedad de la moral autónoma reside en la esfera interna, mientras que el del Derecho se halla en la esfera externa. En general, se puede decir que una acción es moralmente valiosa cuando emana de un motivo moral; para que sea conforme a Derecho basta, en cambio, que el comportamiento externo se ajuste a las exigencias de la ley. La limosna a un pobre es sólo moral si obedece a la compasión, no si obedece al deseo de vanagloriarse ante los demás. Por lo que se refiere a la relación entre el Derecho y los sistemas religiosos y profanos de ética superior, Henkel advierte, dado el pluralismo de las sociedades occidentales, del peligro que representa fundamentar el orden jurídico exclusivamente en uno de dichos sistemas. El centro de gravedad de la moral social reside, como en el Derecho, en el comportamiento externo; se trata aquí también de modelos de comportamiento en los que suele ser indiferente el móvil al que responden. Socialmente, es moral el comportamiento del que mantiene la palabra dada, aunque lo haga únicamente por temor a la reacción de sus conciudadanos. La consecuencia más importante de la distinción henkeliana entre las distintas esferas de la moralidad es la de que el Derecho cuando se remite al campo moral (a las "buenas costumbres", por ejemplo) se refiere a la moral social. En ello se apoya Henkel para criticar dos famosas sentencias del Bundesgerichtshof que estimaron que constituye delito de lenocinio grave el comportamiento de los padres de una muchacha que consientan que ésta tenga comercio sexual con su prometido dentro del domicilio familiar; la base de esta doctrina del BGH la constituye su declaración de que el coito fuera del matrimonio es "deshonesto". En opinión de Henkel, esta doctrina es errónea,

pues deduce lo que es deshonesto de un sistema de ética superior, y no, como debiera hacerlo, de la moral social vigente hoy en día en Alemania.

La segunda parte de la obra de Henkel trata de los datos previos (Vorgegebenheiten) del Derecho; de aquello que al legislador le viene previamente dado. Henkel nos ofrece aquí el estudio más completo y profundo que ha aparecido hasta ahora sobre la significación para el Derecho de la llamada "naturaleza de las cosas". Sobre el dualismo metódico, sobre la separación entre la esfera del ser y la del deber-ser en la contemplación jurídica, escribe Henkel: "Si lo que este dualismo afirma fundamentalmente es que las proposiciones normativas sólo pueden ser inferidas deductivamente de otras proposiciones normativas, si lo que afirma es que no pueden ser basadas en hechos ontológicos, entonces el rigor de esta tesis necesita una atenuación; por lo menos, en el sentido de que es preciso reconocer una 'preformidad de la idea en la materia', esto es: de la solución jurídica en la materia de regulación. Pero esta 'visión de la idea en la materia' no debe suponer una mera 'carambola de la intuición', sino que, para que sirva a la contemplación jurídica, ha de ser desarrollada en un método planificado de conocimiento. Para ello es preciso distinguir en los objetos de regulación jurídica la 'naturaleza de las cosas' y concebirla como dato previo del Derecho, estableciendo sus límites y fijando su alcance, dedica Henkel jurídica." A superar la mera intuición y a penetrar en los datos previos del Derecho, estableciendo sus límites fijando su alcance, dedica Henkel la segunda parte de este libro. El primer dato previo del que se ocupa Henkel es el hombre, estudiando aquellos rasgos fundamentales del sector ontológico de la "imagen del hombre" que tienen relevancia para el Derecho. El que exista una imagen del hombre para la medicina, otra para la sociología, otra para la psicología, otra para el Derecho, etc., no significa una ruptura de la unidad; lo que sucede es que las distintas ciencias precisan una imagen del hombre específica adecuada a la dirección de su investigación y a su sistemática interna. La visión total de la imagen del hombre es tarea de la antropología filosófica. Por lo que se refiere a la imagen del hombre que interesa al Derecho, Henkel comienza estudiando al hombre como ser vivo, llegando a la conclusión de que las leyes de la naturaleza de la esfera corporal-biológica del hombre son datos previos inmutables para las normas jurídicas; una norma jurídica que hiciese caso omiso de alguna de esas leyes sería una norma absurda. Así, en una regulación jurídica sobre la duración de la gestación no es posible prescindir, si no se quiere establecer normas carentes de sentido, de lo que la experiencia nos indica sobre la duración del período de tiempo que el feto se desarrolla dentro de la madre. A veces, la relación del Derecho con estas leyes naturales no se limita a una actitud pasiva de mera aceptación, sino que aquél pretende apoyar y promover el desarrollo biológicamente prefijado de los acontecimientos (ejemplo: con la legislación laboral protectora de la madre que trabaja). Otras veces, en fin, el Derecho interviene para impedir que entren en juego leyes biológicas perjudiciales para el hombre; por ejemplo: para

impedir la propagación de enfermedades infecciosas. También aquí sería absurda una regulación que prescindiese de los conocimientos y experiencias respecto de la transmisión de tales enfermedades. Dentro ya de otra esfera del hombre (la psíquica), Henkel hace referencia a aquellos componentes del comportamiento que, como datos previos ontológicos, pueden ser de subida relevancia para el Derecho; el saber y el no saber, el prever y el no prever, el querer y el no querer las consecuencias de la acción conducen, por ejemplo, a la distinción entre dolo e imprudencia. En la estructura psicológica de la acción humana fundamenta Henkel una clasificación de los distintos comportamientos. Niega que exista una voluntad finalista actual en las acciones instintivas y en las acciones de experiencia; la niega también en las acciones impulsivas y en las automatizadas (por ejemplo: el pedaleo del que monta en bicicleta). En los movimientos reflejos ni siquiera hay acción. Según cuál sea la rama jurídica que entra en juego tendrá trascendencia el que estemos en presencia de una acción o de un mero acto reflejo. El Derecho de policía, por ejemplo, puede intervenir para impedir una perturbación del orden público, aunque el perturbador haya causado la situación en base a un acto reflejo. En cambio, el presupuesto de cualquier tipo penal es que haya una acción humana. Pero Henkel discrepa de Welzel y de su teoría finalista; en opinión de Henkel, los esfuerzos de Welzel por fundamentar una finalidad en las acciones impulsivas y en las automatizadas son completamente insatisfactorios. A continuación, el catedrático de Hamburgo se ocupa del hombre como ser espiritual y de su capacidad de autodeterminación: porque tiene esa capacidad es sujeto responsable de sus hechos. Por último, y tomando por base la imagen ontológica del hombre en su totalidad, Henkel expone que el Derecho reconoce en el hombre el único ser del mundo que es persona, considerando a los demás seres objetos del Derecho; sería una infracción de esta característica del hombre y, con ello, del orden del mundo, tratarle como objeto y permitir, por ejemplo, la propiedad y la posesión sobre él.

El siguiente dato previo del Derecho que investiga Henkel es el de las estructurales sociales, exponiendo la base ontológica de las relaciones sociales humanas y su influencia en el Derecho. Dentro de esta conexión, se estudian la comunidad, la asociación y la relación de poder, así como su estructura y las reglas de comportamiento que son inmanentes a estas formas fundamentales de agrupación (las relaciones recíprocas entre los miembros de una comunidad religiosa, por ejemplo, son fundamentalmente distintas, por corresponder a otra estructura, de las que existen entre los participantes en una empresa mercantil).

También el fin (interés) que el legislador encuentra dado en la realidad del mundo social humano es contemplado por Henkel desde el punto de vista del dato previo. El autor muestra sus reservas frente a la tesis que sostiene que toda norma jurídica responde a un conflicto de intereses. Ello no es siempre cierto en Derecho civil; y lo es aún menos en Derecho penal. En el caso normal, estima Henkel, el dador de la norma tiene una cierta libertad frente a los intereses reales, pudiendo valorarlos de muy distinta forma. Pero, a veces, las necesidades

vitales tienen tal fuerza que el intento del legislador de impedir su realización representaría una derrota para el Derecho, pues excluiría su vigencia fáctica. Piénsese, por ejemplo, en que el legislador quisiera prohibir las ventas a plazos.

El parágrafo 22 está dedicado a estudiar hasta qué punto las estructuras valorativas de la vida social constituyen un dato previo del Derecho. No podemos entrar aquí en lo que Henkel expone sobre la teoría filosófica de los valores; especialmente, sobre la teoría material de los valores (Scheler, Hartmann) y sobre el subjetivismo valorativo (Sartre, nihilismo valorativo). Ninguna de estas doctrinas, estima Henkel, puede constituir la base de una contemplación jurídica. La base la constituye, más bien, el orden social de valores, esto es: aquellos valores que han pasado a formar parte del "espíritu común" de una sociedad determinada. Henkel no desconoce el pluralismo valorativo que actualmente existe dentro de las sociedades occidentales; pero cree que dentro de ellas se puede encontrar algo relativamente unitario, que es lo que constituye el orden social de valores. Las relaciones entre este orden y el Derecho se manifiestan, en primer lugar, en la recepción que en éste encuentra aquél; el Derecho constitucional y el catálogo de tipos de un Código Penal son un ejemplo de esta recepción. Henkel subraya que a la pregunta de cuáles son los valores que pueden influir, como dato previo, en el Derecho, hay que responder que sólo los del orden valorativo social, y no, por ejemplo, los de una ética superior religiosa o profana, a no ser, naturalmente, que estos valores hayan pasado a formar parte ya del orden social. Concretizando, afirma Henkel que, por no constituir socialmente un desvalor en la actual sociedad alemana, debe ser impune el aborto efectuado para salvar la vida de la madre o para impedir el nacimiento de una criatura engendrada en ocasión de un delito contra la honestidad cometido contra la madre. En estos casos el sistema valorativo social debe prevalecer sobre el de los grupos (religiosos, políticos, económicos, etc.); lo contrario sería imponer a la sociedad la concepción valorativa de un grupo que no es, al mismo tiempo, la de la total comunidad jurídica; ello estaría en contradicción con un Derecho que ha de ser expresión del "espíritu común" de una sociedad y que ha de ser conformado de acuerdo con la concepción valorativa de ésta. Henkel destaca, de todas formas, que el que el orden social de valores sea un dato previo del Derecho no quiere decir que éste pueda extraer de aquél el contenido terminado de sus normas, pero sí que representa un elemento constructivo para la creación y la aplicación del Derecho.

Las instituciones de la vida social, como la compraventa, la permuta, el matrimonio o la familia, son independientes de sus sujetos casuales; se trata de algo suprapersonal que ha pasado a formar parte de la estructura de la sociedad. Las instituciones son los canales por los que discurre la actividad de los hombres en sus relaciones sociales; son, al mismo tiempo, una coacción para el individuo, quien tiene que adaptar su comportamiento social a tales esquemas; si bien es cierto que la regulación institucional se limita sólo a las líneas generales, por lo que,

junto a la coacción, subsiste también una libertad de movimientos. Las instituciones surgidas espontáneamente en la vida social tienden a ser positivizadas jurídicamente, esto es: a tomar la forma de instituciones e institutos jurídicos con su correspondiente complejo de normas. Contemplado desde el lado del Derecho, ello quiere decir que éste acude constantemente a las instituciones sociales para extraer de ellas el contenido de sus normas. Para evitar malentendidos advierte Henkel que, si bien las instituciones existenciales fundamentales presentan en su proceso de institucionalización ciertas leyes ontológicas, no debe olvidarse que en su mayor parte descansan sobre una aportación creadora de la sociedad, esto es: sobre una obra humana. Ello no impide que sean, en gran medida, un dato previo al Derecho positivo.

El párrafo 24 lleva por título "Las 'estructuras lógico-reales' como dato previo del Derecho" (2). Henkel estima que constituye el mérito de Welzel el haber llamado la atención sobre las estructuras lógico-reales contenidas en algunos objetos de regulación jurídica. De todas formas, la pretensión de Welzel de hacer que tales estructuras lleguen a desempeñar un papel incluso en los detalles de la dogmática y de la sistemática jurídica ha producido la lamentable consecuencia de que algunos hayan puesto en duda la significación de estas estructuras para el Derecho. Así, Welzel piensa que la accesoriad extrema (esto es, exigir, para que haya complicidad o inducción, que el autor directo haya cometido un acto antijurídico y culpable) constituye una contradicción de la estructura lógico-real de la participación delictiva; para Welzel sólo es adecuada a la estructura lógico-real de la codelincuencia la accesoriad limitada: basta que el autor haya ejecutado un acto antijurídico inculpable (inculpable, por ejemplo, por tratarse de un demente). También rechaza Henkel la tesis finalista de que el dolo, como elemento ontológico de la acción, pertenece al concepto de ésta, así como las conclusiones que Welzel pretende sacar de las estructuras lógico-reales para fundamentar su teoría del error jurídico-penal. Las estructuras lógico-reales, afirma Henkel, pueden ser descubiertas mediante la mera contemplación del objeto; no se precisa una especial operación del pensamiento: se hacen evidentes a una contemplación dirigida a la aprehensión de la esencia. Como datos previos del Derecho tienen la siguiente significación: En el proceso de creación del Derecho no se encuentran nunca al principio; lo que se encuentra al principio es un plan de regulación. La creación de un tipo delictivo, por ejemplo, presupone una decisión jurídica sobre el contenido criminal de desvalor, sobre la necesidad de castigo del comportamiento en cuestión; entran en juego asimismo una decisión valorativa conforme a los criterios del orden social de valores y consideraciones político-criminales. Ahora bien, una vez que determinados objetos ontológicos se han hecho relevantes para la regulación jurídica empiezan a desplegar las leyes ontológicas que les son propias. La vinculación del legisla-

(2) El término que se suele emplear para traducir "sachlogische Strukturen" es el de "estructuras lógico-objetivas". Al autor de esta reseña le parece más exacto hablar de estructuras lógico-reales (de res = cosa).

dor a las estructuras lógico-reales no consiste en la obligación normativa de orientarse a ellas, al modo como existe la obligación de atenerse a las líneas directrices de la idea del Derecho. La vinculación a las estructuras lógico-reales se caracteriza por ser una relación condicional: si el legislador se orienta a dichas estructuras creará Derecho correcto; si no, Derecho incorrecto.

La "naturaleza de las cosas", afirma Henkel, no es más que un concepto general con el que se puede designar a todos y cada uno de los datos previos del Derecho. En la naturaleza de las cosas, escribe el catedrático de Hamburgo, hay que ver solamente elementos ordenadores y estructuras que constituyen pre-formas del Derecho; actúan determinadamente en el proceso de formación del Derecho, lo que no impide que otros factores de conformación influyan también, en mayor o menor medida, en la regulación jurídica. El desprecio de la naturaleza de las cosas, repite Henkel, supone un fallo; su observancia, la posibilidad de llegar a crear Derecho correcto.

La tercera parte de la obra de Henkel trata de la "Aufgegebenheit", del dato a cumplir por el Derecho. Con los datos previos del Derecho tenemos sólo una de las partes que entran en juego en el proceso de creación del Derecho correcto: ellos nos permiten obtener aquellos elementos ordenadores que hemos de aprehender desde las cosas y desde sus estructuras: tenemos la base que nos ofrece la realidad. La otra parte consiste en algo que le esté encomendado al Derecho, en la orientación del Derecho hacia un fin, hacia una idea: la idea del Derecho. Al Derecho le está encomendada la realización de la idea del Derecho.

La idea del Derecho, afirma Henkel, se manifiesta en tres tendencias fundamentales: la justicia, la oportunidad y la seguridad jurídica.

La justicia no deriva de otras ideas (de la idea de lo bueno o de lo verdadero, por ejemplo), sino que representa una idea de valor originaria. El mejor modo de llegar a su contenido es seguir un método descriptivo. El punto de partida de la investigación lo forman dos proposiciones fundamentales: *suum cuique tribuere*, y: lo igual ha de ser tratado de modo igual; lo desigual, desigualmente. Henkel niega que con la ayuda exclusiva de estas dos fórmulas sea posible alcanzar soluciones de concretos problemas jurídicos; pero rechaza también la opinión de los que afirman que estas fórmulas son fórmulas vacías carentes de contenido. Para Henkel han de ser concebidas como conceptos "abiertos", que, si bien no bastan por sí solos para decidir un problema, sí que pueden proporcionarnos ideas orientadoras. A continuación Henkel se ocupa detenidamente del estudio de la justicia conmutativa y de la justicia distributiva.

Al estudiar la equidad, Henkel previene de la tendencia a ver en ella algo extrajurídico que introduce en la solución de los problemas jurídicos el factor de la clemencia y de la blandura; la equidad aporta, muy al contrario, un punto de vista específicamente jurídico. La relación entre las normas jurídicas generales y la equidad es, piensa Henkel, una relación dialéctica; la situación de tensión se resuelve al llevarnos la equidad, correctoramente, pero sin afectar a la validez de la norma

general, más allá de ésta, haciendo posible así un "Derecho mejor". La equidad no es algo esencialmente distinto a la justicia ni mucho menos algo en contradicción con ella: es la justicia del caso concreto.

Después de ocuparse brevemente de la oportunidad, el autor nos habla de la seguridad jurídica; seguridad que ha de regir no sólo para el ciudadano, sino también para el que aplica el Derecho. Elementos de la seguridad jurídica son la claridad e inequívocidad de las normas jurídicas y la seguridad de que el Derecho se cumplirá. Otro elemento lo constituye la estabilidad del Derecho; cierto que el Derecho está sometido a un constante proceso de cambio y que, por ello, estabilidad no quiere decir inmutabilidad del Derecho. Significa, más bien, la exclusión de un cambio rápido, frecuente y brusco; significa, pues: continuidad en el proceso de desarrollo. La seguridad jurídica, expone Henkel, no debe limitarse al Derecho positivo, sino que ha de abarcar también a la jurisprudencia: el contenido de la decisión judicial ha de ser previamente calculable; la jurisprudencia debe mostrar unidad y continuidad.

La relación entre las tres tendencias fundamentales de la idea del Derecho—justicia, oportunidad y seguridad jurídica—constituye, escribe Henkel, uno de los problemas más difíciles de los que tiene planteados la ciencia del Derecho. En el Estado absoluto dominó la idea de la oportunidad; en la Epoca de las Luces y en la del positivismo jurídico, la de la seguridad jurídica; actualmente, las modernas corrientes iusnaturalistas apuntan al valor de la justicia como fin primordial del Derecho. En opinión de Henkel, no existe entre aquellos tres aspectos de la idea del Derecho ningún rango jerárquico; más bien, se complementan entre sí. No es posible dar reglas generales para los casos de conflicto entre ellos; la correcta dosificación de justicia, oportunidad y seguridad jurídica pertenece al arte de la legislación y de la aplicación del Derecho, y no permite una sujeción a reglas, salvo a la regla de que habrá que decidir en base a las exigencias del problema material en cuestión.

El segundo apartado de la tercera parte trata extensamente del tipo y de la individualidad en el Derecho. En principio, escribe Henkel, el Derecho no aprehende las relaciones sociales que tiene que regular en su inabarcable peculiaridad como fenómenos concretos y determinados, sino en su tipicidad como pertenecientes a una determinada especie o género. No obstante, y a pesar de que reside en la naturaleza de las cosas que la norma jurídica no puede contemplar la individualidad del caso, sí que existe la posibilidad de, por lo menos, permitir al que aplica el Derecho que tome en consideración las particularidades del caso concreto. Ello lo logra el legislador mediante la aplicación de conceptos indeterminados y de cláusulas generales.

El último apartado de la tercera parte lo dedica Henkel al "bien común" como valor fundamental del Derecho. El Derecho no es un fin en sí mismo, sino que está ordenado a un fin superior: al buen orden del comportamiento en la sociedad. "De ahí deriva—escribe Henkel—, que los fines inmanentes a la idea del Derecho y en ella contenidos—justicia, oportunidad, seguridad jurídica—no pueden ser, a pesar de

la extraordinaria importancia que tienen, los últimos fines del Derecho." Fuera y por encima del campo jurídico se halla el fin de la vida y del orden sociales: el bien común. El bien común representa, en primer lugar, un fin trascendente al que está ordenado toda actividad jurídica reguladora: *salus publica suprema lex esto*. En segundo lugar, la idea del bien común actúa como fuerza inmanente en los esfuerzos del Derecho, convirtiéndose así en elemento constitutivo de toda positivización jurídica. Por último, el contenido de todas las normas jurídicas encuentra en la idea del bien común su último sentido, por lo que representa un importante factor en la interpretación de las disposiciones jurídicas.

El libro de Henkel concluye con el estudio del problema del Derecho correcto. En primer lugar, se estudia el fallo y la aportación del positivismo jurídico. La aportación consiste en haber promovido el conocimiento del aspecto existencial del Derecho. La positivización es un elemento constitutivo del Derecho; el Derecho surge en un proceso histórico y real. De ahí deriva: primero: que no existe ningún orden jurídico que le venga dado *a priori* al hombre, sino que sólo existe un Derecho encomendado al actuar conformador del hombre; segundo: que no existe un Derecho absoluto y general por encima de la realidad de la vida social, sino sólo un Derecho histórico-concreto creado en base al "espíritu común" de grupos concretos; tercero: la "corrección" objetiva de un orden jurídico pensado no fundamenta, por sí sola, el carácter de Derecho existente. Sin el proceso real de la positivización quedan todas las ideas jurídicas en el estadio de "proyecto". Sólo mediante la positivización adquiere el Derecho la positividad, y esto es lo que designa el modo de ser específico del Derecho: su vigencia. El mérito del positivismo reside, pues, en su interpretación del aspecto existencial del Derecho. Su fallo, en el desconocimiento de los elementos esenciales del Derecho; en la idea de que el Derecho se agota en las reglas de comportamiento realmente practicadas. Al Derecho pertenece, junto a su existencia, su esencia, esto es: una determinada cualidad esencial y valorativa que llamamos "corrección". Ciertamente que la falta de corrección no tiene siempre como consecuencia, sin más, la invalidez de la norma jurídica. Pero el positivismo jurídico se equivoca cuando cree que la validez jurídica es independiente de la corrección del Derecho: Es imaginable una falta tal de esencia del Derecho que, en un caso límite, pueda llevar consigo su falta de existencia como Derecho, esto es: su falta de validez.

Henkel inicia el estudio del Derecho natural llamando la atención sobre el hecho de que no existe una, sino muchas doctrinas del Derecho natural. El mérito del iusnaturalismo reside, en opinión de Henkel, en haber resaltado que existen contenidos permanentes y criterios de validez general que son los que hacen del Derecho positivo Derecho verdadero; estructuras o factores permanentes que han de ser tenidos en cuenta en el proceso de creación del Derecho para que pueda surgir Derecho en sentido esencial. Dichos elementos los ve Henkel en las estructuras lógico-reales, en las leyes ontológicas y, también, en los contenidos orientadores supratemporales de la idea del Derecho y de

la idea del bien común. Junto a esta aportación, la teoría del Derecho natural contiene el fundamental error de creer que poseemos en un orden evidente y que consta *a priori* un Derecho vigente—y, además, vigente con preferencia frente al Derecho positivo—. Un Derecho supra-positivo, contrapuesto al positivo, es utópico, pues carece de las condiciones reales esenciales del Derecho. El Derecho es un fenómeno de la realidad; sólo existe un Derecho para y en las sociedades humanas. Como Derecho existente, es decir, vigente, ha de ser un Derecho dado históricamente y aplicable en la sociedad.

El párrafo 36 lleva por título “El camino hacia el Derecho ‘correcto’”. En su intento de buscar un nombre común que designe, tanto a los datos previos del Derecho como a los puntos de orientación contenidos en la idea del Derecho, Henkel cree que el más acertado es el de *topoi*. Los *topoi* son los puntos de vista directrices que han de ayudar para alcanzar un Derecho correcto; tónica es la dirección científica de pensamiento que trabaja con estos *topoi*. Para llegar al Derecho correcto, la tónica actúa escalonadamente. En primer lugar, se plantea el problema material; para la solución de este problema material, que siempre contiene varios aspectos, se ofrecen no uno, sino varios *topoi*; es casi imposible, por ejemplo, que en una regulación jurídica haya sólo que considerar el *topos* de la oportunidad o sólo el de la justicia; es preciso, pues, poner en relación los diversos *topoi*; cuál sea esta relación no puede determinarse en base a un orden jerárquico previo entre los *topoi*: la relación se deduce, más bien, de las exigencias del problema material concreto; por último, hay que tener en cuenta que el ensamble de los diversos *topoi* no da, por lo general, una solución única, sino que suele quedar un campo libre, más o menos amplio, de posibilidades de regulación: es en este escalón cuando se hace precisa la elección y la decisión (por ejemplo, en la regulación de la edad que señala el comienzo de la capacidad de obrar entran en juego el *topos*—contenido en la naturaleza de las cosas—de que se debe fijar el límite conforme a la capacidad del individuo en concreto y el *topos* de la seguridad jurídica que tiende a establecer una edad uniforme para todas las personas independientemente de su individualidad).

¿Cuál es la relación entre el Derecho correcto y el positivo? Se trata, dice Henkel, de la relación entre el Derecho que debe ser y el que es, se trata de una tensión dialéctica. El Derecho correcto representa la esencia del verdadero Derecho; el positivo, la validez existencial del Derecho. Desde el punto de vista del concepto del Derecho, cada uno de ellos se nos presenta como algo incompleto: El Derecho correcto inválido es un producto conceptual que no desarrolla ninguna efectividad en la realidad; por otra parte, una norma de comportamiento que tiene vigencia no es Derecho si carece de toda esencia jurídica. El fin del Derecho correcto es llegar a ser Derecho positivo; el del Derecho positivo, llegar a ser Derecho correcto; el fin se alcanza con la positivización del Derecho correcto. De todas formas, siempre hay que contar con una discrepancia entre Derecho positivo y Derecho correcto; pues

toda positivización es un intento—que puede fracasar—de llegar a ser Derecho correcto.

El último párrafo del libro de Henkel se ocupa de la validez del Derecho y de los límites de validez del Derecho incorrecto. ¿Cuáles son los motivos, pregunta Henkel, que fundamentan la obediencia jurídica frente al Derecho vigente? El positivismo sociológico se equivoca cuando intenta buscar el motivo normativo de validez en un *factum* del mundo real. El que fácticamente sea observada una regla de comportamiento no fundamenta su vinculabilidad, el deber de su observación: de su ser no puede derivarse un deber ser, o, como dice Burckhardt: “El que suceda algo no puede ser nunca el fundamento de que deba suceder.” La norma jurídica, escribe Henkel, tiene su fundamento material de vinculabilidad en que el contenido de lo que exige ha de responder a la esencia del Derecho. Al ocuparse de los límites de validez del Derecho positivo, Henkel llama la atención sobre el hecho de que en todo Derecho vigente se encuentran siempre normas incorrectas; además, la concurrencia de diversos *topoi* hace a veces dudosa la cuestión de si estamos o no ante una norma incorrecta. El problema se plantea cuando la norma está orientada a un injusto jurídico; esto es: cuando los *topoi* que concurrían no sólo no han sido observados, sino que han sido despreciados; la norma no contiene entonces esencia jurídica de ninguna clase: es un no-Derecho, es un injusto. La posibilidad de que se presente un caso de positivización de lo injusto en forma legal depende de lo alejado que esté un sistema estatal del principio del Estado del Derecho. Como ejemplos de desprecio de los *topoi* jurídicos fundamentales, menciona Henkel los siguientes: Una ley degrada a la persona a una cosa; o establece la responsabilidad penal familiar; o está empeñada en no observar la justicia, en no evitar la arbitrariedad o en no tratar lo igual de modo igual. En tales casos, escribe Henkel, la norma no es válida jurídicamente: carece de la cualidad de norma jurídica y es inaplicable. Una parte del problema que aquí se plantea puede ser solucionado en base al Derecho positivo, cuando los *topoi* jurídicos fundamentales han sido recogidos en la Constitución al regular los derechos fundamentales y las garantías institucionales. El camino es entonces acudir a una instancia controladora de las normas: al Tribunal Constitucional. Otra parte del problema, en cambio, es insoluble desde el punto de vista del Derecho positivo. En especial, no es factible encontrar una norma claramente delimitada que posibilite, mediante la subsunción, decidir sobre los límites de validez de las normas abiertamente incorrectas.

La obra de Henkel es un acontecimiento iusfilosófico. El catedrático de Hamburgo no ha rehusado tomar posición ante las cuestiones vitales que tiene planteadas la filosofía jurídica alemana de la postguerra. La doctrina de la naturaleza de las cosas experimenta un fundamental progreso con el libro de Henkel. Su estudio sobre el positivismo jurídico, el Derecho natural y el Derecho correcto es magistral. Henkel ha sabido llegar al núcleo de los problemas y explicar el porqué, el cómo y el hasta qué punto. El libro es, en verdad, un acontecimiento.

ENRIQUE GIMBERNAT ORDEIG

ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE

Indice bibliográfico 1907-1963

ELÍAS DÍAZ

*Profesor Adjunto de Filosofía del Derecho
en la Universidad de Madrid*

La revista "ARCHIV FÜR RECHTS- UND SOZIALPHILOSOPHIE" fue fundada por Josef Kohler y Fritz Berolzheimer en el año 1907. El título primitivo completo era el de "Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Gesetzgebungsfragen"; dicho título se mantuvo desde el volumen I (1907-1908) hasta el volumen XXVI (1932-1933). Desde el volumen XXVII (1933-1934) aparece con el título cambiado y abreviado en su forma actual.

El 1 de octubre de 1909 Josef Kohler y Fritz Berolzheimer fundan la "Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie samt den Gesetzgebungsfragen" (I. V. R.). Desde esa fecha los "Archiv" pasan a ser el órgano de expresión de la I. V. R.

En su larga historia los "Archiv" han tenido el siguiente cuadro de directores:

- Vol. I (1907-1908) a vol. XII (1918-1919): Josef Kohler († 3 agosto 1919) y Fritz Berolzheimer.
- Vol. XIII (1919-1920): Josef Kohler (†), Fritz Berolzheimer († 30 septiembre 1919) y Peter Klein.
- Vol. XIV (1920-1921) a vol. XVI (1922-1923): Ernst Zitelmann († 25 noviembre 1923), Leopold Wenger y Peter Klein.
- Vol. XVII (1923-1924): Ernst Zitelmann (†), Friedrich von Wiesen, Leopold Wenger y Peter Klein.
- Vol. XVIII (1924-1925): Friedrich von Wiesen, Leopold Wenger y Peter Klein († 4 enero 1926).
- Vol. XIX (1925-1926): Friedrich von Wiesen († 23 julio 1926), Leopold Wenger y Wilhelm Sauer.
- Vol. XX (1926-1927) a vol. XXVII (1933-1934): Leopold Wenger, Wilhelm Sauer y Goetz Briefs.
- Vol. XXVIII (1934-1935) a vol. XXXII (1938-1939): Carl August Emge.
- Vol. XXXIII (1939-1940) a vol. XXXVII (1944): Carl August Emge y Jürgen von Kempfski.

— Vol. XXXVIII (1949-1950) hasta la actualidad, vol. XLIX (1963): Rudolf Laun y Theodor Viehweg.

Los "Archiv" se vienen publicando desde 1907, sin más interrupción que la de los años 1945, 1946, 1947, 1948, 1951-52 y 1953-54 en que no aparecieron.

En el presente índice bibliográfico, que comprende desde el vol. I (1907-1908) hasta el vol. XLIX (1963), faltan de incluirse los artículos correspondientes al vol. XXXVII (1944). Este volumen—al parecer sólo se publicó de él un primer fascículo—no ha podido ser encontrado en las bibliotecas de las Universidades de Salamanca, Madrid, Freiburg Br., Munich y Berlín, lugares donde este índice bibliográfico ha ido progresivamente completándose.

PRIMERA PARTE: INDICE DE AUTORES

ABADAN, Yauuz: *Rechts-und Sozialphilosophie in der Türkei*. XLIII (1957), 519.

ADLER, Sigmund: *Die Besoldung der Professoren an den österreichischen Universitäten und den ihnen gleichgestellten Hochschulen*. XI (1917-1918), 19.

AFFOLTER, A.: *Recht über den Staaten*. XIV (1920-1921), 97.

— *Recht an sich und erkennbares Recht*. XX (1926-1927), 395.

AFFOLTER, Fritz: *Über das objektive Rechtsverhältnis*. VI (1912-1913), 108.

— *Die Rechtselemente*. X (1916-1917), 263.

ALBERT, Hans: *Soziologie und empirische Sozialforschung*. XLIV (1958), 253.

— *Der Kritische Rationalismus Karl Raimund Poppers*. XLVI (1960), 391.

ALLEN, Layman E.: *The A. A. L. S. Jurimetrics Committee: Scientific Investigation of Legal Problems*. XLVIII (1962), 367.

AMBROSETTI, Giovanni: *Neue Motive der Tradition Vicos in Italien*. XLVIII (1962), 135.

AMSCHL, Alfred: *Der Streit der Strafrechtsschulen und die Praxis*. I (1907-1908), 535.

— *Die Bestrafung der Motive und die Motive der Bestrafung*. IV (1910-1911), 255.

ANDERSSON, Walter: *Die Bestandteile der Rechtsordnung*. XX (1926-1927), 549.

— *Der Einteilungsgrund der Staatsformen*. XXVII (1933-1934), 151.

ANDREAE, Wilhelm: *Der staatssozialistische Ideenkreis*. XXIV (1930-1931), 169.

AOMI, Junichi: *The main currents of Legal philosophy in Japan*. XLIV (1958), 557.

- ARATO, Istvan: *Volksnahes und volksfremdes Recht*. XXXVI (1943), 145.
- ARNDT, Hans-Joachim: *Öffentlichkeit als Staatsersatz*. XLII (1956), 239.
— *Über den Topos der Arbeit, der Beschäftigung und des Verhaltens zu technischen Gegenständen*. XLIV (1958), 543.
— *Theorie des Überflusses*. XLVI (1960), 261.
- AUST, Oskart: *Mehr Wirtschaftsethik*. XIX (1925-1926), 611.
— *Zur Erreichung sozialer Ausgeglichenheit des Staates*. XXIII (1929-1930), 79.
- AYALA, Francisco: *Über die Unkenntnis der ibero-amerikanischen Soziologie in Deutschland*. XLVIII (1962), 567.
- AYALA, Francisco, y KÖNIG, René: *Über die Unkenntnis der ibero-amerikanischen Soziologie in Deutschland (Ein Briefwechsel)*. XLIX (1963), 571.
- BARANY, Gerö: *Aus der Ungarischen Rechtsphilosophie*. III (1909-1910), 48.
- BARATTA, Alessandro: *Relativismus und Naturrecht im Denken G. Radbruch*. XLV (1959), 505.
- BARTH, Paul: *W. Wundt als Sozialphilosoph*. VI (1912-1913), 129.
- BARTSCH, Robert: *Die Zukunft der Rechtswissenschaft*. VI (1912-1913), 117.
- BASSENGE, Friedrich: *Zur Philosophie des Eigentums*. XXXI (1937-1938), 324.
- BATTAGLIA, Felice: *Die Souveränität und ihre Grenzen*. XXXII (1938-1939), 295.
— *Um eine neue Soziologie*. XXXVIII (1949-1950), 25.
- BATTAGLINI, Giulio Q.: *Die Begriffe Strafe und Schadenersatz*. VI (1910-1911), 410.
- BAUCH, Bruno: *Die Dialektik in dem Verhältnis von Krieg und Frieden bei Kant*. XIX (1925-1926), 225.
- BAUER, Stephan: *Probleme der Sozialphilosophie*. VII (1913-1914), 615.
- BAUMANN, Jürgen: *Zur Diskussion um die Todesstrafe*. XLVI (1960), 73.
- BAUMGARTEN, Arthur: *Eugen Hubers Rechtsphilosophie*. XV (1921-1922), 341.
Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie. XVI (1922-1923), 237.
- BECKER, Oskar: *Husserl und Descartes*. XXX (1936-1937), 616.
- BECKER, Walter G.: *Recht und Richtigkeit. Zur Theorie des Rechtsatzes*. XXXIV (1940-1941), 168.
— *Mystik der Rechtswissenschaft*. XXXVIII (1949-1950), 235.
— *Die Realität des Rechts: (I)*. XL (1952-1953), 216.
— *Die Realität des Rechts: (II)*. XL (1952-1953), 375.
— *Die Realität des Rechts: (III)*. XL (1952-1953), 534.
— *Zur Wanderung religiöser Ideen durch die Rechtswelt*. XLV (1959), 587.
- BEKKER, E. I.: *Was sind geistige Realitäten*. I (1907-1908), 185.

- *Die Zukunft der gerichtlichen Eide*. II (1908-1909), 439.
- *Aus den "Grundbegriffen" des Rechts*. III (1909-1910), 108.
- *Ein Philosoph der Tat*. IV (1910-1911), 225.
- BELING, Ernst von: *Strafprozessgesetzgebung und energetischer Imperativ: (I)*. XIII (1919-1920), 253.
- *Strafprozessgesetzgebung und energetischer Imperativ: (II)*. XIV (1920-1921), 40.
- *Methodik der Gesetzgebung, insbesondere der Strafgesetzgebung. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung des Strafgesetzbuchentwurfs von 1919: (I)*. XV (1921-1922), 14.
- *Methodik der Gesetzgebung, insbesondere der Strafgesetzgebung. Zugleich ein Beitrag zur Würdigung des Strafgesetzbuchentwurfs von 1919: (II)*. XV (1921-1922), 133.
- *Das Rechtsordnungssubjekt*. XX (1926-1927), 56.
- BERGER, E.: *Die liberale Arbeitsmarktverfassung und ihre Abwandlungen*. XXIV (1930-1931), 318.
- BEROLZHEIMER, Fritz: *Politik als Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Grenzen*. I (1907-1908), 210.
- *Die philosophische Durchleuchtung des Privatrechts*. II (1908-1909), 81.
- *Grundprobleme der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie samt der Soziologie*. III (1909-1910), 28.
- *Gumplowicz als Machttheoretiker*. III (1909-1910), 80.
- *Für den Neuhegelianismus (I: Recht und Kultur. II: Naturrecht und Kulturrecht)*. III (1909-1910), 193.
- *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. III (1909-1910), 403.
- *Verbesserte Ausbildung der Juristen*. IV (1910-1911), 71.
- *Eine Rechtswissenschaft der Theorie (Stammler: "Theorie der Rechtswissenschaft")*. V (1911-1912), 311.
- *Das Programm des Neuhegelianismus*. VII (1913-1914), 507.
- *Die Verjüngung der Jurisprudenz*. XII (1918-1919), 194.
- *Josef Kohler. Vermächtnis*. XIII (1919-1920), 3.
- BEROLZHEIMER, F.; KOHLER, J., y LISZT, F.: *Ein Deutsches Institut für Rechtsphilosophie und soziologische Forschung? Eine Enquete*. IV (1910-1911), 190.
- BETTI, Emilio: *Delation und Erwerb der Erbschaft nach italienischem Rechte*. XVI (1922-1923), 481.
- *Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung*. XL (1952-1953), 354.
- BEVILAQUA, Clovis: *Un Institut allemand pour la philosophie du droit et les recherches sociologiques*. IV (1910-1911), 371.
- BEYER, Wilhelm R.: *Stalins sprachwissenschaftliche Arbeit*. XL (1952-1953), 436.
- *Gans' Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie*. XLV (1959), 257.
- *Aktuelle juridische Hegeliana*. XLVII (1961), 227.
- *Grillparzers staats- und rechtsphilosophisches Bekenntnis*. XLIX (1963), 77.

- BIDINGER, Joseph: *Formale und materiale Gerechtigkeit im Staatsbild Martin Luthers*. XLVIII (1962), 199.
- BIERLING, Ernst Rudolf: *Rechtsnormen und Konventionalregel*. III (1909-1910), 155.
- *Zur Verständigung über Begriff und Aufgaben der Juristischen Prinzipienlehre*. XI (1917-1918), 205.
- *Kritische Bemerkungen zu Warschauers Versuch einer Rechtsenergetik*. XII (1918-1919), 116.
- BIERMANN, W. Ed.: *William Godwin und Mary Wollstonecraft*. III (1909-1910), 263.
- *“Arbeit und Armut”*. V (1911-1912), 331.
- *Volkswirtschaftliche Lehren des Weltkrieges*. IX (1915-1916), 49.
- BINDER, Julius: *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes (I)*. V (1911-1912), 266.
- *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes: (II)*. V (1911-1912), 414.
- *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes: (III)*. V (1911-1912), 556.
- *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes: (IV)*. VI (1912-1913), 96.
- *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes: (V)*. VI (1912-1913), 282.
- *Wille und Willenserklärung im Tatbestand des Rechtsgeschäftes: (VI)*. VI (1912-1913), 451.
- *Über kritische und metaphysische Rechtsphilosophie: (I)*. IX (1915-1916), 18.
- *Über kritische und metaphysische Rechtsphilosophie: (II)*. IX (1915-1916), 142.
- *Über kritische und metaphysische Rechtsphilosophie: (III)*. IX (1915-1916), 267.
- *Kantianismus und Hegelianismus in der Rechtsphilosophie*. XX (1926-1927), 251.
- *Dem Andenken Rudolf Stammlers*. XXXI (1937-1938), 433.
- BLACKSHIELD, Anthony: *Empiricist and Rationalist Theories of Justice*. XLVIII (1962), 25.
- *Hart's Concept of Law*. XLVIII (1962), 329.
- BLOMEYER, Arwed: *Zum Problem einer “Philosophie des Eigentums”*. XXXI (1937-1938), 352.
- BOASSON, Charles: *On the Social and Legal Philosopher's Encounter with Nietzsche*. XLIX (1963), 447.
- BOBBIO, Norberto: *Über den Begriff der “Natur der Sache”*. XLVI (1958), 305.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*. XLIV (1958), 95.
- BODENHEIM: *Zur Hypothekenaufwertung für den Vorgläubiger. Ein Beitrag zum Methodenstreit*. XXI (1927-1928), 409.
- BOGENG, G. A. E.: *Zum Dogma von der “Juristischen Person”*. I (1907-1908), 387.

- BOGOLEPOFF, A. A.: *Der Föderalismus in Sowjetrussland*. XVIII (1924-1925), 643.
- BONUCCI, Alessandro: *Die Kritik des positiven Rechts als Aufgabe der Rechtswissenschaft: (I)*. VII (1913-1914), 69.
- *Die Kritik des positiven Rechts als Aufgabe der Rechtswissenschaft: (II)*. VII (1913-1914), 246.
- *Die Kritik des positiven Rechts als Aufgabe der Rechtswissenschaft: (III)*. VII (1913-1914), 414.
- BOONIN, Leonard G.: *The Theoretical and Practical Approaches to Legal Reasoning*. XLIX (1963), 433.
- BRAKEL, G. J. van: "Das richtige Recht" in der holländischen Jurisprudenz und Gesetzgebung. XXIX (1935-1936), 157.
- BRANDS, Bernhard: *Die Bedeutung der Scholastik für die Rechtsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Beziehung auf Thomas von Aquin*. VIII (1914-1915), 71.
- BRAUER, Theodor: *Der deutsche Katholizismus und die soziale Entwicklung des kapitalistischen Zeitalters*. XXIV (1930-1931), 209.
- BRAUWEILER, Heinz: *Die Wirtschaftslehre des Aristoteles*. XXXI (1937-1938), 475.
- BRECHT, Arnold: *Gottes latenter Platz in der politischen Theorie des 20. Jahrhunderts*. XLII (1956), 465.
- BRIE, S.: *Der Volksgeist bei Hegel und der historischen Rechtsschule: (I)*. II (1908-1909), 1.
- *Der Volksgeist bei Hegel und der historischen Rechtsschule: (II)*. II (1908-1909), 179.
- BRIEFS, Goetz: *Der klassische Liberalismus*. XXIV (1930-1931), 90.
- *Das neue soziale und wirtschaftliche Werden*. XXV (1931-1932), 212.
- BRODMANN, E.: *Zur Lehre von der Rechtsquelle*. XXXII (1938-1939), 336.
- BRUCK, W. F.: *Die liberale Gewerbepolitik*. XXIV (1930-1931), 485.
- BRUSIIN, Otto: *Das Deduktive in juristischen Denken*. XXXIX (1950-1951), 324.
- *Legal Theory. Some Considerations*. XLIII (1957), 465.
- *Erzieherische Ausblicke der rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*. XLVII (1961), 387.
- *Reine Rechtslehre und Rechtsvergleichung*. XLIX (1963), 303.
- BRÜTT, Lorenz: *Durkheims Methode der Soziologie*. II (1908-1909), 369.
- BRUTZKUS, Boris D.: *Die Agrargesetzgebung der Sowjetregierung*. XIX (1925-1926), 84.
- BUBNOFF, S. v.: *Das kommunistische Wirtschaftssystem in der russischen Schwer- und Montanindustrie*. XIX (1925-1926), 187.
- BUDDEBERG, Th.: *Descartes und der politische Absolutismus*. XXX (1936-1937), 541.
- BURCKHARDT, Walther: *Vom Rechtszwang*. XXIX (1935-1936), 163.
- BURDEAU, Georges: *La classe politique*. XLIV (1958), 207.

- BURKAMP, Wilhelm: *Das denkende Ich Descartes*. XXX (1936-1937), 467.
- CAAMAÑO MARTÍNEZ, José: *Der traditionalistische Staat bei Vázquez de Mella*. XLI (1954-1955), 247.
- CABRAL DE MONCADA, L.: *Das Wesen der Rechtswissenschaft*. XXXIX (1950-1951), 449.
— *Zur Geschichte der Philosophie in Portugal im XX Jahrhundert*. XLVI (1960), 375.
- CALLOT, Emile: *Sociologie et Philosophie dans la pensée française contemporaine*. XXXVIII (1949-1950), 317.
- CAMPBELL, A. H.: *Jurisprudence (Allgemeine Rechtslehre) an den schottischen Universitäten*. XLV (1959), 111.
- CAPPONI, Giuseppe: *Der Einfluss Rousseaus auf die französische Revolution*. VI (1912-1913), 61.
- CARLO, Eugen di: *Ardigo und Stammler*. III (1909-1910), 210.
- CARLSON, Bror Clas: *Strenger Normativismus*. XLII (1956), 329.
- CARO, Leopold: *Wesen und Grenzen der Sozialökonomik*. XXI (1927-1928), 365.
- CASTILLEJO Y DUARTE, J.: *Kohlers Philosophie und Rechtslehre: (I)*. IV (1910-1911), 56.
— *Kohlers Philosophie und Rechtslehre: (II)*. IV (1910-1911), 264.
- CATHREIN, Victor, S. J.: *Ist Hugo Grotius der Begründer des Naturrechts?* IV (1910-1911), 389.
— *Die Grundlagen des Völkerrechts*. X (1916-1917), 1.
— *Hat Papst Gregor VII den Staat für ein Werk des Teufels und der Sünde erklärt?: (I)*. X (1916-1917), 340.
— *Hat Papst Gregor VII den Staat für ein Werk des Teufels und der Sünde erklärt?: (II)*. XI (1917-1918), 230.
— *Der "Volksstaat" im Sinne des hl. Thomas von Aquin*. XII (1918-1919), 104.
— *Naturrechtliche Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart*. XVI (1922-1923), 54.
— *Zur Charakteristik des Sozialismus*. XVIII (1924-1925), 1.
- CLAESSENS, Dieter: *Weltverlust als psychologisches und soziologisches Problem*. XLIX (1963), 481.
- CLAPAREDE-SPIN, Helene: *Über Nietzsche und Spir. Ein Brief Hans Valhingers*. XL (1952-1953), 141.
- CLAUSS, Karl: *Semantik im Dienste des Rechts*. XLIX (1963), 375.
- COING, Helmut: *Neue Strömungen in der nordamerikanischen Rechtsphilosophie*. XXXVIII (1949-1950), 536.
— *Über einen Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung*. XLI (1954-1955), 436.
- CONSTANTOPOULOS, Dimitri S.: *L'autonomie du Droit et la Loi dans la Grèce des Cités*. XLV (1959), 55.
- COSSÍO, Carlos: *Panorama der egyptologischen Rechtslehre*. XL (1952-1953), 161.

- COTTA, Sergio: *Droit et Justice dans le "De libero arbitrio" de St. Augustin*. XLVII (1961), 159.
 — *Philosophie et politique dans l'oeuvre de Rousseau*. XLIX (1963), 171.
- COWAN, Thomas A.: *Reflections on experimental jurisprudence*. XLIV (1958), 465.
- CHENATA, Chafik: *Le concept de contrat chez Saint Tomás d'Aquin et dans la pensée juridique musulmane*. XLVII (1961), 173.
- CHESNE, Du: *Dynamisches Eigentum*. XVIII (1924-1925), 447.
 — *Die Entwicklungslinie des dynamischen Rechts*. XIX (1925-1926), 303.
- CHEVALIER, Jean Jacques: *La phase libérale de l'individualisme révolutionnaire (1789-92)*. XLIV (1958), 233.
- CHROUST, A. H.: *The Natural Law Forum*. XLIII (1957), 235.
 — *The Meaning of Law in a modern democratic society*. XLIII (1957), 321.
 — *A Second (and closer) Look at Plato's Political Philosophy*. XLVIII (1962), 449.
- D'AGUANNO, G.: *Die Grundlagen des Rechts und die rechtsphilosophischen Systeme*. I (1907-1908), 25.
 — *Die Ideale der Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft: (I)*. III (1909-1910), 69.
 — *Die Ideale der Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft: (II)*. III (1909-1910), 221.
- DALLMAYR, Winfried: *Studie über Norberto Bobbio*. XLII (1956), 403.
 — *Integrierung und Differenzierung in der nord-und südamerikanischen Rechtslehre*. XLIII (1957), 399.
- DARMSTAEDER, Friedrich: *Der Ursprung des Rechts auf Grund der Rechtslehre des deutschen Idealismus*. XVIII (1924-1925), 377.
 — *Rechtslogismus und Rechtssoziologie in ihrer Stellung zum Problem der Rechtsgeltung*. XX (1926-1927), 103.
 — *Bürgerliche und menschliche Gesellschaft: (I)*. XXI (1927-1928), 64.
 — *Bürgerliche und menschliche Gesellschaft: (II)*. XXI (1927-1928), 222.
 — *Soziale Einheit*. XXIII (1929-1930), 40.
 — *Der Strukturwandel des Rechts*. XXV (1931-1932), 180.
 — *Angels chsische Rechtsphilosophie 1938-45*. XXXVIII (1949-1950), 76.
 — *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*. XL (1952-1953), 561.
- DASKALAKIS, G. D.: *Der totale Staat als Moment des Staates*. XXXI (1937-1938), 194.
- DEINHARDT, Richard: *Um das Recht der Gegenwart*. IV (1910-1911), 374.
- DEKANY, Stephan: *Das Wesen der Gemeinschaft*. XXXVI (1943), 68.
- DENNINGER, Erhard C.: *Bemerkungen zum Verhältnis der Begriffe "Rechtsstaat" und "Staatsräson"*. XLVII (1961), 147.

- Das Mass als Mitte von Freiheit und Zwang: Zum Begriff des sozialen Rechtsstaates.* XLVIII (1962), 315.
- DÍEZ ALEGRÍA, José M.: *Erich Fechners Rechtsphilosophie.* XLIV (1958), 223.
- DJURIC, Mihailo: *Die sogenannte Alkibiadesethik bei Xenophon.* XLI (1954-1955), 581.
- *Was Plato a Machiavellian?* XLIV (1958), 79.
- DNISTRJANSKIJ, Stanislaus: *Kultur, Zivilisation und Recht.* XXI (1927-1928), 1.
- DOBRETSBERGER, Josef: *Beziehungen zwischen Rechts-und Wirtschaftstheorie.* XX (1926-1927), 571.
- *Grenznutzenlehre und Erkenntniskritik.* XXIII (1929-1930), 469.
- DOHNA, Alexander Graf zu: *Kernprobleme der Rechtsphilosophie.* XXXIII (1939-1940), 56.
- DOPSCH, Alfons: *Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte.* XXII (1928-1929), 453.
- DORN, Hans: *Die Frauenwerksarbeit und ihre Aufgaben für die Gesetzgebung.* V (1911-1912), 81.
- *Zur Systematik der Forstwissenschaft.* V (1911-1912), 159.
- DOURADO DE GUSMAO, Paulo: *Norme, Fait et Droit.* XLV (1959), 89.
- DRAHN, Ernst: *Bibliographie des Bolschewismus.* XIX (1925-1926), 201.
- DYROFF, Adolf: *Dante als Rechtsphilosoph.* XIV (1920-1921), 251.
- *Naturrecht und Psychologie.* XV (1921-1922), 309.
- *Zu Kants Strafrechtstheorie.* XVII (1923-1924), 351.
- *Geschichtliches zur Philosophie des Zeugenbeweises.* XXIX (1935-1936), 337.
- *Zur Ethik Eduard von Hartmanns.* XXXVI (1943), 254.
- EBBINGHAUS, Julius: *Schopenhauer.* XXXII (1938-1939), 287.
- ECKSTEIN, Walther: *Adam Smith als Rechtsphilosoph.* XX (1926-1927), 378.
- *Die Entwertung ethischer Ausdrücke.* XXII (1928-1929), 434.
- *Die rechtsphilosophischen Lehren Spinozas im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Philosophie.* XXVI (1932-1933), 157.
- EHRENBERG, Richard: *Akkordarbeit und Volkskraft.* V (1911-1912), 70.
- EHRHARDT, Ilse: *Die Haftung des eingetragenen Vereins für von der Eintragung kontrahierte Schulden.* XIX (1925-1926), 474.
- EHRlich, Stanislaw: *Les "groupes de pression" et la structure politique du capitalisme.* XLVIII (1962), 487.
- EICHLER, Hans: *Vom Dürfen und Sollen und vom Wesen des Rechts.* XVIII (1924-1925), 149.
- EICHMANN, Eduard: *Kirche und Staat.* XVI (1922-1923), 131.
- ELCKE, Werner: *Soziologie im 20. Jahrhundert.* XXXVIII (1949-1950), 383.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco: *Bemerkungen über die Grundlagen des Banturechtes.* XLVI (1960), 503.
- EMGE, C. A.: *Philosophisches zur Lehre vom Wesen der juristischen Person.* XII (1918-1919), 148.

- *Über den Charakter der Geltungsprobleme in der Rechtswissenschaft: (I)*. XIV (1920-1921), 146.
 - *Über den Charakter der Geltungsprobleme in der Rechtswissenschaft: (II)*. XIV (1920-1921), 277.
 - *Über den Charakter der Geltungsprobleme in der Rechtswissenschaft: (III)*. XV (1921-1922), 54.
 - *Das Unendliche bei Novalis*. XVII (1923-1924), 189.
 - *Über die Zusammenhänge zwischen Soziologie und Rechtswissenschaft einerseits, zwischen Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie andererseits. Eine Vorschule der Rechtsphilosophie: (I)*. XVII (1923-1924), 524.
 - *Über die Zusammenhänge zwischen Soziologie und Rechtswissenschaft einerseits, zwischen Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie andererseits. Eine Vorschule der Rechtsphilosophie: (II)*. XVIII (1924-1925), 30.
 - *Über die Zusammenhänge zwischen Soziologie und Rechtswissenschaft einerseits, zwischen Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie andererseits. Eine Vorschule der Rechtsphilosophie: (III)*. XVIII (1924-1925), 271.
 - *Das Apriori und die Rechtswissenschaft*. XXI (1927-1928), 519.
 - *Das "Aktuelle" ein bisher übersehener direkter Grundbegriff*. XXVIII (1934-1935), 297.
 - *Ideen zu einer Philosophie des Führertums*. XXIX (1935-1936), 175.
 - *Der Metaphysische Grundbestand. Erste Ideen über seine Struktur*. XXX (1936-1937), 633.
 - *Diesseits und jenseits des Unrechts (Citra et ultra injustum)*. XXXV (1942), 183.
 - *Verwechslung von dogmatischen Rechtsbegriffen mit Rechtstatsachen*. XXXIX (1950-1951), 1.
- ENGISCH, Karl: *Hans Kelsens Lehre von der Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur Theorie der Gesellschaftsordnungen*. XLVII (1961), 301.
- *Bemerkungen zu A. Mittasch: "Was hat R. Mayers Kausallehre dem Juristen zu bieten?"* XXXIII (1939-1940), 250.
 - *Gustav Radbruch als Rechtsphilosoph*. XXXVIII (1949-1950), 305.
- ERLER, Adalbert: *Das Recht des mittelalterlichen Westens und der Orient*. XLII (1956), 41.
- ESSER, Josef: *Juristisches Denken. Die Grenzen von Handwerk, Wissenschaft und Philosophie*. XLIII (1957), 261.
- FALATURI, A. Djavad: *Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der schistichen Lehre*. XLV (1950), 369.
- FALUHELYI, F.: *Kaiser Leopold II. Unterrichtsverfassung*. X (1916-1917), 350.
- FECHNER, Erich: *Helmut Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie*. XXXIX (1950-1951), 403.
- *Naturrecht und Existenzphilosophie*. XLI (1954-1955), 305.
- FEDDERSEN, Herbert: *Leibnizens Rechts- und Gesellschaftslehre und wir*. XXI (1927-1928), 394.

- FEHR, Hans: *Von den germanischen Wurzeln der europäischen Rechtskultur*. XXXIX (1950-1951), 164.
 — *Primitives und germanisches Recht. Zur Lehre vom Archetypus*. XLI (1954-1955), 37.
- FELDKELLER, Paul: *Geophilosophie und Historiurgie. Ein Beitrag zur politischen Philosophie*. XXVIII (1934-1935), 515.
- FERRARA, Luigi: *Über den gesetzgeberischen Grund der zeitlichen Begrenzung des Urheberrechtes: (I)*. I (1907-1908), 368.
 — *Über den gesetzgeberischen Grund der zeitlichen Begrenzung des Urheberrechtes: (II)*. I (1907-1908), 519.
- FESSARD, Gaston: *D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin*. XLII (1956), 541.
- FETSCHER, Iring: *Über Marx und die Gegenwart*. XLII (1956), 229.
- FIEDLER, Herbert: *Ulrich Klugs Juristische Logik*. XLV (1959), 439.
 — *Mathematik und moderne Logik*. XLVII (1961), 553.
- FIGGE: *Die Vorstellung von Staat und von Recht in der Antike*. XXXI (1937-1938), 441.
- FISCHER, Otto: *Sittlichkeit und Billigkeit im deutschen bürgerlichen Recht: (I)*. XI (1917-1918), 296.
 — *Sittlichkeit und Billigkeit im deutschen bürgerlichen Recht: (II)*. XII (1918-1919), 24.
- FISCHER, Hugo: *Zur neueren redistisch-metaphysischen Staatstheorie*. XXIII (1929-1930), 196.
- FLECHTHEIM, Ossip K.: *Das Dilemma der Demokratie*. XLIX (1963), 213.
- FLIESS, Peter J.: *Alliance and Empire in a Bipolar World: Athenian Imperialism during the Peloponnesian War*. XLVII (1961), 81.
- FLITSCH, Paul: *Mitteilungen aus Binders Wissenschaftslehre*. XLIII (1957), 531.
- FRANK, S.: *Bolchewismus und Kommunismus als geistige Erscheinungen*. XVIII (1924-1925), 529.
- FRANKEL, Richard: *Die Staatslehre des Petrus de Bellapertica*. VI (1912-1913), 637.
- FREUND, Ludwig: *Vom Sinn und Unsinn der Theorien über den Gesellschaftswandel*. XLIII (1957), 21.
 — *Einige Vergleiche zwischen deutscher und amerikanischer Sozialwissenschaft*. XLIV (1958), 27.
- FREYTAG GEN. LÖHRINGHOFF, Bruno, Baron. *Über den Begriff der Situation*. XXXII (1938-1939), 170.
 — *Das Verstehen in der exakten Wissenschaften*. XXXIX (1950-1951) 63.
 — *Probleme und Strukturen im Begriff "Situation"*. XLIV (1958), 175.
- FRIEDMANN, Wolfgang: *Übergesetzliche Rechtsgrundsätze und die Lösung von Rechtsproblemen*. XLI (1954-1955), 348.
- FRIEDRICH, Julius: *Psychologische Rechtsforschung*. III (1909-1910), 200.
 — *Kritische Beiträge zur Lehre von der Strafrechtsschuld*. IV (1910-1911), 49.
- FRISELLA-VELLA, Giuseppe: *Il sistema corporativo e la teoria economica*. XXXIII (1939-1940), 187.
- FUCHS, Ernst: *Ihering und die Freirechtsbewegung*. XII (1918-1919), 10.

- FULD: *Das Recht als Schranke des Wettbewerbs*. II (1908-1909), 337.
- FUNKE, Gerhard: *Ethos: Gewohnheit, Sitte, Sittlichkeit*. XLVII (1961), 1.
- FUNKENSTEIN, Josef: *Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters*. XL (1952-1953), 129.
- *Maldizedek in der Staatslehre*. XLI (1954-1955), 32.
- GABOR, André: *The Measurement of Freedom*. XLIX (1963), 15.
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo: *Die relationale Struktur der rechtlichen Verhaltensregelung*. XLIV (1958), 1.
- *Die höchsten Prinzipien der formalen Rechtsontologie und der juristischen Logik*. XLV (1959), 193.
- *Some Considerations on the Problem of Autonomies in the Law*. XLIX (1963), 1.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto: *Bericht über "Archives de Philosophie du Droit" n.º 5*. XLVII (1961), 417.
- GECK, L. H. Ad.: *Sozialpsychologie in Deutschland*. XXII (1928-1929), 545.
- GEHLEN, Arnold: *Die Bedeutung Descartes für eine Geschichte des Bewusstseins*. XXX (1936-1937), 501.
- *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*. XL (1952-1953), 338.
- GEIGER, Theodor: *Die Legende von der Massengesellschaft*. XXXIX (1950-1951), 305.
- *Bemerkungen zur Soziologie des Denkens*. XLV (1959), 23.
- GEMMINGEN, H. D. F. v.: *Liberales oder autoritäres Strafrecht?* XXVI (1932-1933), 497.
- GENZMER, Erich: *Die Grenzen für die rückwirkende Kraft der Ehevernichtung im Privatrecht und im öffentlichen Recht. Eine Studie zur Lehre von der Rückwirkung*. XVI (1922-1923), 414.
- *Zum Verhältnis von Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung. Eine Vortragsskizze*. XLI (1954-1955), 326.
- GERHARDINGER, Hermann: *Rückwirkende Gesetze als rechtsphilosophisches Problem*. XXXVIII (1949-1950), 509.
- GERLAND, Heinrich: *Schiller und die Revolution*. XXVIII (1934-1935), 173.
- *Metarechtliche Bindungen des Strafgesetzgebers*. XXIX (1935-1936), 195.
- GERSTENBERG, Ekkehard: *Das Recht in der Dichtung. Einführung in die Literatur und Bibliographie*. XLI (1954-1955), 98.
- GIESE, Fritz: *Idee und Geist im Betriebe*. XXIX (1935-1936), 447.
- GIVANOVITCH, Thomas: *Die Konstruktion einer neuen rechtsphilosophischen Richtung. Richtung der zweiartigen synthetischen Rechtsphilosophie*. XIX (1925-1926), 293.
- *Eine neue Einteilung des Rechts (und der Rechtswissenschaften) anstatt der traditionellen römischen*. XXI (1927-1928), 219.
- *Der moralische Delinquent (der unmoralische Agent oder Subjekt) und der moralische Agent*. XXIX (1935-1936), 206.

- GLEISPACH, Wenzel Graf: *Die Bemessung der Strafe nach dem Strafgesetzentwurf*. XXI (1927-1928), 184.
- GOLDENWEISER, Alexis: *Tolstois Kampf gegen das Recht*. XXII (1928-1929), 98.
- GOLDING, M. P.: *Kelsen and the concept of "Legal System"*. XLVII (1961), 355.
- GOLDSCHMIDT, Werner: *Die rechtliche Welt als Austeilungsordnung*. XLVIII (1962), 1.
- GÖRLAND, Albert: *Über eine jüngst bei Kant entdeckte Kapitale Dialektik in Vernunftsgesetzen*. XIX (1925-1926), 646.
- GRABMANN, Martin: *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*. XVI (1922-1923), 12.
- GRABOWSKY, Adolf: *Über die Bedeutung des Mythos für die Gegenwart*. XL (1952-1953), 494.
- GRAVEL, Walter: *Nationalwirtschaft, Grossraumwirtschaft, Weltwirtschaft*. XXVII (1933-1934), 99.
- GROS, Hans: *Wesen und Aufgabe der Kriminalanthropologie*. I (1907-1908), 377.
- GRUEBER, Erwin: *Zur Reform der deutschen Universitäten*. V (1911-1912), 576.
- *Rechtsunterricht und Technische Hochschulen*. VII (1913-1914), 256.
- *Wie studiert man Rechtswissenschaft?* VII (1913-1914), 567.
- GUEYDAN DE ROUSSEL, William: *Peuple libre et individu*. XXXI (1937-1938), 202.
- GUMPLOWICZ, L.: *Der Staat und die sozialen Gruppen*. I (1907-1908), 57.
- *Ratzenhofers Soziologie: (I)*. I (1907-1908), 405.
- *Ratzenhofers Soziologie: (II)*. I (1907-1908), 556.
- GURVITCH, Georges: *Proudhon und die Gegenwart*. XXI (1927-1928), 537.
- *Les caractères cardinaux des classes sociales*. XLII (1956), 153.
- GUTHERZ, Hans: *Vorgedanken zu einer Rechtsphilosophie*. III (1909-1910), 39.
- GUTZWILLER, Max: *Zitelmanns völkerrechtliche Theorie des Internationalprivatrechts*. XVI (1922-1923), 468.
- HAESAERT, Jean: *La réalité physique selon C. Maxwell et la Théorie du Droit*. XLV (1959), 85.
- HAFF, Karl: *Die Bedeutung der Rechtspsychologie für die moderne Rechtsfindung*. XVIII (1924-1925), 133.
- *Grenzgebiete der Rechtspsychologie, speziell zur Lehre von der Geschäftsfähigkeit*. XXI (1927-1928), 213.
- *Zur Geschichte und Rechtspsychologie der Erfolgshaftung*. XXVI (1932-1933), 200.
- HAMEL, Walter: *Das Bekenntnis als Gestalt der Freiheit*. XL (1952-1953), 465.
- *Das Bekenntnis als Gestalt der Politik*. XLII (1956), 497.

- HARIN, Johann: *Recht und Gesetz nach katholischer Auffassung*. XVI (1922-1923), 67.
- HARLEN, Hasso: *Über die Begründung eines Systems, zum Beispiel des Rechts*. XXXIX (1950-1951), 477.
- HARTMANN, A.: *Das amerikanische Kriminalistische Institut*. IV (1910-1911), 383.
- HASSEMER, Winfried: *Der Gedanke der "Natur der Sache" bei Thomas von Aquin*. XLIX (1963), 29.
- HASENFUSS, Josef: *Religion und Recht*. XLII (1956), 50.
- HAVARD, William C.: *The Method as Result of Political Anthropology in America*. XLVII (1961), 395.
- HEERWAGEN, Ludwig: *Worauf beruht der Unterschied zwischen Privatrecht und Öffentlichem Recht?* VII (1913-1914), 423.
- HEGEDÜS, Josef: *Ungarns Privatrechtsgesetzbuch*. XXXVI (1943), 154.
- HEGLER, August: *Die Systematik der Vermögensdelikte: (I)*. IX (1915-1916), 153.
- *Die Systematik der Vermögensdelikte: (II)*. IX (1915-1916), 278.
- *Die Systematik der Vermögensdelikte: (III)*. IX (1915-1916), 369.
- *Die Systematik der Vermögensdelikte: (IV)*. X (1916-1917), 26.
- *Die Systematik der Vermögensdelikte: (V)*. X (1916-1917), 151.
- HEINITZ, Ernst: *Der Strafzweck bei der richterlichen Strafbemessung mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwürfe*. XXII (1928-1929), 259.
- HEINRICH, Walter: *Zum Streite über Wesen und Systematik der Volkswirtschaftspolitik*. XXX (1936-1937), 389.
- HEINZ HOLZ, Hans: *Zum Spiegelcharakter der Rechtsordnung*. XXXIX (1950-1951), 556.
- HEISS, Robert: *Die Idee der Revolution bei Marx und im Marxismus*. XXXVIII (1949-1950), 1.
- HELANDER, Sven: *Der Kapitalistische Markt*. XXIV (1930-1931), 302.
- HELFRITZ, Hans: *Über Niccolò Macchiavellis auf militärischem Gebiet*. XXX (1936-1937), 3.
- HELLEBRAND, Walter: *Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, G. F. Puchta und in der römischen Jurisprudenz*. XLIV (1958), 381.
- *Der Zeitenbogen*. XLIX (1963), 57.
- HENLE, Rudolf: *Translatio possessionis und Vindikation des Besitzers*. XVI (1922-1923), 371.
- HENKEL, Heinrich: *Otto Karl Tesar als Rechtstheoretiker*. XLIII (1957), 299.
- HENNIS, Wilhelm: *Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Rousseau*. XLIII (1957), 111.
- HESSE, Albert: *Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsleben*. XXIX (1935-1936), 213.
- HESSEN, S.: *Die Rechts- und Staatsphilosophie des bolschewistischen Kommunismus*. XIX (1925-1926), 3.
- HESSEN, Johannes: *Eduard von Hartmanns, Kategorienlehre*. XXXVI (1943), 239.

- HEYDE, J. Erich: *Universalismus und Individualismus*. XXIII (1929-1930), 141.
- *Die Bedeutung der cartesischen Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele für die Philosophie der Gegenwart*. XXX (1936-1937), 512.
- HEYDTE, F. A. Freiherr von der: *Stiller Verfassungswandel und Verfassungsinterpretation*. XXXIX (1950-1951), 461.
- *Vom Wesen des Naturrechts*. XLIII (1957), 211.
- HEYSE, Hans: *Über die geschichtlichen und soziologischen Grundlagen des modernen Schlichtungswesens*. XVII (1923-1924), 52.
- HILTY, Karl: *Arbeitsfragen*. I (1907-1908), 65.
- HINTIKKA, J.; TAMMELO, I., y JAAKKO, K.: *The autonomy of parliamentary sovereignty and Remarks on a paradox*. XLIV (1958), 495.
- HIPPEL, Ernst von: *Wandlungen und Phänomenologie. Zum Methodens-treit in der Strafrechtswissenschaft*. XXXI (1937-1938), 292.
- HIRSCH, Emanuel: *Recht und Religion*. XXIX (1935-1936), 226.
- HIRSCH, Ernst E.: *Koexistenz*. XLIX (1963), 145.
- HOFACKER, Wilhelm: *Die Erneuerung des Rechtsbetriebs durch die Rechtsphilosophie*. XXI (1927-1928), 18.
- *Die Erneuerung des deutschen Rechtsbetriebs*. XXVII (1933-1934), 53.
- *Die rechtliche Bedeutung des Satzes "Gemeinnutz geht vor Eigen-nutz"*. XXIX (1935-1936), 432.
- *Keplers Betrachtungen über das Rechtswesen*. XXXIV (1940-1941), 137.
- HOHENLOHE, P. Constantin, O. S. B.: *Die natürlichen Rechtsgrundsätze im Lichte der christlichen Wahrheiten: (I)*. XI (1917-1918), 312.
- *Die natürlichen Rechtsgrundsätze im Lichte der christlichen Wahrheiten: (II)*. XII (1918-1919), 37.
- HOLFELDER, Albert: *Fichtes transzendente Deduktion der Gesellschaft*. XXII (1928-1929), 401.
- HOLLAENDER, Otto: *Zu Binders Rechtsnorm und Rechtspflicht*. VII (1913-1914), 90.
- HOLSTEIN, Günther: *Die Staatsphilosophie Richard Wagners*. IX (1915-1916), 398.
- HOLZNER, Burkart: *Wholes in the Social Sciences: A Survey of Concepts and their Uses*. XLIX (1963), 237.
- HOLZNER, Burkart, y RHOADS, John K.: *The logic of tipe construction*. XLVII (1961), 544.
- HOMPEL, Ten: *Von der Philosophie zur Rechtsmethodik. Gneus Flavius und freie Rechts-Findung*. I (1907-1908), 218.
- HORVATH, Barna: *Die ungarische Rechtsphilosophie*. XXIV (1930-1931), 37.
- *Macht, Recht, Verfahren*. XXX (1936-1937), 67.
- *Prolegomena zur Soziologie*. XXXVI (1943), 50.
- HORVATH, Karl Rudolf: *Das Problem der Rechtsgeltung*. XXXVI (1943), 122.
- HUBER, Max: *Die soziologischen Grundlagen des Völkerrechts*. IV (1910-1911), 21.

- HUBRICH, E.: *Wie verhält sich nach dem preussischen Staatsrecht der Gegenwart der Freiheits- und Eigentumsbegriff zum Gesetzesbegriff?* II (1908-1909), 10.
- HURWICZ, E.: *Der Marxismus in Russland*. IV (1910-1911), 112.
- IDENBURG, Petrus J.: *Afrikanischer Nationalismus und Panafrikanismus*. XLVII (1961), 105.
- ILJIN, S.: *Der Bolschewismus und die Krise des Modernen Rechtsbewusstseins*. XIX (1925-1926), 26.
- ISAY, Hermann: *Die Bedeutung der Form im Recht*. XXVII (1933-1934), 44.
- ISGOJEW, Alexander S.: *Von Marx bis Lenin (Aus der Geschichte der russischen Intelligenz)*. XVIII (1924-1925), 594.
- IYER, Raghavan: *The newly independent Countries and the Problems involved in the Creation of a Democratic State*. XLVII (1961), 465.
- JAAKKO, K.; HINTIKKA, J., y TAMMELO, I.: *The autonomy of parliamentary sovereignty and Remarks on a paradox*. XLIV (1958), 495.
- JAGEMANN, Eugen von: *Handlungsunfähige Staaten*. VI (1912-1913), 69.
- JANCKE, Rudolf: *Die Ethik Hans Reiners*. XLI (1954-1955), 49.
- JASTROW, J.: *Was ist "Arbeiterschutz"?: (I)*. VI (1912-1913), 133.
 — *Was ist "Arbeiterschutz"?: (II)*. VI (1912-1913), 317.
 — *Was ist "Arbeiterschutz"?: (III)*. VI (1912-1913), 501.
- JITTA: *Reform des Rechtsunterrichts und der Richtervorbildung*. IV (1910-1911), 571.
- JOERGES, Rudolf: *Zur Philosophie der Rechtsquellen*. XVII (1923-1924), 431.
- JOSEF, Eugen: *Bemerkungen zur Lehre vom "richtigen Recht"*. XVIII (1924-1925), 476.
- JUHOS, B. v.: *Über "juristische" und "ethische" Freiheit*. XXIX (1935-1936), 406.
 — *Der Indeterminismus als Voraussetzung der Methode der idiographischen Wissenschaften*. XXX (1936-1937), 238.
 — *Historische Formen indeterministischer Systeme in der Ethik. Ihr logischer und psychologischer Gehalt*. XXXI (1937-1938), 145.
 — *Geschichtsschreibung und Geschichtsgestaltung*. XXXII (1938-1939), 429.
- JUNG, Erik: *Das "Gesetz" der Geschichte oder über die willensbestimmten (wertenden) Vorannahmen alles geschichtlichen Erkenntnisstrebens: (I)*. XVII (1923-1924), 219.
 — *Das "Gesetz" der Geschichte oder über die willensbestimmten (wertenden) Vorannahmen alles geschichtlichen Erkenntnisstrebens: (II)*. XVII (1923-1924), 570.
 — *Eigen und Erbe. Über die ausserpositiven Grundlagen des Privateigentums*. XIX (1925-1926), 533.
 — *Das sogenannte Gewohnheitsrecht als Grundfrage der Rechtsquellenlehre*. XXII (1928-1929), 227.
 — *Leerlauf und Nutzeffekt im Wissenschaftsbetrieb*. XXX (1936-1937), 321.

- KADE: *Richterfortbildung*. IV (1910-1911), 372.
- KANAZAWA, M.: *Grundlagen der japanischen Rechtsgeschichte*. XXXI (1937-1938), 38.
- KANTOROWICZ, Hermann V.: *Zur Lehre vom Richtigen Recht*. II (1908-1909), 42.
— *Nachruf auf Günther Holstein*. XXIV (1930-1931), 451.
- KARGER, Alfred: *Ursachen des Verfalls der Rechtsachtung und Wege ihrer Stärkung*. XXI (1927-1928), 50.
- KARSAWIN, L. P.: *Das religiöse Wesen des Bolschewismus*. XVIII (1924-1925), 563.
- KATKOV, Georg: *Descartes und Brentano*. XXX (1936-1937), 580.
- KAUFMANN, Arthur: *Gedanken zur Überwindung des rechtsphilosophischen Relativismus*. XLVI (1960), 553.
- KAULLA, Rud.: *Die "Weltfremdheit" der Juristen und die Nationalökonomie*. XIII (1919-1920), 135.
- KELSEN, Hans: *Die Lehre von den drei Gewalten oder Funktionen des Staates*. XVII (1923-1924), 374.
— *Existentialismus in der Rechtswissenschaft?* XLIII (1957), 161.
— *Kausalität und Zurechnung*. XLVI (1960), 321.
- KEMPERMANN, Eugen: *Richtiges Recht und positives Recht*. XXX (1936-1937), 86.
— *Strafrecht und Phänomenologie. Zum Methodenstreit in der Strafrechtswissenschaft*. XXXI (1937-1938), 292.
- KEMPSKI, Jürgen v.: *Die Philosophie Eduard von Hartmanns*. XXXVI (1943), 177.
— *Gedanken zu einer Strukturtheorie des Rechts*. XLIII (1957), 471.
- KERIMOW, D. A.: *Die Wissenschaft der Allgemeinen Theorie des Staates und des Rechts in der USSR*. XLV (1959), 275.
- KERN, Eduard: *Grenzen der richterlichen Unabhängigkeit?* XXVII (1933-1934), 309.
- KERN, Ernst: *Zur heutigen Grundlagenproblematik des Verwaltungsrechts*. XLIII (1957), 505.
- KERN VON HARTMANN, Bertha: *Von Eduard von Hartmanns wissenschaftlicher Persönlichkeit*. XXXVI (1943), 169.
- KESSEL, Wolfgang: *Auctoritas und potestas als Ordnungsgrundlagen der Demokratie*. XLV (1959), 215.
- KESTING, Hanno: *Utopie und Eschatologie. Zukunftserwartungen in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts*. XLI (1954-1955), 202.
— *Zur Geschichtsphilosophie von Karl Marx*. XLIII (1957), 545.
- KIMMEL, Hans: *Die Aktualität Kelsens*. XLVII (1961), 289.
- KINKEL, Walter: *Was ist Sozialismus?* XII (1918-1919), 321.
- KIRCHENHEIM, A. von: *Reform des Rechtsunterrichts und der Richterfortbildung*. IV (1910-1911), 582.
- KIRCHHEIMER, Otto: *Vom Wandel der politischen Opposition*. XLIII (1957), 59.
- KISCH, Wilhelm: *Das Prinzip der Gleichbehandlung der Mitglieder beim Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit*. XX (1926-1927), 214.

- *Zur Vereinstheorie: Vereinsmitgliedschaft mit eingekapselten Sonderrechtsverhältnis*. XXII (1928-1929), 43.
- KLEE, K.: *Das Problem der Sicherungsstrafe*. XXVIII (1934-1935), 485.
- KLEIN, Franz von: *Recht und Persönlichkeit*. VIII (1914-1915), 173.
- *Die neue Auflage des "Handbuch der Politik"*. XVI (1922-1923), 430.
- KLEIN, Peter: *Weltrecht*. XVI (1922-1923), 404.
- *Ernst Zitelmann*. XVII (1923-1924), 504.
- *Das Nachlassen des Rechtsgefühls*. XIX (1925-1926), 599.
- KLEINFELLER, Georg: *Gesetzgebung und Rechtsprechung*. I (1907-1908), 199.
- *Gesetz und Sprache*. VI (1912-1913), 269.
- *Betrachtungen über die Einrichtung eines Staatsgerichtshofes*. XIV (1920-1921), 28.
- KLEINWACHTER, Friedrich: *Ludwig Gumplowicz*. III (1909-1910), 78.
- KLUG, Ulrich: *Zur Kritik des rechtsphilosophischen Utilitarismus*. XXXVIII (1949-1950), 222.
- KNAP, Viktor: *Über die Möglichkeit der Anwendung Kybernetischer Methoden in Gesetzgebung und Rechtsanwendung*. XLIX (1963), 45.
- KOEHNE, Carl: *Über einen Versuch gegen die herrschende Wertung rechtshistorischer Forschungen*. VI (1912-1913), 629.
- *Die Idee des Rechts auf arbeitsfreie Tage*. XII (1918-1919), 207.
- *Bestrebungen zu einer philosophischen Erfassung der Wirtschaftswissenschaften und ihr Verhältnis zu den Hauptrichtungen der neueren Rechtsphilosophie*. XVII (1923-1924), 68.
- KOGAN, P. S.: *Mystizismus und Materialismus in der bolschewistischen Literatur*. XVIII (1924-1925), 581.
- KOHLER, Arthur: *Anhang: Bibliographie der hauptsächlichsten Würdigungen Josef Kohlers*. XV (1921-1922), 12.
- *Von der Wiege des Archivs*. XXIV (1930-1931), 3.
- *Erinnerungen an Josef Kohler*. XXVI (1932-1933), 212.
- KOHLER, Josef: *Wesen und Ziele der Rechtsphilosophie*. I (1907-1908), 3.
- *Rechtsphilosophie und Rechtsvergleichung*. I (1907-1908), 192.
- *Neuhegelianismus (Über Croce)*. I (1907-1908), 227.
- *Nietzsche und die Rechtsphilosophie*. I (1907-1908), 255.
- *Seelenleben und Recht: (I)*. I (1907-1908), 303.
- *Seelenleben und Recht: (II)*. I (1907-1908), 468.
- *Seelenleben und Recht: (III)*. I (1907-1908), 563.
- *Das Naturrecht in der Rechtswissenschaft*. I (1907-1908), 503.
- *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*. II (1908-1909), 30.
- *Die Wiedergeburt der Rechtsphilosophie*. II (1908-1909), 445.
- *Avicennas Rechtsphilosophie*. II (1908-1909), 465.
- *Der älteste Vertreter der Lehre vom Staatsvertrag*. III (1909-1910), 23.
- *Vom Positivismus zum Neuhegelianismus*. III (1909-1910), 167.
- *Der heilige Augustinus und die Willensfreiheit*. III (1909-1910), 254.
- *Die Geschichte im System des Neuhegelianismus*. III (1909-1910), 321.

- *Das älteste Lehrbuch der juristischen Auslegungs und Methodenlehre (Jaiminis Mimansa Regeln)*. IV (1910-1911), 235.
 - *Soziologie und Rechtsphilosophie*. IV (1910-1911), 558.
 - *Hegels Rechtsphilosophie*. V (1911-1912), 104.
 - *Vico als Rechtsphilosoph*. V (1911-1912), 261.
 - *Das Versprechen*. V (1911-1912), 307.
 - *Zu Lassons achtzigstem Geburtstag*. V (1911-1912), 397.
 - *Die Vedantalehre*. V (1911-1912), 547.
 - *Ein indischer Vorgänger von Hobbes*. V (1911-1912), 606.
 - *Rousseau als Rechtsphilosoph*. VI (1912-1913), 41.
 - *Ein juristischer Kulturkampf*. VI (1912-1913), 275.
 - *Heraklit und die Vedantalehre*. VI (1912-1913), 478.
 - *Über die Philosophie des Zivilprozesses*. VI (1912-1913), 589.
 - *Bergson und die Rechtsphilosophie*. VII (1913-1914), 56.
 - *Calvin und die Willensfreiheit*. VII (1913-1914), 232.
 - *Altes und Neues zur Erkenntnistheorie*. VII (1913-1914), 553.
 - *Die Grenzen der Rechtsphilosophie*. VIII (1914-1915), 43.
 - *Ein letztes Kapitel zu Recht und Persönlichkeit*. VIII (1914-1915), 169.
 - *Sitte und Sittlichkeit*. VIII (1914-1915), 330.
 - *Das Notrecht*. VIII (1914-1915), 411.
 - *Die scholastische Methode und ihre Geschichte*. IX (1915-1916), 11.
 - *Hegel und die indische Metaphysik*. IX (1915-1916), 138.
 - *Recht und Sittlichkeit*. IX (1915-1916), 393.
 - *Sozial- und Individualgedanke im Rechtserwerb*. X (1916-1917), 56.
 - *Die Eleaten und das Vedanta*. X (1916-1917), 125.
 - *Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts*. X (1916-1917), 235.
 - *Eigentum und Normgewalt*. X (1916-1917), 335.
 - *Recht und Gesetz*. XI (1917-1918), 1.
 - *Recht und Richterspruch*. XI (1917-1918), 187.
 - *Nachruf Lassons († 19-XII-1917)*. XI (1917-1918), 293.
 - *Schiedsgericht und Aequitas*. XIII (1919-1920), 6.
- KOHLER, Josef; LISZT, Frank von, y BEROLZHEIMER, F.: *Ein Deutsches Institut für Rechtsphilosophie und soziologische Forschung? Eine Enquete*. IV (1910-1911), 190.
- KÖNIG, René, y AYALA, Francisco: *Über die Unkenntnis der ibero-amerikanischen Soziologie in Deutschland (Ein Briefwechsel)*. XLIX (1963), 571.
- KORNHARDT, Hildegard: *Goethe und Spengler*. XXXVIII (1949-1950), 589.
- KORNIS, Julius: *Kultur als Staatszweck*. XXVI (1932-1933), 167.
- KOSTANECKI, Anton von: *Dantes Philosophie des Eigentums: (I)*. IV (1910-1911), 35.
- *Dantes Philosophie des Eigentums: (II)*. IV (1910-1911), 243.
 - *Dantes Philosophie des Eigentums: (III)*. IV (1910-1911), 422.
 - *Dantes Philosophie des Eigentums: (IV)*. V (1911-1912), 115.
 - *Dantes Philosophie des Eigentums: (V)*. V (1911-1912), 293.

- KOWALEWSKI, Arnold: *Kants Gedanken über philosophische Geistespflege*. XVII (1923-1924), 206.
- KRAFT, Julius: *Über den soziologischen Mystizismus in der Gegenwart*. XXIII (1929-1930), 20.
- KRAUS, Johannes B., SJ.: *Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel*. XXV (1931-1932), 9.
- KRAUS, Oskar: *Natürliches Recht?* VII (1913-1914), 81.
- KRAUSS, Günther: *Zum Problem des allgemeinen Gleichheitssatzes*. XLIV (1958), 103.
- KROKER, Eduard M.: *Das Gesetz im Altertum Chinas*. XXXIX (1950-1951), 257.
- *Gerechtigkeit im chinesischen Gewohnheitsrecht*. XLV (1959), 321.
- KRÜGER, Gerhard: *Descartes. Bibliographie*. XXX (1936-1937), 667.
- KRUPA, Hans: *Gierkes Kampf gegen Positivismus und Naturrecht*. XXXII (1938-1939), 454.
- KRUSE, Fr. Vinding: *Zur Überwindung des Wertnihilismus in Rechtsphilosophie und Ethik*. XLI (1954-1955), 145.
- KÜBLER, Bernhard: *Die Aufgabe der historischen Rechtswissenschaft*. V (1911-1912), 588.
- KUHLENBECK, L.: *Zur Psychologie des Rechtsgefühls*. I (1907-1908), 16.
- KULEMANN, W.: *Rechtsökonomie*. XII (1918-1919), 363.
- KUNZ, Josef L.: *Latein-Amerikanische Rechtsphilosophie im 20. Jahrhundert*. XXXIX (1950-1951), 225.
- KURUCZ, Jenö: *Mannheims Werk in sozialphilosophischer Sicht*. XLIX (1963), 85.
- LABAND, Paul: *Zur Methodik der Rechtsgeschichte*. III (1909-1910), 153.
- LAHTINEN, Osvi: *On the relations between commanding, oughtness and isness*. XLIV (1958), 323.
- *Zu Barna Horvath, Field Law and Law Field*. XLV (1959), 81.
- LANDGROD, Georges: *Science politique comparée*. XLIV (1958), 537.
- LANDSBERG, Ernst: *Zur ewigen Wiederkehr des Naturrechts*. XVIII (1924-1925), 347.
- LARENZ, Karl: *Hegels Nürnberger Schriften in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Rechts- und Staatsphilosophie*. XXXI (1937-1938), 358.
- *Typologisches Rechtsdenken. Bemerkungen zu V. Tuka: "Die Rechtssysteme"*. XXXIV (1940-1941), 20.
- LASERSON, Max: *Russische Rechtsphilosophie*. XXVI (1932-1933), 289.
- LASSON, Adolf: *Josef Kohlers Lehrbuch der Rechtsphilosophie*. II (1908-1909), 318.
- LASSON, Georg: *Adolf Lasson*. XII (1918-1919), 1.
- *Fritz Berolzheimer*. XIV (1920-1921), 238.
- *Adolf Lassons Rechtsphilosophie*. XXV (1931-1932), 311.
- LAUM, Bernhard: *Die Autarkie als soziologisches und politisches Problem*. XXVII (1933-1934), 409.
- LAZARFELD, Robert: *Staatssozialismus und Staatskapitalismus?* XI (1917-1918), 255.

- LEGAZ Y LACAMBRA, Luis: *Die Hauptrichtungen der Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie in Spanien*. XXVI (1932-1933), 29.
- "Vorwort" zu der von ihm besorgten spanischen Ausgabe der "Rechts- und Sozialphilosophie" von Wilhelm Sauer. XXVII (1933-1934), 271.
- *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*. XLI (1954-1955), 165.
- *Die Tendenzen der Rechtsphilosophie in Spanien in den letzten zehn Jahren: (I)*. XLV (1959), 419.
- *Die Tendenzen der Rechtsphilosophie in Spanien in den letzten zehn Jahren: (II)*. XLV (1959), 557.
- LEHMANN, Hugo: *Das Denken der Kulturgeschichte*. X (1916-1917), 275.
- *Völkerpsychologie als Wissenschaft*. XVIII (1924-1925), 317.
- *Soziologisch angewandte Völkerpsychologie*. XIX (1925-1926), 458.
- LEISEGANG, Hans: *Machiavelli und Montesquieu*. XXXVIII (1949-1950), 396.
- LENK, Kurt: *Dialektik und Ideologie. Zum Ideologieproblem in der Philosophie Hegels*. XLIX (1963), 303.
- LENZ, Friedrich: *Prinzipielle Ableitung der historisch-systematischen Methode*. XXXV (1942), 95.
- LENZ, Georg: *Die ethnologischen und biologischen Grundlagen der Rechtsforschung*. XXXV (1942), 103.
- *Förmliches und wirkliches Recht. Ein Beitrag zur Dialektik des Rechts*. XLI (1954-1955), 231.
- LEONHARD, Franz: *Zukünftige und gegenwärtige Rechte*. X (1916-1917), 140.
- LEONHARD, Rudolf: *Betrachtungen über den rechtsgeschichtlichen Unterricht in Amerika*. II (1908-1909), 305.
- *Die Berufung Amerikas zur Mitarbeit an der Wissenschaft des römischen Rechts*. VII (1913-1914), 41.
- *Der Wert des englisch-amerikanischen Privatrechts für die Rechtswissenschaft*. VII (1913-1914), 563.
- *Der Wert der Kriegereignisse für die Privatrechtsgeschichte: (I)*. VIII (1914-1915), 490.
- *Der Wert der Kriegereignisse für die Privatrechtsgeschichte: (II)*. IX (1915-1916), 1.
- *Der Weltkrieg und die Anfangsgründe des Rechtsunterrichts: (I)*. XII (1918-1919), 108.
- *Der Weltkrieg und die Anfangsgründe des Rechtsunterrichts: (II)*. XII (1918-1919), 196.
- *Kohler und Hegel*. XV (1921-1922), 1.
- LEONTOWITSCH, Victor: *Die Theorie der Institution bei Maurice Hauriou: (I)*. XXIX (1935-1936), 363.
- *Die Theorie der Institution bei Maurice Hauriou: (II)*. XXX (1936-1937), 202.
- *Die Ethik Leopold v. Wieses*. XXXVIII (1949-1950), 557.

- LIEBER, Hans Joachim: *Der Erfahrungsbegriff in der empirischen Sozialforschung*. XLIII (1957), 487.
- LIEFMANN: *Zur psychischen Wirtschaftstheorie: (I)*. XIII (1919-1920), 141.
- *Zur psychischen Wirtschaftstheorie: (II)*. XIII (1919-1920), 275.
- *Zur psychischen Wirtschaftstheorie: (III)*. XIV (1920-1921), 48.
- *Zur psychischen Wirtschaftstheorie: (IV)*. XIV (1920-1921), 285.
- LILJEQVIST, P. E.: *Das korporative Volksvertretungsproblem im schwedischen Persönlichkeitsidealismus*. XXVIII (1934-1935), 378.
- LIPPS, Hans: *Über die Strafe*. XVII (1923-1924), 591.
- *Verantwortung, Zurechnung, Strafe*. XXXI (1937-1938), 167.
- LISZT, Franz von; BEROLZHEIMER, F., y KOHLER, J.: *Ein Deutsches Institut für Rechtsphilosophie und soziologische Forschung? Eine Enquete*. IV (1910-1911), 190.
- LISZT, Franz von: *Gegenwart und Zukunft des Völkerrechts*. VIII (1914-1915), 449.
- LITT, Theodor: *Das Geistesleben und der Staat*. XXXVIII (1949-1950), 449.
- LITTEN, Fritz: *Abstrakte Rechtsgeschichte und Verkehrssicherheit*. XVI (1922-1923), 493.
- LOBE, Karl Adolf: *Einige Zweifelsfragen im Revisionsverfahren vor dem Reichsgericht*. XX (1926-1927), 205.
- *Gesetztes und ungesetztes Recht*. XXIX (1935-1936), 24.
- LOHR, Winfried: *Kurt Lewins Feldtheorie in den Sozialwissenschaften*. XLIX (1963), 97.
- LORIA, Achille: *La philosophie économique dans l'Italie contemporaine*. IV (1910-1911), 82.
- LÜBBE, Hermann: *Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*. XLIV (1958), 333.
- *Die Freiheit der Theorie*. XLVIII (1962), 343.
- LUDZ, Peter Christian: *Dialektik und Ideologie in der Philosophie Hegels. Ein Beitrag zur Phänomenologie des Ideologischen*. XLVII (1961), 133.
- *Zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie*. XLIX (1963), 409.
- LUMB, R. D.: *Recent developments in Legal Theory in Australia*. XLVI (1960), 97.
- MADAY, Andreas V.: *Die Entstehung des Rechts. Versuch einer Rechts-Werttheorie als Grundlage zu einer monistischen Rechtsphilosophie: (I)*. V (1911-1912), 441.
- *Die Entstehung des Rechts. Versuch einer Rechts-Werttheorie als Grundlage zu einer monistischen Rechtsphilosophie: (II)*. V (1911-1912), 601.
- MAIHOFER, Werner: *Die Natur der Sache*. XLIV (1958), 145.
- *Das Problem des Naturrechts*. XLVI (1960), 417.
- MAIWALD, Serge: *Das Recht als Funktion gesellschaftlicher Prozesse*. XL (1952-1953), 55.

- *Freiheit und Gleichheit in der modernen Industriegesellschaft*. XLI (1954-1955), 181.
- MAKAREWICZ, Julius: *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (I)*. VI (1912-1913), 645.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (II)*. VII (1913-1914), 96.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (III)*. VII (1913-1914), 263.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (IV)*. VII (1913-1914), 429.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (V)*. VII (1913-1914), 586.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (VI)*. VIII (1914-1915), 176.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (VII)*. VIII (1914-1915), 89.
- *Soziale Entwicklung der Neuzeit: (VIII)*. VIII (1914-1915), 351.
- MANIGK, Ernst: *Wie stehen wir heute zum Naturrecht?* XIX (1925-1926), 375.
- MANN, Fritz Karl: *Der Begriff des Berufes und die Rechtswissenschaften*. XVI (1922-1923), 355.
- MARCUS, Hugo: *Plato und die Tugendlehre .Versuch einer Neuinterpretation*. XLI (1954-1955), 281.
- *Die Idee des Ordo*. XLI (1954-1955), 562.
- *Zur Ontologie der Demokratie*. XLIV (1958), 55.
- MAUS, Heinz: *Zur gesellschaftlichen Funktion der Soziologie*. XXXIII (1939-1940), 149.
- *Einige Notizen zum Begriff der sozialen Klasse*. XLVI (1960), 115.
- MAUSBACH, Josef: *Ethik und Recht*. XVI (1922-1923), 74.
- MAYER, Ph. Otto: *Die metaphysische Grundlage der "Volkswirtschaftslehre"*. XII (1918-1919), 369.
- MAYR, Georg von: *Volkswirtschaft, Weltwirtschaft, Kriegswirtschaft: (I)*. VIII (1914-1915), 470.
- *Volkswirtschaft, Weltwirtschaft, Kriegswirtschaft: (II)*. IX (1915-1916), 38.
- *Volkswirtschaft, Weltwirtschaft, Kriegswirtschaft: (III)*. IX (1915-1916), 188.
- MAYR, Robert: *Die "Verweisung" im künftigen tschechoslowakischen Rechte*. XVI (1922-1923), 376.
- MENDELSSOHN BARTHOLDY, A.: *Zum Shylock-Problem*. VI (1912-1913), 605.
- *Der Staat als sittliches Wesen: (I)*. IX (1915-1916), 29.
- *Der Staat als sittliches Wesen: (II)*. IX (1915-1916), 162.
- MENNE, Albert: *Einige Aspekte zum Thema "Sprache und Logik"*. XLVIII (1962), 507.
- MENZEL, Adolf: *J. J. Rousseau als Rechtsphilosoph*. X (1916-1917), 338.
- MENZER, Paul: *Gedanken über Kant*. XVII (1923-1924), 408.
- MERIGGI, Lea: *Recht und philosophischer Gedanke nach der Philosophie F. Orestanos*. XXXII (1938-1939), 364.
- MERING, Otto F. v.: *Die liberale Finanzpolitik*. XXV (1931-1932), 36.
- MERZBACHER, Friedrich: *Augustin und das antike Rom*. XXXIX (1950-1951), 102.

- *Die Rechts-, Staats- und Kirchenauffassung des Aegidius Romanus.* XLI (1954-1955), 88.
- MERZDORF, Hellmut: *Geschichtliches und grundsätzliches Rechtsdenken, dargestellt an Justus Möser: (I).* XXXII (1938-1939), 5.
- *Geschichtliches und grundsätzliches Rechtsdenken, dargestellt an Justus Möser: (II).* XXXII (1938-1939), 175.
- MESS, Friedrich: *Das geistige Reich von dieser Welt: (I).* XXVIII (1934-1935), 16.
- *Das geistige Reich von dieser Welt: (II).* XXVIII (1934-1935), 194.
- MESSERSCHMIDT, Hermann: *Studie über Giorgio del Vecchio.* XLII (1956), 529.
- MESSNER, Johannes: *Naturrecht ist Existenzordnung.* XLIII (1957), 187.
- MESZLENY, Artur: *Ernst Zitelmann und das Ungarische Bürgerliche Recht.* XVI (1922-1923), 367.
- MEUSEL, Alfred: *Der Klassische Sozialismus.* XXIV (1930-1931), 125.
- MEYER VON SCHAUENSEE, Pl.: *Schweizer Glückwünsche für Josef Kohler.* XII (1918-1919), 305.
- MEZGER, E.: *Gesetze der Natur und Gesetze der Gesellschaft.* V (1911-1912), 625.
- MICHELS, Robert: *Wirtschafts- und sozialphilosophische Randbemerkungen (Zur Frage des Zusammenhanges zwischen Wirtschaft und Politik).* IV (1910-1911), 437.
- MITTASCH, E. H. Alwin: *Was hat Robert Mayers Kausallehre dem Juristen zu bieten?* XXXIII (1939-1940), 236.
- MITTERMAIER, W.: *Reform des Rechtsunterrichts und der Richtervorbildung.* V (1911-1912), 31.
- MOELLER, Karl: *Sitte, Moral, Sittlichkeit und Recht.* XIX (1925-1926), 426.
- MOMBERT, Paul: *Die Anschauungen über das Volkswachstum unter dem Einfluss geistiger Wandlungen.* XXIX (1935-1936), 53.
- MOOR, Julius: *Eine Rechtsphilosophie des "Kritischen Relativismus" (Kritische Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Max Ernst Mayers).* XVII (1923-1924), 91.
- *Das Problem des Naturrechts: (I).* XXVIII (1934-1935), 325.
- *Das Problem des Naturrechts: (II).* XXVIII (1934-1935), 543.
- *Was ist Rechtsphilosophie?* XXXVI (1943), 3.
- *Georg von Mayr zum Gedächtnis.* XXI (1927-1928), 177.
- MORGENSTIERNE, Bredo: *Die staatliche Gemeinschaft als Organismus: (I).* VI (1912-1913), 259.
- *Die staatliche Gemeinschaft als Organismus: (II).* VI (1912-1913), 443.
- *Die staatliche Gemeinschaft als Organismus: (III).* VI (1912-1913), 595.
- *Individuelle Moral und Staatsmoral.* VIII (1914-1915), 451.
- *Die englische Verfassung als Musterverfassung.* XVI (1922-1923), 397.
- MORSTEIN MARX, Fritz: *Freiheit und Bürokratie. Zur Natur des Amtschimmels.* XLII (1956), 351.

- *Eigentum als Machtgrundlage*. XLIX (1963), 527.
- MOSSA, Lorenzo: *Lacune del contratto*. XVI (1922-1923), 544.
- MÜHLMANN, W. E.: *Aspekte einer Soziologie der Macht*. XL (1952-1953), 84.
- MÜLLER, Gustav E.: *The essence of history*. XL (1952-1953), 321.
- MUKERJEE, Radhakamal: *Values as Directives of Human Evolution: A Bio-Philosophy of Man*. XLVI (1960), 161.
- *The Open System of Personality-in-Communion*. XLVIII (1962), 299.
- MÜLLER, Alfred: *Statisches und dynamisches Recht*. XX (1926-1927), 529.
- MÜLLER, Aloys: *Naturwissenschaft und Philosophie bei Eduard von Hartmann und seiner Zeit*. XXXVI (1943), 203.
- MÜLLER, Ernst: *Eine zentralafrikanische Herrschaftsinstitution in idealtypologischer Betrachtung*. XLIII (1957), 287.
- MÜLLER, Georg: *Recht und Staat bei Richard Wagner*. XXVII (1933-1934), 214.
- *Eugen Rosenstock -ein Hegelianer?* XLII (1956), 249.
- MÜLLER, Hans: *Adolphe Quetelets "Soziale Physik". Willensfreiheit und Naturgesetzlichkeit in der Sozialsphäre*. XLIII (1957), 419.
- MÜLLER-EISERT, F. A.: *Theorie von Schuld und Haftung*. XIII (1919-1920), 9.
- NEHRU, S. S.: *Die Sozialidee im Staate Gandhis*. XLIII (1957), 9.
- NEUBAUER, Franz: *Die Bedeutung der Praxis in den Schriften von Marx und Engels*. XLVII (1961), 179.
- NEUKAMP: *Das Entwicklungsgesetz der fortschreitenden Vergeistigung des Rechts: (I)*. IX (1915-1916), 129.
- *Das Entwicklungsgesetz der fortschreitenden Vergeistigung des Rechts: (II)*. IX (1915-1916), 257.
- NEWTON SIMPSON, Eyler, y QUINNE, James: *Popular Justice*. XIX (1925-1926), 433.
- NICKEL, Karl Eugen: *Das absolute Kriterium für den Staat*. XXI (1927-1928), 118.
- NIRCHIO, Giuseppina: *Italienische Untersuchungen zum "jus vivens"*. XLVI (1960), 537.
- NUSSBAUM, Arthur: *Die metaphysische-teleologische Methode im Prozess*. II (1908-1909), 307.
- OBERMEIER, Manfred: *Zur Begriffsautonomie in der Rechtsvergleichung*. XLVIII (1962), 223.
- OPPEN, Dr. von: *Die Lehre vom richtigen Recht und das deutsche Steuerrecht*. XXIX (1935-1936), 239.
- OPPENHEIMER, Franz: *Der Masstab der Personalwirtschaft (Der ökonomische Wert) : (I)*. III (1909-1910), 241.
- *Der Masstab der Personalwirtschaft (Der ökonomische Wert: (II)*. III (1909-1910), 394.
- *Normalität und Krise*. V (1911-1912), 144.

- *Der statische Preis der Wertdinge niederer Ordnung*. IX (1915-1916), 455.
- *Die beiden Wurzeln des Rechts*. XXIII (1929-1930), 178.
- ÖSTEREICH, Heinrich: *Die politische Mission der Staatsphilosophie*. XXXV (1942), 55.
- OSTWALD, Walther: *Revolution und Rechtspolitik*. XXVI (1932-1933), 455.
- OSTWALD, Wilhelm: *Zweck und Wert*. IV (1910-1911), 73.
- OVERBECK, Alfred Freiherr von: *Die strafrechtlichen Lehren in neuer italienischer Darstellung*. IV (1910-1911), 435.
- PAHLER, Karl H.: *Verein und Sozialstruktur. Versuch einer soziologischen Analyse*. XLII (1956), 197.
- PARAIN-VIAL, Jeanne: *Remarques sur l'élaboration des concepts dans les sciences humaines et sur leurs implications éthiques*. XLVI (1960), 335.
- PEISER, Gustave: *J. C. Bluntschli et la science politique*. XLVI (1960), 221.
- PERETIATKOWICZ, A. v.: *Die polnische Rechtsphilosophie in den letzten Jahren (1911-1914)*. IX (1915-1916), 412.
- *Krieg und Rechtsidee: (I)*. XI (1917-1918), 320.
- *Krieg und Rechtsidee: (II)*. XII (1918-1919), 47.
- *Krieg und Rechtsidee: (III)*. XII (1918-1919), 129.
- PERIC, Z.: *Ein Auflösungsprinzip*. XVI (1922-1923), 196.
- *Le mysticisme dans le Droit de succession*. XVI (1922-1923), 457.
- PERITCH, J.: *L'influence du temps sur les rapports de droits*. XX (1926-1927), 520.
- PERTICONE, Giacomo: *Die italienische Rechtsphilosophie im letzten Vierteljahrhundert*. XXIII (1929-1930), 275.
- *Ethische Freiheit und juristische Ordnung*. XXVII (1933-1934), 344.
- PESCH, Heinrich S. J.: *Produktivität der Volkswirtschaft und volkswirtschaftliche Produktivität: (I)*. IX (1915-1916), 225.
- *Produktivität der Volkswirtschaft und volkswirtschaftliche Produktivität: (II)*. IX (1915-1916), 321.
- PETRASCHEK, Karl: *Grundrecht und Völkerrecht. Grundsätzliches zur Frage der völkerrechtlichen Grundrechte*. XXVII (1933-1934), 499.
- *Rechtsquellenfragen und Völkerrecht*. XXVIII (1934-1935), 61.
- *Typus, System, Recht*. XXXIV (1940-1941), 1.
- *Das pessimistische und das optimistische Moment in Eduard von Hartmanns Grundanschauungen über Völkerrecht*. XXXVI (1943), 280.
- PETZALL, Ake: *Zur Dialektik der Strafdiskussion*. XXXVIII (1949-1950), 493.
- PFORDTEN, Otto von der: *Zur Philosophie der politischen Parteien: (I)*. VIII (1914-1915), 159.
- *Zur Philosophie der politischen Parteien: (II)*. VIII (1914-1915), 333.
- PILOTY, Robert: *Politik als Wissenschaft*. XIII (1919-1920), 98.

- PIOVANI, Pietro: *Die jüngste Rechtsphilosophie in Italien: (I)*. XXXIX (1950-1951), 361.
— *Die jüngste Rechtsphilosophie in Italien: (II)*. XXXIX (1950-1951), 511.
- PLATEN, Alexander von: *Die Abenteuer der Dialektik*. XLII (1956), 86.
- PLOSZ, Alexander: *Über Aufgaben und Methoden der Rechtswissenschaft: (I)*. XI (1917-1918), 10.
— *Über Aufgaben und Methoden der Rechtswissenschaft: (II)*. XI (1917-1918), 222.
- POLLAK, Rob. Ad.: *Über Rechtsprinzipien. Eine analytische Untersuchung*. XIII (1919-1920), 110.
- POLLAK, Walter: *Juristisches Repetitorium. Erfahrungen und Vorschläge*. V (1911-1912), 42.
- PONTES DE MIRANDA: *Rechtsgefühl und Begriff des Rechts*. XVI (1922-1923), 157.
— *Subjektivismus und Voluntarismus im Recht*. XVI (1922-1923), 522.
— *Begriff des Wertes und soziale Anpassung: (I)*. XIX (1925-1926), 627.
— *Begriff des Wertes und soziale Anpassung: (II)*. XX (1926-1927), 77.
- POPMA, K. J.: *Religiöse Kritik und Philosophische Anschauung*. XLIII (1957), 97.
- POTTHOFF, Heinz: *Weltanschauliche Grundlagen des Arbeitsrechtes*. XX (1926-1927), 450.
- POUND, Roscoe: *The Philosophy of Law in Amerika: (I)*. VII (1913-1914), 213.
— *The Philosophy of Law in Amerika: (II)*. VII (1913-1914), 385.
- PRAJNANANANDA, Swami: *Highest Criterion of Truth*. XLVI (1960), 465.
- PREISER, Wolfgang: *Die Philosophie der Stoa in ihrer Bedeutung für das moderne Völkerrecht*. XXXVIII (1949-1950), 364.
- PUSTOROSLEW, P.: *Amerikanisches Institut für Kriminalrecht und Kriminologie*. III (1909-1910), 27.
— *Prinzipien des Strafprozessrechts im Kulturstaate*. III (1909-1910), 141.
— *Die Entscheidung der Geschworenen über die Probestrafenaussetzung*. V (1911-1912), 62.
- QUINNE, James, y NEWTON SIMPSON, Eyley: *Popular Justice*. XIX (1925-1926), 433.
- RADBRUCH, Gustav: *Rechtsidee und Rechtsstoff*. XVII (1923-1924), 343.
— *Verdeutscher Cicero. Zu Johann von Schwarzenbergs Officien-Übersetzung*. XXXV (1942), 143.
- RAMA, Carlos M.: *Sociological Aspects of Industrialization in Uruguay*. XLVIII (1962), 119.
— *Soziologie in Uruguay*. XLIX (1963), 323.
- RATZENHOFER, Gustav: *Das Verhältnis der Politik zum Staatsrecht*. II (1908-1909), 330.
— *Historische Kausalität und soziale Naturgesetze*. IV (1910-1911), 448.

- RAUCHHAUPT, Fr. W. v.: *Die wissenschaftliche Pflege der Rechtsvergleichung*. XXIII (1929-1930), 149.
 — *Zustand und Fortschritte der Rechtsangleichung in Amerika und Europa*. XXV (1931-1932), 331.
- RECASENS SICHES, Luis: *Los interrogantes filosóficos del Derecho. Misión de una auténtica Filosofía del Derecho*. XXIX (1935-1936), 287.
 — *Eine Rechtsphilosophische Reihe Herausgegeben in Argentinien*. XLIX (1963), 571.
- REICHEL, Hans: *Hegels Sozialphilosophie*. IV (1910-1911), 80.
 — *Der Streit der Prozessparteien*. V (1911-1912), 450.
- REIMERS, Walter: *Zum Begriff des Ordnungsgefüges in Natur- und Rechtswissenschaft*. XLIV (1958), 65.
- REINER, Hans: *Rousseaus Idee des Contrat social und die Freiheit der Staatsbürger*. XXXIX (1950-1951), 36.
 — *Gesinnungsethik und Erfolgsethik*. XL (1952-1953), 520.
 — *Antike und christliche Naturrechtslehre. Zu Flückiges "Geschichte des Naturrechts I"*. XLI (1954-1955), 528.
 — *Selbstbestimmungsrecht und Demokratie*. XLVII (1961), 477.
- REISS, Hans: *Fichte als politischer Denker*. XLVIII (1962), 159.
- REMMLING, Günter W.: *Karl Mannheim (1893-1947)*. XLIII (1957), 271.
- RENAULD, Jean G.: *Aspects contemporains de la Philosophie du Droit en Belgique*. XLIV (1958), 411.
- RESCH, Ludwig: *Zur Soziologie der Freiheit*. XXIII (1929-1930), 29.
- RHOADS, John; HOLZNER, Burkart: *The logic of tipe construction*. XLVII (1961), 544.
- RICCOBONO, Salvatore: *La fusione del Jus Civile e del Jus Praetorium in unico ordinamento*. XVI (1922-1923), 503.
- RIDDER, Helmut K. J.: *Aequitas und Equity*. XXXIX (1950-1951), 181.
- RIEDEL, Manfred: *Hegels "bürgerliche Gesellschaft" und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs*. XLVIII (1962), 539.
- RIEZLER, Erwin: *Apriorisches im Recht*. XVII (1923-1924), 264.
 — *Die Idee der Vereinfachung im Recht*. XXIII (1929-1930), 442.
 — *Naturgesetz und Rechtsordnung*. XXXIV (1940-1941), 149.
- RINTELEN, F. J. von: *Lateinischer Geist in Südamerika*. XL (1952-1953), 417.
- RITTER, Kurt: *Die liberale Agrarpolitik*. XXIV (1930-1931), 458.
- RITTER, Joachim: *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*. XLVI (1960), 179.
- ROBILANT, Enrico de: *Christentum und Gesellschaft in einer neuen italienischen Polemik*. XLV (1959), 539.
- ROEDER, Hermann: *Die Untrennbarkeit von Sittlichkeit und Recht*. XXIX (1935-1936), 29.
- ROGGE, Heinrich: *Deduktivismus im Recht*. XI (1917-1918), 339.
 — *Zur Internationalistik oder Friedenswissenschaft. Das Sicherheitsproblem*. XXVIII (1934-1935), 408.
 — *Kants "Entwurf zum Ewigen Frieden" und die Völkerrechtstheorie*. XXXIV (1940-1941), 83.

- *Antinomische Rechtstypen. Bemerkungen zu Tukas Rechtsphilosophie.* XXXV (1942), 130.
- RÖPKE, Wilhelm: *Liberale Handelspolitik.* XXIV (1930-1931), 345.
- ROSENMAYR, Leopold: *Gesellschaftsbild und Kulturkritik Heideggers.* XLVI (1960), 1.
- ROTENSTREICH, Nathan: *Marx' Thesen über Feuerbach: (I).* XXXIX (1950-1951), 338.
- *Marx' Thesen über Feuerbach: (II).* XXXIX (1950-1951), 482.
- *On culture.* XLI (1954-1955), 457.
- ROTHERING: *Landstreicherei als Delikt.* II (1908-1909), 470.
- *Der Bettel als antisoziale Erscheinung: (I).* IV (1910-1911), 101.
- *Der Bettel als antisoziale Erscheinung: (II).* X (1916-1917), 62.
- *Sippentreue und Erbesitz der Germanen: (I).* XII (1918-1919), 218.
- *Sippentreue und Erbesitz der Germanen: (II).* XII (1918-1919), 354.
- *Sippentreue und Erbesitz der Germanen: (III).* XIII (1919-1920), 27.
- *Sippentreue und Erbesitz der Germanen: (IV).* XIII (1919-1920), 165.
- RUBEL, Maximilien: *L'état et le droit dans la "Deutsche Ideologie". Contribution à une biographie intellectuelle de K. Marx.* XLII (1956), 68.
- RUDY, Zui: *Der Staat Israel. Eine politisch-soziologische Betrachtung.* XLVII (1961), 503.
- RÜFFNER, Vinzenz: *Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts.* XXXIV (1940-1941), 40.
- RÜMELIN, M. von: *Zur Lehre von der juristischen Konstruktion.* XVI (1922-1923), 343.
- RUMPF, M.: *Urteilsbegründung bei freier Rechtsprechung.* II (1908-1909), 202.
- *Ist die Jurisprudenz eine Wissenschaft?* IV (1910-1911), 262.
- RUNDSTEIN, S.: *Zur Methodologie der freien Rechtsfindung.* V (1911-1912), 136.
- RYFFEL, Hans: *Emil Brunners Buch über die Gerechtigkeit.* XXXVIII (1949-1950), 259.
- *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem: (I).* XLII (1956), 305.
- *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophisches Problem: (II).* XLII (1956), 507.
- *C. A. Emges Einführung in die Rechtsphilosophie.* XLIV (1958), 73.
- *Recht und Staat in Pascals Sicht.* XLIX (1963), 191.
- SALANDER: *Der Staat im Zeitalter der liberalen kapitalistischen Wirtschaft.* XXV (1931-1932), 73.
- SALOMON, Alice: *Wirtschaftliche Probleme der Frauenbewegung.* II (1908-1909), 359.
- SALOMON, Max: *Recht und Kritik (nach einem Ausspruch Gottfried Kellers).* XVII (1923-1924), 200.
- *Die Überwindung des Personalismus und Transpersonalismus bei Max Ernst Mayer.* XVIII (1924-1925), 431.

- SALVIOLI, Gabriele: *Variazioni su una vecchia questione di sistematica nel diritto internazionale*. XVI (1922-1923), 440.
- SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: *Eléments subjectifs du droit de l'information*. XLIX (1963), 493.
- SANDER, Fritz: *Das Recht als Sollen und das Recht als Sein. Studie zum Problem des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Rechte*. XVII (1923-1924), 1.
 — *Staatssubjekt und Staatsakt*. XXX (1936-1937), 363.
- SANGE, W.: *Eduard Gans*. VII (1913-1914), 580.
- SAUER, Wilhelm: *Übersicht über die gegenwärtigen Richtungen in der deutschen Rechtsphilosophie (Zum 200. Geburtstag Kants)*. XVII (1923-1924), 284.
 — *Wert und Kultur*. XVIII (1924-1925), 19.
 — *Das herrenlose Grundstück. Eine Untersuchung zu BGB, § 928 mit rechtsphilosophischen Perspektiven*. XVIII (1924-1925), 469.
 — *Kritik des prozessualen Denkens*. XIX (1925-1926), 268.
 — *Fruchtbarkeit der Rechtsphilosophie? Ziele unserer Wissenschaft*. XX (1926-1927), 183.
 — *Zur Lebensanschauung unserer Studenten*. XXI (1927-1928), 412.
 — *Die Wirklichkeit des Rechts*. XXII (1928-1929), 1.
 — *Persönlichkeit und Wert: (I)*. XXIII (1929-1930), 411.
 — *Persönlichkeit und Wert: (II)*. XXIV (1930-1931), 6.
 — *Hegel und die Gegenwart*. XXV (1931-1932), 1.
 — *Stand und Zukunftsaufgaben der Rechtsphilosophie*. XXVI (1932-1933), 3.
 — *Die nationale Revolution im rechts- und sozialphilosophischen Licht*. XXVI (1932-1933), 453.
 — *Schöpferisches Volkstum als national- und weltpolitisches Prinzip. Zur Klärung der rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen der nationalsozialistischen Bewegung*. XXVII (1933-1934), 1.
 — *Recht, Rasse, Volksmoral. Eine Anregung*. XXVIII (1934-1935), 154.
 — *Recht und Volksmoral in Führerstaat. Zu den Grundfragen der deutschen Rechtserneuerung*. XXVIII (1934-1935), 230.
 — *Verzicht auf die "allgemeinen Lehren?"*. XXVIII (1934-1935), 405.
- SAUERLANDER, Johann David: *Ordnung und Recht*. XX (1926-1927), 224.
- SAUTER, Joh.: *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee: (I)*. XXVII (1933-1934), 72.
 — *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee: (II)*. XXVII (1933-1934), 189.
 — *Die Entwicklung der abendländischen Staatsidee: (III)*. XXVII (1933-1934), 319.
 — *Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen*. XXVIII (1934-1935), 89.
- SCHALL, James V.: *Generalisation and concrete activity in natural Law theory*. XLV (1959), 161.
- SCHEIBERT, Peter: *Nihilismus und Revolution*. XLII (1956), 31.

- SCHELSKY, Helmut: *Die Totalität des Staates bei Hobbes*. XXXI (1937-1938), 176.
- SCHEPPER, J. M. J.: *Übergesetzliche Rechtfertigungsgründe im Strafrecht?* XXIX (1935-1936), 273.
- SCHEUERLE, Wilhelm A.: *Sowjetrussische Staats- und Rechtstheorie*. XL (1952-1953), 257.
- *Die Lehre von der Kausalität und ihre Rolle im geltenden Zivilrecht der Sowjetunion*. XLI (1954-1955), 268.
- SCHILLING, Kurt: *Apriori und Faktizität in der Geschichte*. XXXIX (1950-1951), 12.
- *Bemerkungen zu Nicolai Hartmanns Ontologie*. XXXIX (1950-1951), 533.
- *Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte. Bemerkungen anlässlich des Erscheinens der "Einführung in die Metaphysik" 1953*. XLI (1954-1955), 399.
- *Bemerkungen zu den anthropologischen Grundlagen der modernen Sozialstruktur und Politik*. XLIV (1958), 517.
- SCHILLING, Otto: *Die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern*. XVI (1922-1923), 1.
- *Die kirchliche Eigentumslehre*. XVI (1922-1923), 146.
- SCHLETTE, Heinz Robert: *Die Aussagen des Neuen Testaments über "den Staat"*. XLVIII (1962), 179.
- SCHMIDT, Franz: *Über die Struktur der Geschichte*. XLVI (1960), 201.
- SCHMIDT, Richard: *Soziologische und metaphysische Staatslehre*. II (1908-1909), 449.
- SCHMITT, Karl: *Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution*. XVI (1922-1923), 121.
- *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*. XXX (1936-1937), 622.
- SCHNEIDER, Peter: *Pascals "plaisante justice"*. XXXIX (1950-1951), 79.
- *Zur Rechts- und Soziallehre Dietrich Schindlers*. XL (1952-1953), 245.
- *Naturrechtliche Strömungen in deutscher Rechtsprechung*. XLII (1956), 98.
- *Zum Tode Max Hubers*. XLVI (1960), 431.
- SCHNORR VON CAROLSFELD, Ludwig: *Zum Problem der rechtsgeschichtlichen Darstellung*. XXVII (1933-1934), 404.
- *Die Bedeutung der rechtsgeschichtlichen Forschung für die Dogmatik des geltenden Rechts*. XXIX (1935-1936), 19.
- SCHNUR, Roman: *Neue französische Beiträge zur Geschichte der politischen Ideen (1950-1953)*. XLI (1954-1955), 260.
- *Über Maxime Leroy*. XLI (1954-1955), 511.
- SCHOECK, Helmut: *Die Zeitlichkeit bei Karl Mannheim*. XXXVIII (1949-1950), 371.
- *Zur organologischen Kultursoziologie im 19. Jahrhundert*. XXXIX (1950-1951), 386.
- SCHOEN, P.: *Zur Lehre von den Grundlagen des Völkerrechts*. VIII (1914-1915), 287.

- SCHOLZ, Heinrich: *Was ist Philosophie? Der erste und der letzte Schritt auf dem Wege zu ihrer Selbstbestimmung.* XXXIII (1939-1940), 1.
— *Der Forscher.* XXXV (1942), 1.
- SCHOTTLAENDER, Rudolf: *Eindrücke vom Bremer Philosophen-Kongress.* XXXIX (1950-1951), 276.
- SCHÖUFELD, Walther: *Die juristische Methode im Kirchenrecht. Eine rechtstheoretische Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm.* XVIII (1924-1925), 58.
— *Deutsche Rechtsanschauung.* XXVII (1933-1934), 463.
— *Der Positivismus und das Kirchenrecht. Eine Entfaltung der Wirklichkeit des Rechts aus dem Gedanken der Gemeinschaft.* XXX (1936-1937), 14.
- SCHREIBER, Otto: *Probleme des Luftverkehrsrechts.* XVI (1922-1923), 381.
- SCHREUER, Hans: *Der deutsche Volksstaat.* XII (1918-1919), 308.
- SCHRÖDER, Hans: *Rudolf Launs und C. A. Emges Rechtsphilosophie.* XL (1952-1953), 115.
- SCHULTZE, Ernst: *Die weltwirtschaftliche Angleichung der Siedlungsschichten als Problem des Völkerrechts.* XIX (1925-1926), 414.
— *Die Zerstreuung der Weltkraft.* XXIII (1929-1930), 460.
— *Hunger als Triebkraft weltwirtschaftlicher Wandlungen.* XXVII (1933-1934), 257.
— *Die Bodenständigkeit des Bauerntums. Prolegomena zur bauernsoziologischen Forschung.* XXVIII (1934-1935), 106.
- SCHULZE, Wilhelm A.: *Römer 13 und das Widerstandsrecht.* XLII (1956), 555.
- SCHWARZ, Andreas B.: *Das einseitige Rechtsgeschäft in den neuesten Kodifikationen des Zivilrechts.* XVI (1922-1923), 551.
- SCHWARZ, Salomón: *Die Arbeitspflicht in Russland.* XIX (1925-1926), 169.
- SCHWARZENBERGER, Georg: *Functions and Foundations of the Laws of War.* XLIV (1958), 351.
- SCHWEINICHEN, Otto von: *Der Begriff der Rechtsnorm in der deutschen Philosophie der Gegenwart.* XXXIII (1939-1940), 253.
- SEgni, Antonio: *Su l'intervento adesivo.* XVI (1922-1923), 564.
- SEIDL, Erwin: *War Begriffsjurisprudenz die Methode der Römer?* XLIII (1957), 343.
- SERAPHIM, Hans-Jürgen: *Deutsches Staats- und Wirtschaftsdenken.* XXVIII (1934-1935), 1.
— *Gestalthaftes Wirtschaftsdenken.* XXX (1936-1937), 257.
- S. F.: *Ethische, rechts- und sozialphilosophische Strömungen in der modernen russischen Philosophie ausserhalb URSS.* XXIX (1935-1936), 64.
- SHELLENS, Max Salomon: *Die Beurteilung des Geldgeschäftes durch Aristoteles.* XL (1952-1953), 426.
— *Der Begriff des Naturrechts in der "Grossen Ethik".* XLI (1954-1955), 422.

- SHUMAN, Samuel I.: *Zur Problematik empirischer Naturrechtstheorien*. XLVIII (1962), 101.
- SICKENBERGER, Josef: *Revolution und Eid im Licht des Christentums*. XIII (1919-1920), 285.
- SIEGEL, Julius: *Wille und Recht*. II (1908-1909), 337.
- SIEGER, Otto: *Adam Heinrich Müller und die romantische Staatswissenschaft*. XXIII (1929-1930), 175.
- SILBERSCHMIDT: *Gewerkschaft, Gesellschaft, Juristische Person: (I)*. XI (1917-1918), 239.
- *Gewerkschaft, Gesellschaft, Juristische Person: (II)*. XI (1917-1918), 329.
- *Gewerkschaft, Gesellschaft, Juristische Person: (III)*. XII (1918-1919), 55.
- *Gewerkschaft, Gesellschaft, Juristische Person: (IV)*. XII (1918-1919), 136.
- SILVA-TARDUCA, Amadeo: *Um eine Grundlegung der Sozialphilosophie*. XLV (1959), 1.
- SINGER, Heinrich: *Das Naturrecht im Codex iuris canonici*. XVI (1922-1923), 206.
- SLADCEK, Heinz: *Zum konstitutionellen Problem des Widerstands*. XLIII (1957), 367.
- SOMBART, Nicolaus: *Vom Ursprung der Geschichtssoziologie*. XLI (1954-1955), 469.
- SOMBART, Werner: *Karl Marx und die soziale Wissenschaft*. II (1908-1909), 96.
- SOMLO, Felix: *Sammlung orientalischer Rechtsquellen*. II (1908-1909), 328.
- *Urwirtschaft und marxistische Ortodoxie*. III (1909-1910), 391.
- *Das Verhältnis von Soziologie und Rechtsphilosophie, insbesondere die Förderung der Rechtsphilosophie durch die Soziologie*. IV (1910-1911), 563.
- SOMMER, Artur: *Das Naturrechtsskolleg von Adam Smith*. XXIII (1929-1930), 321.
- SONTHEIMER, Kurt: *Zur Grundlagenproblematik der deutschen Staatslehre in der Weimarer Republik*. XLVI (1960), 39.
- SOROKIM, Pitirim A.: *Polarization in frustration and crisis*. XXXIX (1950-1951), 145.
- SPECHT, Rainer: *Zur Kontroverse von Suarez und Vazquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts*. XLV (1959), 235.
- *Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien*. XLIV (1958), 475.
- SPIEGEL, Ludwig: *Kants Massregelung*. XVII (1923-1924), 337.
- SPRANGER, Eduard: *Die Einheit der Wissenschaft, ein Problem*. XL (1952-1953), 1.
- STAMMLER, Gerhard: *Vom Gesetz mit und ohne Gesetzgeber*. XXXVIII (1949-1950), 197.
- STANKA, Rudolf: *Vom Ursprung rechtlicher Erkenntnis*. XLI (1954-1955), 19.

- STARK, Werner: *Die idealistische Geschichtsauffassung und die Wissenssoziologie*. XLVI (1960), 355.
- *Die Einheit der Sozialwissenschaften im Lichte der Wissenssoziologie*. XLVIII (1962), 529.
- *Die Weltanschauungsformen und die Gesellschaftslehre*. XLIX (1963), 513.
- STEIN, Ludwig: *Die Träger der Autorität*. I (1907-1908), 44.
- STEINBERG, A. S. *Die Weltanschauung des Bolschewismus*. XVIII (1924-1925), 545.
- STEINMETZ, S. R.: *Die Stellung der Soziographie in der Reihe der Geisteswissenschaften*. VI (1912-1913), 492.
- STERLING, Eleonore: *Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt*. XLVII (1961), 569.
- STERNBERG: *Zur Würdigung der scholastischen Philosophie und Rechtslehre*. V (1911-1912), 452.
- STERNBERG, Kurt: *Spinoza. Gedanken anlässlich seines 250. Todestages (21-2-1927)*. XX (1926-1927), 368.
- *Schelling, der Philosoph der Romantik*. XXII (1928-1929), 535.
- *Über die "Utopia" des Thomas Morus: (I)*. XXVI (1932-1933), 464.
- *Über die "Utopia" des Thomas Morus: (II)*. XXVII (1933-1934), 232.
- STERNBERG, Theodor: *Ein neues Buch über Machiavelli*. II (1908-1909), 327.
- *Pollacks Methodenpolitik*. II (1908-1909), 333.
- *Ökonomisch-soziales zur Theorie der Voraussetzung im bürgerlichen Recht*. II (1908-1909), 481.
- *Zur italienischen Rechtsphilosophie: Roberto Ardigó und seine Schule*. III (1909-1910), 50.
- *Eine vergessene Universalrechtsgeschichte. Beitrag zur vergleichenden Rechtsphilosophie*. III (1909-1910), 357.
- STIER-SOMLO, Fritz: *Ethik und Psychologie im deutschen Sozialrecht*. I (1907-1908), 232.
- *Politik als Wissenschaft*. X (1916-1917), 273.
- STOCKHAMMEN, Morris: *Was heisst Willensfreiheit? Eine Kant-Studie: (I)*. XXXVIII (1949-1950), 172.
- *Was heisst Willensfreiheit? Eine Kant-Studie: (II)*. XXXVIII (1949-1950), 340.
- *Hans Kelsens philosophische Leistung*. XXXIX (1950-1951), 201.
- *Das axiomatische Program des Rechtspositivismus*. XL (1952-1953), 243.
- *Der Grossinquisitor als politisches Vermächtnis Dostojewskis*. XLII (1956), 567.
- *Reine Rechtsphilosophie. Eine Platon-Studie*. XLVII (1961), 333.
- STOLTENBERG, Hans Lorenz: *Kultursoziologie*. XXI (1927-1928), 563.
- STONE, Julius: *"Reason" and the time. Dimension of knowledge*. XLVIII (1962), 95.
- STRAKOSCH, H. E.: *Nietzsche and Dostojewsky*. XLIX (1963), 551.
- STRUPP, Karl: *Der französisch-belgische Ruhreinmarsch und das Völkerrecht*. XVI (1922-1923), 447.

- STURM, A.: *Ein neuer rechtsphilosophischer Versuch*. V (1911-1912), 320.
- SULZMANN, Erika: *Die Gokopo-Herrschaft der Bolia*. XLV (1959), 389.
- SWOBODA, Ernst: *Das Privatrecht der Zukunft*. XXV (1930-1931), 460.
— *Die gegenseitige Durchdringung des öffentlichen und privaten Rechts*. XXVIII (1934-1935), 184.
- SZABÓ, Josef: *Wahrheit, Wert und Symbol im Rechte*. XXXVI (1943), 101.
- TAMMELO, Ilmar: *Artur-Toeleid Klümans Rechtsstheorie*. XXXIX (1950-1951), 90.
— *On the logical structure of the Law Field*. XLV (1959), 95.
— *Contemporary Developments of the Imperative Theory of Law. A Survey and Appraisal*. XLIX (1963), 255.
- TAMMELO, Ilmar; JAAKKO, K., y HINTIKKA, J.: *The antinomy of parliamentary sovereignty and Remarks on a paradox*. XLIV (1958), 495.
- TATARIN-TARNHEYDEN, S.: *Völkerrecht und organische Staatsauffassung*. XXIX (1935-1936), 295.
- TAUBE, Baron M. de: *La situation internationale actuelle du Pape et l'idée d'un "droit entre pouvoirs" (jus inter potestates): (I)*. I (1907-1908), 360.
— *La situation internationale actuelle du Pape et l'idée d'un "droit entre pouvoirs" (jus inter potestates): (II)*. I (1907-1908), 510.
- TAUBES, Jakob: *Four ages of reason*. XLII (1956), 1.
- TECKLENBURG, Adolf: *Die neuere Entwicklungstendenz des parlamentarischen Wahlverfahrens*. VI (1912-1913), 616.
- TESAR: *Zum Problem der Willensfreiheit*. III (1909-1910), 264.
- THIER, Erich: *Zum politischen Atheismus*. XLV (1959), 103.
- THUL, Ewald J.: *Die Denkform der Rechtsdogmatik*. XLVI (1960), 241.
- THURNWALD, Richard: *Ein vorkapitalistisches Wirtschaftssystem in Buin. Ein Beitrag zur Kenntnis primitiver Wirtschaft und von Frühgeld*. XXXI (1937-1938), 1.
- THYSSEN, Johannes: *Staat und Recht in der Existenzphilosophie*. XLI (1954-1955), 1.
— *Zur Rechtsphilosophie des Als-sein*. XLII (1957), 87.
- TIMASCHEW, N.: *Die offizielle Wahrheit*. XVIII (1924-1925), 623.
— *Die Sowjetverfassung*. XVII (1924-1925), 631.
- TJADEN, K. H.: *Zur Naturrechts-Interpretation Ernst Bloch*. XLVIII (1962), 573.
- TÖNNIES, Ferdinand: *Sinn und Wert einer Wirtschaftsphilosophie*. I (1907-1908), 36.
— *Soziologische Bedeutung ökonomischer Theorien*. III (1909-1910), 372.
— *Soziologie und Rechtsphilosophie*. IV (1910-1911), 569.
— *Hobbes Naturrecht: (I)*. IV (1910-1911), 573.
— *Hobbes Naturrecht: (II)*. V (1911-1912), 129.
— *Hobbes Naturrecht: (III)*. V (1911-1912), 283.

- *Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat*. VIII (1914-1915), 65.
- *Soziologie im System der Wissenschaften*. IX (1915-1916), 180.
- *August Sturm (1852-1923)*. XVIII (1924-1925), 143.
- TOPITSCH, Ernst: *Sozialtheorie und Gesellschaftsgestaltung*. XLII (1956), 171.
- *Sachgehalte und Normsetzungen*. XLIV (1958), 189.
- TRAPPE, Paul: *Leadership in the Northwestern World. Eine Tagung in Wageningen/Holland*. XLVI (1960), 571.

- UTZ, Arthur Fr.: *Das Recht auf Arbeit*. XXXVIII (1949-1950), 350.

- VAIHINGER, Hans: *Pessimismus und Optimismus vom Kantschen Standpunkt aus*. XVII (1923-1924), 161.
- VECCHIO, Giorgio del: *Giuseppe D'Aguanno (1862-1908)*. III (1909-1910), 355.
- *Über einige Grundgedanken der Politik Rousseaus*. VI (1912-1913), 48.
- *Der Fortschritt im Recht*. VI (1912-1913), 476.
- *Die Idee einer vergleichenden universalen Rechtswissenschaft: (I)*. VII (1913-1914), 223.
- *Die Idee einer vergleichenden universalen Rechtswissenschaft: (II)*. VII (1913-1914), 400.
- *Die Krise des Staates*. XXVII (1933-1934), 437.
- *Die Krise der Rechtswissenschaft*. XXIX (1935-1936), 1.
- *Über die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius*. XXXVIII (1949-1950), 162.
- *Europäische und kosmopolitische Idee*. XLIII (1957), 1.
- *Überblick über die verschiedenen Richtungen der Rechtsphilosophie in neuerer Zeit*. XLVII (1961), 203.
- *Kleine kritische Bemerkungen*. XLVII (1961), 539.
- *Das Naturrecht, als Basis für eine Theorie der Weltgesellschaft*. XLVIII (1962), 289.
- VEN, J. J. M. von der: *Kultur und Recht. Eine rechtssoziologische Vorlesung*. XL (1952-1953), 38.
- *Zur Aufgabe der Rechtssoziologie. Eine Auseinandersetzung mit Hugo Sinzheimer*. XLIV (1958), 241.
- *Rechtsphilosophie in den Niederlanden heute. Erster Teil: Die Jahre 1890-1940*. XLVII (1961), 213.
- *Rechtsphilosophie in den Niederlanden heute. Zweiter Teil: Die Jahre 1940-1960*. XLIX (1963), 279.
- VERDE, Giuseppe Lo: *Faschismus und Staat*. XXX (1936-1937), 193.
- VERDROSS, Alfred: *Die gesellschaftswissenschaftlichen Grundlagen der Völkerrechtstheorie*. XVIII (1924-1925), 413.
- VIEHWEG, Theodor: *Rechtsphilosophie als Grundlagenforschung*. XLVII (1961), 519.
- VIERKANDT, A.: *Rationelle Menschengeschichte*. V (1911-1912), 622.
- *Die Beziehung als Grundkategorie des sozialen Denkens: (I)*. IX (1915-1916), 83.

- *Die Beziehung als Grundkategorie des sozialen Denkens: (II)*. IX (1915-1916), 214.
- VILLEY, Michel: *Sur l'antique inclusion du droit dans la morale*. XLII (1956), 15.
- VINOGRADOFF, Paul: *Freie Rechtsprechung und die athenische Demokratie*. VI (1912-1913), 81.
- VOIGT, Andreas: *Die wirtschaftlichen Güter als Rechte*. VI (1912-1913), 304.
- VONESSEN, Franz: *Der Rechtsbegriff und die Neubegründung der Ethik*. XLI (1954-1955), 372.
- VOSSEN, Leo: *Rechtsfragen bei Ibsen*. III (1909-1910), 45.
- WACHENFELD: *Zur Würdigung des v. Bar'schen Buches "Die Schuld nach dem Strafgesetz"*. III (1909-1910), 35.
- *Internationalisierung oder Nationalisierung des Strafrechts?* X (1916-1917), 14.
- WALDECKER, Ludwig: *"Die wahre Politik kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben"*. XVII (1923-1924), 241.
- WALDER, W.: *Grundlehre jeder Rechtsfindung: (I)*. XXI (1927-1928), 90.
- *Grundlehre jeder Rechtsfindung: (II)*. XXI (1927-1928), 240.
- WALTER, Franz: *Die Vernichtung lebensunwerten Lebens (Euthanasie)*. XVI (1922-1923), 88.
- WALZ, Gustav Adolf: *Gedanken zu einer Sozialmorphologie*. XXI (1927-1928), 349.
- *Zwei Grundprobleme des Völkerrechts: (I)*. XXII (1928-1929), 83.
- *Zwei Grundprobleme des Völkerrechts: (II)*. XXII (1928-1929), 441.
- WARSCHAUER, Erich: *Versuch einer Rechtsenergetik: (I)*. X (1916-1917), 352.
- *Versuch einer Rechtsenergetik: (II)*. XI (1917-1918), 52.
- WASSERMANN, Rudolf: *Eine deutsche Strafrechtsphilosophie auf der Grundlage des Neuhegelianismus*. II (1908-1909), 74.
- *Zur Genealogie des Entwicklungsbegriffs der Sozial und Rechtsphilosophie: (I)*. III (1909-1910), 53.
- *Zur Genealogie des Entwicklungsbegriffs der Sozial und Rechtsphilosophie: (II)*. III (1909-1910), 182.
- *Zur Genealogie des Entwicklungsbegriffs der Sozial und Rechtsphilosophie: (III)*. III (1909-1910), 363.
- *Angewandte Rechtsphilosophie*. VII (1913-1914), 252.
- WASSERRAB, Karl: *Die Staatswissenschaften im Universitätsunterricht*. VII (1913-1914), 612.
- WEGNER, Arthur: *Stammlers Rechtsphilosophie und die Überlieferung der christlichen Völkergemeinschaft*. XXIX (1935-1936), 320.
- WEIGAND, Günter: *Wie ist "Freiheit der Theorie" möglich?* XLIX (1963), 565.
- WEIGELIN, Ernst: *Gesetze der Natur und Gesetze der Gesellschaft*. V (1911-1912), 324.
- *Der Begriff der Sitten*. VIII (1914-1915), 321.
- *Legalität und Moralität*. X (1916-1917), 367.

- *Die Neubildung von Recht durch inneren Umsturz*. XV (1921-1922), 64.
- *Über rechtliche und sittliche Fiktionen*. XVIII (1924-1925), 23.
- *Recht und Naturrechtslehre*. XXXIX (1950-1951), 113.
- WEIN, Hermann: *Thesen zur Humanität*. XXXVIII (1949-1950), 474.
- *Ein Briefwechsel über Metalinguistik*. XLIII (1957), 239.
- WEISER, Gerhart: *Philosophie und Wirtschaftslehre*. XXXII (1938-1939), 155.
- WEISMANN, Jakob: *Verschwendung im volkswirtschaftlichen Sinne*. X (1916-1917), 41.
- WEISS, Egon: *Platons Rechtsphilosophie in ihren Beziehungen zur Gegenwart*. XX (1926-1927), 355.
- WENGER, Leopold: *Römisches Recht und Rechtsvergleichung: (I)*. XIV (1920-1921), 1.
- *Römisches Recht und Rechtsvergleichung: (II)*. XIV (1920-1921), 106.
- *Zum Zivilrecht Sowjetrusslands*. XX (1926-1927), 3.
- WERNER, Alfred: *Die ethische Verankerung der Wirtschaftspolitik der Gegenwart unter Berücksichtigung des idealistischen Kulturbegriffs bei Rudolf Eucken*. XX (1926-1927), 404.
- *Philosophie als Grundlage der Wirtschaftstheorie*. XXII (1928-1929), 289.
- WEYR, Franz: *Zur Theorie des "Natürlichen Rechts"*. VII (1913-1914), 84.
- *Die Rechtswissenschaft als Wissenschaft von Unterschieden*. XXVIII (1934-1935), 364.
- WHINNEY, Edward Mc.: *Die Geschichte als Hüter der Verfassung im britischen Commonwealth*. XLVIII (1962), 216.
- WILKE, Gustav: *Römischrechtliche Einflüsse auf die Rechtsentwicklung im britischen Weltreiche*. XX (1926-1927), 293.
- WIESE, L. v.: *Die politischen und ethischen Elemente der Sozialpolitik*. III (1909-1910), 326.
- *Der Erste Deutsche Soziologentag*. IV (1910-1911), 274.
- *Die Idee der Freiheit und der Bolschewismus*. XVIII (1924-1925), 573.
- *Der Weg der Sozialphilosophie*. XXXII (1938-1939), 145.
- *Ideen, Prinzipien, Belange*. XXXIII (1939-1940), 217.
- *Bemerkungen zu V. Tukas "Rechtssysteme"*. XXXIV (1940-1941), 31.
- *Das Problem einer Ethik auf soziologischer Grundlage*. XXXV (1942), 34.
- *Die modernen Diktaturen*. XVIII (1924-1925), 607.
- *sung: Führer und Masse*. XVII (1923-1924), 474.
- WIJESKERA, O. H. de A.: *The Concept of Peace as the central notion of Buddhist Socialphilosophy*. XLVI (1960), 493.
- WILBRANDT, Robert: *Die Wirtschaftstheorie als Grundlage der Politik*. XX (1926-1927), 507.

- WILLEMS, Emilio: *Neuere Beiträge zur ethnologischen Rechtsforschung*. XLVII (1961), 193.
- WILLIAMS, Glanville L.: *The controversy concerning the word "Law"*. XXXVIII (1949-1950), 50.
- WIMMER, August: *Kann man heute noch Rechtspositivist sein?* XL (1952-1953), 272.
- WINCKELMANN, Johannes: *Die Herrschaftskategorien der politischen Soziologie und die Legitimität der Demokratie. Von den strukturbedingten Risiken der Massendemokratie*. XLII (1956), 383.
- *Max Webers grosse Soziologie*. XLIII (1957), 117.
- WITTE, Franz-Werner: *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Viktor*. XLIII (1957), 555.
- WITZENMANN, Walter: *Giambattista Vico und René Descartes*. XXX (1936-1937), 561.
- WÖBLING, Paul: *Über die geschichtlichen und soziologischen Grundlagen des modernen Schlichtungswesens*. XVII (1923-1924), 124.
- *Grundsätze für die gesetzliche Neuregelung des Arbeitsrechts in Deutschland*. XX (1926-1927), 422.
- WOLF, Erik: *Gemeinschaft und Recht als Sinn gegenwärtigen Schicksals*. XX (1926-1927), 411.
- *Begrüßungsworte bei der Enthüllung der Gedenktafel Josef Kohlers*. XXVI (1932-1933), 208.
- *Das Rechtsideal des nationalsozialistischen Staates*. XXVIII (1934-1935), 348.
- *A. H. Chrousts Sokratesbuch*. XLIV (1958), 371.
- *Umbruch oder Entwicklung in G. Radbruchs Rechtsphilosophie?* XLV (1959), 481.
- *M. S. Shellens' Buch über das sittliche Verhalten*. XLVI (1960), 89.
- WOIFF, Hellmuth: *Das Selbstinteresse bei Adam Smith und Kants Kategorischem Imperativ*. XVII (1923-1924), 313.
- *Grundfragen einer Wirtschaftsphilosophie*. XVIII (1924-1925), 156.
- WOLFF, Karl: *Das Ende rechtlicher Geltung. Ein Beitrag zur Rechtslogik*. XIX (1925-1926), 243.
- *Der Rechtsbegriff*. XX (1926-1927), 279.
- WOLFL, Hellmuth: *Rätesystem und Rätewirtschaft*. XIX (1925-1926), 135.
- WOLTER, Ladislaus: *Zur Methodologie der sogenannten Kausalprobleme*. XIX (1925-1926), 567.
- *Das Notrecht*. XXII (1928-1929), 66.
- *Bemerkungen zum Unterlassungsproblem*. XXVIII (1934-1935), 498.
- WUNDT, W.: *Die Entstehung der Exogamie: (I)*. V (1911-1912), 247.
- *Die Entstehung der Exogamie: (II)*. V (1911-1912), 400.
- *Die Entstehung der Exogamie: (III)*. V (1911-1912), 537.
- WÜNSCH, Georg: *Der evangelische Kreis*. XXIV (1930-1931), 192.
- WÜRTEMBERGER, Thomas: *Wege zum Naturrecht in Deutschland 1946-1948*. XXXVIII (1949-1950), 98.
- *Neue Stimmen zum Naturrecht in Deutschland (1948-1951)*. XL (1952-1953), 576.

- *Zur Geschichte der Rechtsphilosophie und des Naturrechts. Deutschsprachige Beiträge seit 1948.* XLI (1954-1955), 58.
- WÜSTENDÖRFER, Hans: *Zur Hermeneutik der soziologischen Rechtsfindungstheorie: (I).* IX (1915-1916), 170.
- *Zur Hermeneutik der soziologischen Rechtsfindungstheorie: (II).* IX (1915-1916), 289.
- *Zur Hermeneutik der soziologischen Rechtsfindungstheorie: (III).* IX (1915-1916), 422.
- ZAGORSKI, Semjon: *Der Staatskapitalismus (Theorie und Praxis).* XIX (1925-1926), 104.
- ZAITSEFF, Cyrill: *Die Rechtsideologie des russischen Agrarwesens und die russische Agrarrevolution.* XIX (1925-1926), 44.
- ZALESKIJ, Wladislav: *Das Verhältnis der nationalökonomischen Theorien zu den philosophischen Systemen im antiken Griechenland: (I).* I (1907-1908), 395.
- *Das Verhältnis der nationalökonomischen Theorien zu den philosophischen Systemen im antiken Griechenland: (II).* I (1907-1908), 545.
- *Das Verhältnis der nationalökonomischen Theorien zu den philosophischen Systemen im antiken Griechenland: (III).* II (1908-1909), 89.
- *Das Verhältnis der nationalökonomischen Theorien zu den philosophischen Systemen im antiken Griechenland: (IV).* II (1908-1909), 343.
- *Die Nationalökonomie und die philosophischen Systeme im antiken Griechenland seit Aristoteles: (I).* III (1909-1910), 60.
- *Die Nationalökonomie und die philosophischen Systeme im antiken Griechenland seit Aristoteles: (II).* III (1909-1910), 212.
- *Die Nationalökonomie und die philosophischen Systeme im antiken Griechenland seit Aristoteles: (III).* III (1909-1910), 379.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (I).* V (1911-1912), 609.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (II).* VI (1912-1913), 333.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (III).* VI (1912-1913), 666.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (IV).* VII (1913-1914), 110.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (V).* VII (1913-1914), 279.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (VI).* VII (1913-1914), 439.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (VII).* VII (1913-1914), 602.
- *Philosophie und Politische Ökonomie bei den Merkantilisten des XVI-XVIII Jahrhunderts: (VIII).* VIII (1914-1915), 97.
- ZEILER: *Ein Reichsamt für Gesetzauslegung.* IV (1910-1911), 379.

- ZEPOS, Pan. J.: *Die Unmöglichkeit von Doppelwirkungen im Recht*. XXVII (1933-1934), 480.
- ZIEGLER, Theobald: *Hegels Anschauung vom Krieg*. VI (1912-1913), 88.
— *Der Charakter der Hegelschen Rechtsphilosophie*. VIII (1914-1915), 51.
- ZISSIS, Peter: *Soziologie und Rechtsphilosophie*. XXIII (1929-1930), 1.
- ZITELMANN, Ernst: *Recht und Wirklichkeit*. XVII (1923-1924), 521.
- ZORN, Philipp: *Moderne Legitimisten*. II (1908-1909), 163.

NOTA.—La segunda parte de este trabajo—Índice por materias—se publicará próximamente en la “Revista de Estudios Políticos” de Madrid.

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

AMBROSSETTI (Giovanni): *Diritto naturale cristiano*. Editrice Studium, Roma, 1964, 175 págs.

Para Ambrossetti, el Derecho natural es un criterio filosófico —una concepción del orden interno del hombre en el sentido ontológico de su naturaleza, del papel de la persona humana de la que parte y a la que retorna toda la vida social—, pero con la característica de que revela una orientación, una atracción hacia la idea cristiana. Por la influencia, incluso indirecta, que el cristianismo ha ejercido sobre la vida misma del criterio racional y por las reacciones que éste ha tenido ante la idea cristiana, el Derecho natural presenta una constitutiva dimensión histórica que permite y aun obliga a admitir un “Derecho natural cristiano”.

El hombre moderno se ha acostumbrado a hablar, para bien o para mal, del Derecho natural asignándole los caracteres que sólo convienen al iusnaturalismo racionalista. Pero entre éste y el cristiano median notables diferencias, que se centran en la apertura de éste a la socialidad y a la historia, pues toma su punto de partida de una metafísica del hombre: y en la naturaleza humana descubre los principios fundamentales y rigurosos de la moralidad y los de las esferas concretas de la socialidad, en términos no de rigor, sino de libertad ética. Tiene así el Derecho natural cristiano un carácter de criterio, y él mismo constituye un criterio de justicia o de “humanidad” fundamental.

Al hablar de Derecho natural cristiano no debe entenderse, subraya Ambrossetti, que hay en él, como fuente de su existencia, de modo constitutivo, un elemento teológico sobrenatural, revelado. Pues sus principios son lógicamente anteriores a la Revelación, pero se encuentran en una necesaria relación con ésta; pues la Revelación ofrece a la teoría en sí misma válida, del Derecho natural, elementos de conformación y estímulo; y, por otra parte, los elementos racionales del Derecho natural se han fundido con los términos de carácter revelado y con todo el nuevo ambiente de un modo por el que ha quedado integrado plenamente con la filosofía y la cultura cristianas. Así, sin el elemento teológico el Derecho natural no aparece configurable; pero, a la inversa, cuando se habla de Derecho natural cristiano se alude a una formación cultural de carácter racional, que culmina en una teología

natural que se ha desarrollado históricamente bajo el ángulo visual del cristianismo, recibiendo los beneficios de la teología sobrenatural.

El Derecho natural cristiano tiene tres momentos fundamentales: el teológico, propio de la Patrística; el racional, que culmina en Santo Tomás, y el de la valoración de la historia, propio de la segunda Escolástica y que llega hasta nuestros días. Este imponente monumento doctrinal no se apoya, sin embargo, en sí mismo; tiene un supuesto: el Derecho natural de griegos y romanos. Grecia—Platón, Aristóteles—aporta una idea especulativa; Roma da a esta idea un ropaje jurídico: y, en efecto, la juridización de la idea del Derecho natural es una de las características más acusadas del iusnaturalismo cristiano, así como la valoración de la socialidad es una de las principales aportaciones que el estoicismo greco-romano lega al Derecho natural. Y, de otro lado, en el término de la evolución iusnaturalista cristiana está el Derecho natural racionalista, que rompe el equilibrio de la naturaleza humana partiendo de las posiciones nominalistas de Ockham y acentuando un elemento teológico proveniente de la Reforma, con lo que desaparece la conexión estricta y ontológica entre el hombre y su vocación social; y con desconocimiento del verdadero sentido de la historia como posible afirmación de racionalidad que viene de Dios y vuelve a Dios por mediación de la naturaleza, se divide la experiencia humana en un individualismo y un colectivismo radicales, que parecen constituir el dilema de nuestro tiempo: lo que, por cierto, da lugar a un replanteamiento, en el campo protestante, de los temas aportados por el Derecho natural cristiano, para una reconquista del sentido concreto y de la dimensión espiritual que han surtido las fórmulas iusnaturalistas en la historia de Europa.

Ambrossetti estudia el tema del Derecho natural cristiano con un criterio transido de sano historicismo, en el sentido de que ve en la historia de la filosofía un aspecto dinámico de la teoreticidad de la filosofía. Ello le permite advertir el intercambio históricamente acaecido entre la teología y la cultura jurídica y hacer, en el más elevado de los sentidos, una especie de “sociología del saber”, mostrando, por ejemplo, cómo la sociedad espiritual, el *Corpus mysticum*, asume vestidura jurídica. Y afirma, en la misma línea, que no se puede hacer de la Patrística el tipo del derecho natural cristiano, porque ello equivaldría a ignorar la presencia del elemento de la realidad y de los ambientes sociales en el planteamiento iusnaturalista y que el “sobrenaturalismo inmediato”, es decir, el predominio del factor puramente teológico en el iusnaturalismo patrístico se debe exclusivamente a las circunstancias doctrinales sociales en que los Padres se encontraban, es decir, a condiciones ambientales más que a razones constitutivas, lo que explica la intensificación y la dramatización de la temática jurídica y política. En esta dirección, nuestro autor muestra también el profundo sentido de la historia que domina la concepción agustiniana. Mientras que de Santo Tomás, muestra Ambrossetti sobre todo la construcción racional, su objetivismo ético-axiológico y su acentuación de los elementos sociales.

Es muy interesante el estudio que Ambrossetti dedica a la "segunda escolástica", la española de los siglos XVI y XVII, que es también producto de un nuevo "ambiente" social, o sea, de un complejo de hechos históricos y espirituales, que se fundan recíprocamente y poseen una dimensión unitaria. Los temas del Derecho natural son atraídos en el clima de tensión espiritual del momento, y surge, por ejemplo, el concepto de un Estado según el Derecho natural, la apertura al problema de la libertad humana, tan caro a los jesuitas, a la reconstrucción de una figura unitaria del hombre, a base de la *societas*, tal como la lleva a cabo Francisco de Vitoria, la reconstrucción suareciana del concepto de ley natural y, en general, la valoración de la historia, subyacente a todo este período doctrinal y que también tiene su máximo exponente en Suárez.

El libro termina con un capítulo dedicado a la notable figura de Juan Bautista Vico, que trata la historia como "movimiento" y que, a través de las fórmulas del barroco, anticipa y sublimiza una exigencia contemporánea: la revalorización de la razón, la cual cumple la función de actuar como mediadora entre la historia, de la que es el criterio interno, y la teología, a la que apunta el mundo histórico y la misma humanidad.

El autor resume el contenido de este sugestivo libro que no desmerece de los anteriores que le han asignado un puesto destacado entre los cultivadores de la filosofía jurídica italiana, en la afirmación de que, en principio, el Derecho natural es independiente de la teología sobrenatural, pero históricamente no ha podido dejar de desarrollarse en el ámbito del cristianismo, lo que legitima su calificación de "cristiano", y, al mismo tiempo, la categoría del Derecho natural, aun no siendo "consumada" por la sabia naturaleza, se hace, sin embargo, presente en la economía de lo sobrenatural.

LUIS LEGAZ LACAMBRA

AMSELEK (Paúl): *Méthode phénoménologique et théorie du Droit*. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1964, VIII-464 páginas.

Desde los supuestos del método fenomenológico, el autor repiensa toda la problemática de la filosofía del Derecho. Los resultados pueden ser, o no, coincidentes con los adquiridos desde otras direcciones de investigación, pero el esfuerzo realizado es válido y francamente sugestivo en todo caso.

La actitud fenomenológica puede abrir al jurista perspectivas interesantes, tanto para captar el fenómeno jurídico (constitución del objeto del Derecho), como para captar la propia función del jurista frente al Derecho (constitución de una teoría del Derecho).

En la fijación de la epojé jurídica, Kelsen proporciona un elemento decisivo. Kelsen ha tenido ya conciencia de la función transcendental de la Norma en toda experiencia normativa. Amselek aprovecha esta

orientación con las perspectivas siguientes: el Derecho es de género normativo, y de especie normativo-jurídica.

La normatividad es, por tanto, la esencia genérica del fenómeno jurídico.

Mas la noción de norma es complementaria, por un lado, de la noción de valor, y por otro, de la noción de juicio. El deber-ser no es otra cosa que una manera de expresar la estructura de norma, de modelo, de instrumento de evaluación del Derecho.

Pero donde el método fenomenológico puede aportar un máximo de resultados convincentes es en el tema de la persona.

Persona jurídica es el hecho de que un sujeto es justiciable (o sea, actor de relaciones jurídicas). La condición de persona es la cualidad de "actor-que-repite-su-papel".

El objeto de la ciencia jurídica son las normas, y no el sujeto. La persona jurídica, por su parte, es cosa del sujeto.

Desde el punto de vista de la ciencia jurídica, la "realidad" o "ficción de la persona jurídica no tiene sentido alguno (pág. 90). Persona jurídica es el estatuto del sujeto jurídico (pág. 97).

En el estudio de Amselek se aprecia cierta excesiva simplificación en el manejo de los conceptos. Criticando a una definición sociologista (pág. 150), dice que en ella se desconoce el fenómeno normativo, aunque en tal definición se habla del concepto de *imposición* de comportamientos en el individuo por el grupo. ¿Es que en tal término no se expresa normatividad? Algo semejante ocurre, cuando trata con aparente ligereza las doctrinas del Derecho natural. O cuando se siente obligado a desconocer la función normativa de prácticas consuetudinarias (págs. 152 ss., 169 ss.). Tal vez, en estas y otras ocasiones, el autor realiza un desproporcionado e innecesario esfuerzo por descubrir las posibilidades de su método, consiguiendo tal vez, por tratar de llevar excesivamente lejos su originalidad, que resulta puesto a su vez entre paréntesis algunas veces.

Una exposición, siquiera sumaria, de todo el contenido de este libro sería, como es obvio, prolijo y difícil. Ello indica que se trata de un estudio de primera categoría, que debe ser leído por el jurista que trata de profundizar en los presupuestos del saber jurídico.

Charles Eisenmann, en su prefacio, plantea objeciones en cuanto a la utilidad del método para aclarar ciertas notas del Derecho, y destaca su interés para la comprensión de los temas desarrollados.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

Asís (Agustín de): *Manual de Derecho Natural, I*. Granada, 1963, 581 páginas.

Hay un defecto inicial, a Dios gracias insanable, en este primer volumen del profesor Agustín de Asís: no es un "Manual". Que trata del Derecho natural es cierto. También que lo hace profundamente.

Es excesivamente modesto el autor al escribir en "Al que leyere": "con las páginas abiertas a continuación, únicamente pretendo abrir las puertas al alumno de una disciplina que es llamada"... Las puertas que abre son tan inmensas y entra por ellas tanta luz, que nos permitimos aconsejar al autor, que cambie en el futuro su decisión, indicada en el Prólogo: "Por el momento me he decidido a llamar a esta obra *Manual de Derecho natural*."

Consta este volumen de una introducción general; de los presupuestos metafísicos a la ciencia del Derecho natural; de la problemática que el Derecho natural ha causado en la historia, y, por fin, de la doctrina escolástica sobre la ley natural. Termina esta importante obra con una índice de "AA", un índice de materias y con un índice de las principales fuentes utilizadas. Este último constituye un acierto magnífico y plausible.

Sinceramente nos encontramos ante una de las obras más serias que sobre el Derecho natural tenemos en español. En cuanto a la seguridad de su doctrina, quizás la primera.

Entre tantísimos méritos y aciertos como podríamos señalar, vamos a espigar sólo algunos: el estudio que en las págs. 66 y ss. hace del concepto "naturaleza"; el poner tan de relieve la objetividad del orden moral (pág. 77 y s.); la exposición que hace de la doctrina platónica y, sobre todo, el destacar la objetividad y naturalidad de sus conceptos jurídicos; todo el capítulo VII sobre la ciencia jurídica romana es muy bueno y es muy de agradecer que nos dé la doctrina de Ulpiano y Paulo; la doctrina de S. Isidoro de Sevilla y de Graciano; la de Escoto y de Guillermo de Ockam autores clave y tan difíciles de interpretar, que muchos los pasan por alto o se contentan con generalidades; es muy interesante la exposición de la doctrina de Vázquez (pág. 215 y s.) y muestra de él un conocimiento poco común y, por desgracia, poco frecuente entre nosotros; de Suárez habla con la competencia de un especialista y creemos que es esta faceta la que proporciona a nuestro autor esa su maciza y relevante seguridad doctrinal; el capítulo XIV supone una enorme erudición y un estar totalmente al día en estas materias; nos alegra mucho el que la pág. 341, hablando de Del Vecchio, señale su acercamiento a la doctrina tradicional y clásica; es especialmente interesante su estudio (pág. 371 y s.) sobre el Derecho natural en la Etica; también su estudio (pág. 394 y s.) sobre la Teología del Derecho, aun siendo "manual" ayuda mucho a los alumnos a conocer estas tendencias y es un ejemplo para todos nuestros tratadistas, que o no suelen ocuparse de estos aspectos o lo suelen hacer con excesiva brevedad; todos los últimos capítulos sobre la ley y sus divisiones, etc., son completísimos y pecaríamos de injustos si no diéramos nuestro parecer; son quizá los más completos de los escritos en estos últimos años en lengua castellana. En resumen: es una obra valiosa. Una aportación rigurosa y fundamental a la filosofía del derecho.

Ahora, no en plan de reparos serios, sino de amigables y libres consejos para futuras ediciones e incluso para que el ilustre Catedrático

de la Universidad de Granada reflexione sobre ellos: Convendría ampliar el estudio sobre la finalidad e incluir la doctrina de Juan Bautista Vico, autor fundamental en este sentido y cuya doctrina es de una fecundidad extraordinaria. Sólo aparece citado una sola vez. Al hablar (pág. 105 y s.) de la coordinación de la gracia con la libertad hay que matizar un poco más algunos aspectos y no debe omitirse, tratando de la "praemotio", el nombre de Báñez. Cuando trata de la libertad debería de dedicar unas reflexiones al fecundo aspecto "libertad y ser" para descubrir el "ser personal", el auténtico personalismo, el sentido de la justicia distributiva, etc. No nos agrada que incluya a Del Vecchio entre los idealistas (pág. 317). Podrá decirnos que el propio Del Vecchio viene a llamarse así al final de su Trilogía. A pesar de eso, Del Vecchio, pensamos, no es ningún idealista a lo alemán. En la pág. 340 reconoce el autor que Del Vecchio "está muy determinado... por la filosofía tradicional", aunque casi a continuación hace una afirmación que ciertamente no es exacta, a saber, que el Derecho, según Del Vecchio, se construye por medio de la abstracción de lo particular de la experiencia jurídica. Ciertamente no es ese el pensamiento delvecchiano, al menos si el autor habla de la abstracción aristotélico-tomista. Se pueden consultar a modo de ejemplo: *Parerga I* (Milano, 1691), págs. 50 y 39; *Trilogía* (Milano, 1959), pág. 74 s.; *Lezioni di Filosofia del Diritto* (Milano, 1958), págs. 213 s.

Otro consejo genérico, si fuera compatible con sus muchas ocupaciones, es el de estudiar de vez en cuando a San Agustín, puesto que siempre que exponemos las doctrinas de los grandes escolásticos, estamos sin más haciendo pasar como de Santo Tomás o de Suárez doctrinas claramente agustinianas.

Agradecemos al señor De Asís esta rica aportación a la filosofía del derecho y deseamos tener pronto en nuestras manos su anunciado volumen II, para utilidad de todos y gloria de la actual ciencia jurídica española.

LUIS VELA, S. J.

BARATTA (Alessandro): *Antinomie giuridiche e conflitti di coscienza*. "Giuffrè", Milano, 1963, 180 págs.

A través del análisis de la dogmática jurídica aparecen precisiones capaces de aclarar algunos de los problemas más importantes en la ciencia jurídica. La filosofía del derecho penal recibe en este libro del profesor Baratta una contribución importante en el tema de los conflictos de normas.

Los conflictos de motivación (diferentes éticas, etc.) sólo se producen en el nivel de la psicología. Los conflictos dados al nivel del derecho se formalizan como conflictos de deberes. Esta es la posición de partida desarrollada por el libro comentado.

Si bien el autor es italiano, su formación como investigador en Alemania le permite desarrollar su tesis a base de materiales legisla-

tivos y jurisprudenciales alemanes. Estudia los precedentes doctrinales en Binding, que aprecia los conflictos derivados de la apreciación diversa de una escala jerárquica de bienes, desde el ordenamiento jurídico o desde algún individuo concreto. Una infracción cometida en tal caso vendría amparada por cierto "estado de necesidad supralegal", con dos posibles interpretaciones, ya que se puede alegar exclusión de antijuridicidad o solamente exclusión de culpabilidad.

Durante el régimen nazi, no se admite ni la excusa en cualquier infracción por seguir imperativos de conciencia, ni la existencia siquiera de algún imperativo moralmente necesario que no fuese la objetivación normativa del Estado ético totalitario, dada como expresión del Estado "social".

Después de la caída del nazismo se han impuesto tendencias subjetivistas, o sea, que estiman al menos las valoraciones que configuran deberes subjetivos de conciencia. Así Welzel considera si la acción del autor legalmente prohibida, aparezca como único medio de evitar otro mal mayor, que el autor haya tenido conciencia de realizar el mal menor, que haya tenido la intención de salvar el bien mayor.

Sería un trabajo muy extenso resumir la crítica que el autor realiza a las diversas posibilidades de considerar el problema derivado del conflicto de conciencia a través del enfrentamiento de deberes, uno de los cuales implica infringir una prohibición jurídica. Aparece en varias ocasiones la pujanza con que los movimientos iusnaturalistas impulsan doctrinas y métodos interpretativos tendentes a hallar soluciones igualmente satisfactorias para la seguridad y estabilidad del ordenamiento jurídico y para la dignidad y libertad de conciencia de los ciudadanos. Es, sobre todo, apreciable la agudeza de análisis del autor, a lo largo de toda su investigación. Rechaza la fácil tendencia a confundir el derecho y la moral en la práctica jurídica, que podría favorecer la pérdida del sentido de la responsabilidad cuando un sujeto no se atiene a conductas que tal vez le exigen sacrificio de ciertos intereses, bajo capa de que está también obligado a favorecerse a sí mismo, a no perjudicar a sus familiares o amigos, etc. En este caso, no hay duplicidad de los deberes de conciencia, sino interferencia de la conciencia del deber y de los intereses que serán dañados por el cumplimiento del deber. Las responsabilidades existentes en el orden jurídico son distintas de las que pertenecen al orden moral, aunque se entrelazan a veces íntimamente a través del desarrollo de ciertas instituciones jurídicas al compás de los progresos del espíritu moral. Pero esta interpenetración no debe tener un sentido fijo, para no llegar a una pérdida de la autonomía de la conciencia moral misma. Si no se observan estos límites metodológicos, la progresiva eticización del derecho llevaría también consigo un resultado inverso: la sedimentación progresiva de la moralidad en legalidad, produciéndose así la degeneración y la pérdida de autonomía de la conciencia moral.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

BASABE FERNÁNDEZ DEL VALLE (Augustín): *Filosofía del hombre*. (Fundamentos de antroposofía metafísica). México, 1963, 274 págs.

Uno de los filósofos y filósofo del Derecho más destacado en México es el profesor Basabe Fernández del Valle, que nos ofrece ahora una segunda edición de su *Filosofía del hombre*, cuyo libro recoge la problemática y la sistemática de sus explicaciones de clase de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León.

“En el tema del hombre está el tema de nuestro tiempo y el tema capital de la filosofía de todos los tiempos.” El autor, a quien corresponden esas frases, va, pues, a filosofar sobre el hombre, yendo de la vida a la teoría para poder volver más avidamente a la vida. Pero, precisamente, por ser eterno y, por tanto, siempre actual el tema del hombre, en él se encuentra alguna novedad. Y el profesor Basabe que se mantiene en la línea clásica del pensamiento tradicional, en su doble dirección agustiniana y tomista, sabe reavivarla (como dice Sciacca en el *Prólogo*) a la luz de la problemática actual. Justamente el A. filosofa como hombre de hoy, filosofa partiendo de la actual situación del pensamiento, pero sin perder aquel entronque tradicional.

Dentro de lo que cabe ser original —y bien se sabe que no es mucho—, “creo que lo soy en muchos puntos, pero, sobre todo, en el núcleo de mi *integralismo metafísico antroposófico*”. Esto dice el autor en la *Introducción* (pág. 15). Y, sin embargo, no es el afán de originalidad el que le mueve, sino “la verdad que de Dios es y a Dios confluye”. Además —añade—, menester es decirlo, “me he nutrido en las riquísimas fuentes de nuestra tradición cristiana y occidental”. Y más adelante reitera: “En mi antroposofía metafísica está empeñado todo el hombre, porque todo el hombre se interesa por ser religado y por ser teleológico.” Querer reducir toda la realidad del espíritu a un momento de la existencia es minimizarle. El existencialismo inmanentista reduce las manifestaciones o creencias del espíritu a pura existencialidad. Todo se hunde en lo finito de la existencia y desaparece la posibilidad de fundar valores objetivos. Por este camino —advierde el autor— llegamos a la negación del ser y de las cosas, de la vida espiritual en lo que ésta tiene de universal y de objetiva, de Dios; desembocamos en la negación de la existencia misma, que es la razón de ser del existencialismo.

Por eso se justifica el subtítulo de la obra que presentamos, *Fundamentos de antroposofía metafísica*, porque trata de inquirir —racionalmente— el principio que abarca todos los particulares del ser, del conocer y del obrar del hombre, y es metafísica porque interesa el estudio del ser último del hombre.

El propósito de la obra es el de ofrecer las bases y líneas directrices de una metafísica del hombre —“tarea primerísima, requerida por nuestro tiempo”—, pero concebida esta metafísica como prolegómeno de toda fenomenología existencial. Porque al considerar al hombre integralmente —como estructura total— y al intentar caracterizarlo esen-

cialmente, no se puede dejar de estudiar su efectivo acontecer en la historia y en la cultura. Para el autor, la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura son disciplinas particulares de la antroposofía.

El integralismo metafísico antropológico del autor no desconoce la insuficiencia radical del hombre, el sentido de nuestra contingencia, la dimensión temporal, la "humanísima insatisfacción", la angustia, la crisis de nuestro tiempo, las "neurosis de la época" y el problema de la muerte. Pero al lado de esos aspectos negativos o nihilistas, hace hincapié en los otros aspectos positivos: nuestro dinamismo ascensional, nuestro ser axiotrópico, el esfuerzo por trascender, el sentido de la libertad, la esperanza, el afán de plenitud subsistencial, lo eviterno del hombre.

Este enfoque integral y metafísico del hombre le hace al autor rebelarse contra el contingentismo historicista o relativo del hombre, y considera "evidente exageración" la afirmación que hiciera otro filósofo de nuestros tiempos, de que "el hombre no tiene naturaleza, sino historia", ya que para el profesor Basabe "la historia es historia de una naturaleza", y sin una estructura permanente del hombre, sin una naturaleza, ¿cómo historiar lo historiado? Claro que para el autor, las constantes de lo humano que autorizan a afirmar la unidad fundamental de la naturaleza humana, no impiden hablar de "la radical singularidad intransferible de cada persona".

A este esquema y propósito del docto profesor responde el contenido del libro, que se expone en doce densos capítulos en los que desarrolla las problemáticas del hombre en la complejidad de todos sus aspectos.

El método en la filosofía del hombre; esencia y existencia; la persona; el puesto del hombre en el universo; nueva vida; el tiempo y nuestros tiempos; libertad y valor; la plenitud subsistencial; la sociedad y la historia, son otros tantos capítulos en los que el autor va llevando al hombre desde su *ser* y a través de los modos de *existir* o "ser-en-el-mundo" hasta la *meditatio mortis* (cap. XI), porque una filosofía del hombre no puede eludir el tema de la muerte. Todos sabemos que tenemos que morir. Pero muy pocos son —dice el autor— los que adquieren la experiencia vital, la convicción real de su muerte. Existen dos vías principales para adquirir una profunda experiencia: la muerte del prójimo y la anticipación imaginativa de nuestra propia muerte (pág. 242).

Pero la muerte para el profesor Basabe no es final o la "nada" del existencialismo ateo o pesimista, sino que siendo la vida —apremiada por la muerte— autoconstrucción ética, cuando obramos —y vivir es obrar—, obramos por algo. La inclinación del hombre a buscar el por qué último de las cosas; el sentimiento de nuestra insuficiencia en el mundo para conseguir una felicidad y una grandeza que nos socie por completo, y cierto anhelo de salvación brotado de la conciencia de nuestra insuficiencia, nos llevan, como coronamiento, a una profunda tendencia hacia lo absoluto, a la salvación. El hombre es un estar salvándose sin acabar nunca de salvarse, mientras viva. Pero "el mismo

tocar o influir inmediato de Dios en el alma" precede todos los aspectos que nos llevan hacia Dios, acompañándolos siempre y coronándolos con una misteriosa, pero verdadera confirmación, dándoles eficacia y vida suficiente para impulsar al alma a que lo busque hasta encontrarlo. Esto es, si el alma, por un lado, confina con la nada y siempre está próxima a ella; por otro, puede llegar a Dios, porque la naturaleza del espíritu humano consiste en el tender hacia el ser plenario. El espíritu del hombre es en cuanto desea a Dios. El amor originario del ser humano se dirige a Dios, que es lo único bueno en plenitud.

EMILIO SERRANO VILLAFañE

BRAUN, Dietrich: *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Teil I: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' "Leviathan"*. Zürich, EVZ-Verlag, 1964, 223 págs.

La problemática teológica en torno a los temas del orden social y jurídico está siendo desarrollada muy ampliamente en estos últimos años, particularmente por la teología protestante, si bien aportaciones muy estimables de autores católicos son hoy imprescindibles en el estudio del tema. Aparte del plano más estrictamente conceptual, los estudios de la problemática, de carácter histórico, sobre todo, referentes a los autores de la época de la Reforma, sean estos teólogos (Lutero, Calvino, Melancton) o juristas (Althusius, Oldendorp, Grocio) es ya muy abundante. Tal es el caso también de Hobbes, sobre cuya significación, desde el punto de vista de interpretación teológica, se ha trabajado bastante.

El tema de la escisión entre el orden natural y el orden sobrenatural sólo podía desarrollarse a sus anchas en el ámbito de una teología dialéctica como es la de los reformadores, como es hoy la de un Barth en un afán de "vuelta a las fuentes". La mención a Barth no es aquí tónica: Braun mismo reconoce que su obra tiene como estímulo la sugestión teológica de Barth, aplicada, con cariz muy personal, a la exégesis teológica de la doctrina del estado de Hobbes. Estamos, sin embargo, ante la primera parte del trabajo, aquella que se refiere al entorno de "Leviathan". La exégesis, propiamente dicha, será tratada en un tomo posterior.

En 1651 aparece "Leviathan". ¿Cuál es la mentalidad dominante en Hobbes, su pensamiento directivo? ¿Acaso "hace de la religión del régimen de Cristiandad una religión secularizada de la futura Commonwealth", un mito del Estado, en el que la ley y la razón son todo? Braun demuestra que Hobbes no escribió una utopía, sino promordialmente una fundamental y profunda crítica del estado divino edificado por los presbiterianos de su tiempo, así como una profesión de fe filosófica, un programa de filosofía independiente. Pero Hobbes vivió en edad de Cristiandad. De ahí que él "no prescindiera de la mascarada reli-

giosa de su Estado", haciendo de ella no el fundamento, que en el mismo poder reside lógicamente, sino una simple apariencia astuta para dar curso legal en el mundo en que se publica su obra, a la moneda que él acuña. Este es el punto de partida del intento de Hobbes: variar de todo contenido la fórmula de la "realeza de Cristo", por medio de la religión natural de ese Estado de fuerza. Para Braun, "Leviathan" es un profético preanuncio del moderno totalitarismo, del tantas veces considerado "mundo adulto". En el libro queda solamente reseñada la tensión dialéctica, unilateral, de Hobbes. La exégesis será emprendida en la segunda parte. De momento, esta es la novedad de la obra de Braun: hacer la investigación teológica de la obra de Hobbes no sobre las afirmaciones de tipo religioso, de sentido estrictamente estratégico, sino sobre el intento de fondo, secularizador.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

BRISSET, Jacqueline: *Les idées politiques de Lucain*. Les Belles Lettres, París, 1964, 236 págs.

Este libro contiene una investigación de la opinión del gran pensador cordobés sobre la evolución histórica que condujo a Roma desde la República hasta el Principado.

Lucano vivió junto a Séneca, en relación con la alta sociedad romana. Los primeros tiempos del poder de Nerón prometían respetar al Senado y a los cónsules. Hablaba de restaurar el esplendor del tiempo de Augusto. Pero trató solamente de robustecer su propio poder y de convertir a los demás en servidores suyos. Pronto se manifestó absolutista y despótico en todas sus decisiones. Los intelectuales de su tiempo —los estoicos— le parecieron prontamente peligrosos para su régimen, dado que poseían argumentos contra su concepción del poder. En este contexto Lucano redacta *La Farsalia*, cuyo protagonista es Pompeyo, el último adalid de los republicanos.

Lucano sitúa las luchas de Pompeyo en el movimiento histórico de su tiempo. La guerra civil se ha hecho inevitable por causas políticas, sociales, morales y económicas. Causa próxima es la inestable fórmula política del Triunvirato. Causa más lejana el proceso de decadencia del Estado romano, a través del lujo de los ricos, de los latifundios, de la generalización de la esclavitud como mano de obra barata, la agitación revolucionaria entre las clases desposeídas. Además hay una serie de factores imprevisibles que Lucano califica de fuerzas de los dioses y de la suerte.

La Farsalia es un poema de un intelectual de la oposición. Lucano se opone al régimen absolutista y dictatorial establecido. La crítica contra Nerón contiene referencias numerosas y de distinta índole. Su intervención en el asesinato de Agripina. El saqueo de templos en

Grecia. El asesinato de Octavia. La introducción de modas orientales. La crueldad de las ejecuciones de muerte. El lujo excesivo del emperador. La concentración económica en un Fisco que era el verdadero soberano sobre el país. La utilización del ejército, en una perversión de sus fines, para reprimir la libertad de los ciudadanos, lo cual constituye una ilegitimidad del poder asentado sobre la fuerza de las armas, hasta el punto de que el Senado debería deponer al emperador. El régimen de poder familiar, etc. Lucano señala datos característicos de lo que en su opinión es la tiranía: robo afortunado, abuso de poder, es denigrante obedecer al tirano, los tiranos se sirven de los malvados, virtud y absolutismo no caben juntos, el Tirano aplasta al Senado por el terror, suprimiendo la libertad de palabra en el Senado se mata la libertad, un poder sin réplica se transforma en tiranía. En Farsalia la libertad republicana, consistente en el ejercicio de los derechos cívicos fundados en la ley positiva, ha desaparecido. Pero —aquí aparece el filósofo estoico— cuando un gobierno tiránico suprime igualmente el ejercicio de los derechos fundados por la ley natural, aún queda la posibilidad de seguir libre interiormente, inaccesible a todos los ataques de la tiranía. La constancia inquebrantable de Catón constituye tal ejemplo, aunque el Principado se había transformado en Tiranía, cuya desaparición era, a su vez, requisito para la reconquista de la libertad —aunque el propio régimen del Principado no fuera sustituido por una verdadera República—. Pues el Principado podía ser compatible con la libertad. Esta consistía en la ausencia de contaminación con las costumbres del absolutismo oriental, en el respeto a la competencia del Senado, gobernando por la razón y sin apoyarse exclusivamente en el ejército, no empleando engaños ni hipocresía.

La primera preocupación de Lucano en su *Farsalia* es describir la fuerza de la libertad moral que permite triunfar de todas las opresiones exteriores, cualesquiera que sean. Representar, frente a un mundo hostil, a un hombre que le resiste por la sola fuerza de su *virtus* (hombría), afirma la existencia de una revancha de orden espiritual en favor de quienes se resisten a dejarse anegar por la fuerza brutal victoriosa. La *virtus* verdadera sólo en la desgracia se manifiesta plenamente. Desde este punto de vista el protagonista es Catón. Mas su actitud le llevó a ser objeto de la hostilidad de Nerón y a la muerte que Lucano no podía evitar. El estoicismo (Escuela Media) recomendaba a sus adeptos cumplir sus deberes de ciudadanía y servir a la patria con todas sus fuerzas. Tales preceptos podían conducir a la reivindicación del derecho a la rebelión, y la libertad interior podía impulsar a emprender alguna acción contra la tiranía. No se trataría ya de restaurar el régimen republicano, sino simplemente de librar al país del tirano. Pues la causa mayor de degeneración en tiranía era el servilismo y la bajeza del Senado, corrompido al ser designados los indignos o presionando cuando sus miembros están en peligro de su vida ante el despotismo absoluto, y, en definitiva, Lucano creía en la realidad de la libertad humana, así como en la bondad de la Providencia independientemente de los reveses del Destino.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

CAMMARATA (Angelo Ermanno): *Formalismo e sapere giuridico*. Università degli Studi di Trieste, Capelli Editore, 1962, VI-297 páginas.

Este volumen constituye el primero de una serie de publicaciones emprendida en el Instituto de Derecho Público Interno de la Facultad de Derecho de Trieste. Está formado por una serie de estudios redactados entre 1925 y 1936, en la línea de un cierto idealismo, acerca de las condiciones gnoseológicas del saber jurídico.

Los temas desarrollados inciden en la problemática de la experiencia jurídica a partir de la doble consideración del Derecho como hechos y como valores, donde la antigua concepción inmanentista viene rectificada por el autor, en unas sinceras palabras que aparecen como advertencia preliminar, limada hasta llegar a reconocer que el elemento genérico del Derecho a que son reducibles los hechos jurídicos, tiene que contar con un elemento axiológico que antes sólo implícitamente había sido mencionado como elemento deontológico constitutivo de la cualificación jurídica fundamental. En la actual posición de Cammarata, por el contrario, el elemento axiológico es la esencia del Derecho, y no un elemento accidental implicado a través de la consideración deontológica misma.

En el estudio sobre la crítica gnoseológica de la ciencia jurídica, se plantea el tema de la relación entre Derecho y Estado, en base de la contraposición del Derecho como voluntad estatal o como norma de la organización social. La posición del autor se sitúa en el intento de compaginar el sentido común social con el concepto de las leyes en cuanto regulación *ad extra* de la actividad humana, a través de las cuales el Estado trata de resolver problemas de convivencia que en cada momento se plantean históricamente.

En el problema de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos (Santi Romano) para el concepto del Derecho, el autor llega a la posición de que no se debe olvidar que todo sistema jurídico es relativo a su fuente material.

Otros estudios se refieren a temas como los siguientes: el fundamento del principio *ignorantia legis non excusat*, función del "hecho" en la experiencia jurídica, la coactividad de las normas jurídicas, la positividad del Derecho y el valor práctico de la norma de conducta, y por último los límites entre formalismo y dogmática en las figuras de cualificación jurídica, donde por un lado el autor trata de demostrar que es imposible concebir una experiencia puramente receptiva, mientras por otro se rebate la imposibilidad de plantear el problema moral en términos legalistas. Pues la posición de la conexión norma-actividad como regulante-regulado está en el origen de toda norma.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

D. CARRO (Venancio): *La Encíclica "Pacem in terris" y los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. Madrid, 1964.

Celebramos en su día con gran alegría la aparición en la Encíclica *Pacem in terris*, y tanto como por su contenido lo celebramos al ver la universal acogida que tuvo en todo el mundo y que parecía reflejar el sentir de los "hombres de buena voluntad" a los que iba dirigida. No hemos celebrado tanto cuando vemos a quienes pretenden hacer decir a la Encíclica lo que la Encíclica no dice, comprometiendo con ellos la indiscutible autoridad de la Iglesia y su reconocida prudencia política.

Saludamos en su día a la Encíclica y no dudamos en calificarla "*prima facie*", y confirmar después nuestra apreciación, como un "magnífico tratado de Derecho natural", porque partiendo, como San Agustín, de la existencia de un orden divino y universal de la creación, pasa luego, a través del concepto cristiano del hombre y de su dignidad personal, a señalar los Derechos y Deberes como ser individual y social, fundados en la ley natural.

De verdaderamente histórica puede calificarse la Declaración de Derechos y Deberes —de estos últimos nada se dice en las otras "Declaraciones" históricas— hecha por la Encíclica del santo y tan recordado Pontífice Juan XXIII.

El Reverendo Padre Venancio D. Carro, de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, notable teólogo y jurista y gran conocedor de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI, a los que ha dedicado prestigiosas publicaciones, señala como posible la influencia de éstos en la preparación de la Encíclica *Pacem in terris* con lo que, sin restar un ápice a la importancia y mérito del memorable documento del que llama "paternal y querido Pontífice Juan XXIII", infiere "que las enseñanzas de nuestros teólogos son tan actuales hoy como en el siglo XVI al fundarse en principios eternos y de valor perenne, y al responder a una visión universalista y cristiana de la Humanidad y del Hombre". Porque la Encíclica "viene en nuestros días a replantear problemas semejantes (a los que con un criterio de universalidad cristiana y humana se habían planteado los teólogos-juristas hispanos del siglo XVI) y a darnos soluciones que parecen calcadas en aquellos grandes Maestros del pensamiento católico".

El análisis objetivo de la ya histórica Encíclica *Pacem in terris*, lleva al P. Carro a estas conclusiones: "La identidad de pensamiento y la coincidencia doctrinal es manifiesta." Es más, "el modo y el plan de la Encíclica responde en todas sus partes al plan y a las rutas señaladas por los Vitorias, Sotos y demás teólogos-juristas españoles del siglo XVI, al dar una forma sistemática a sus enseñanzas". Claro que —reconoce el autor— la Encíclica descende a veces a detalles y a problemas actuales; pero "todas las soluciones están virtualmente contenidas en sus enseñanzas".

No obstante —y esta es la segunda conclusión del autor—, las citas

y fuentes explícitas de la Encíclica no autorizan a suponer una influencia inmediata y directa de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI, lo que, para el P. Carro, no es un argumento decisivo, “ya que la Iglesia *docet*, enseña, pero su docencia no se reviste del aparato científico, ni se prodiga en citas que no sean de las Escrituras, de los Santos Padres y de las fuentes primitivas exponentes de la tradición”. Por eso —dice— “sigue en pie nuestra primera conclusión”.

El hecho de esa influencia —afirma el propio autor— no puede sorprendernos si tenemos en cuenta que los teólogos-juristas españoles, al descender al estudio de los problemas jurídicos y sociales de su época, con carácter de universalidad por el descubrimiento del Nuevo Mundo, no hacen más que elaborar un sistema científico y teológico-jurídico con virtualidades y aplicaciones múltiples, “partiendo de los postulados fundamentales de la religión cristiana”.

Siendo esto así, ya no sorprenderá que el autor proclame aquella influencia y la “identidad de pensamiento” entre la Encíclica y nuestros teólogos-juristas. Siendo las fuentes y los principios los mismos, las conclusiones han de coincidir forzosamente.

Sentadas esas conclusiones, sigue el docto P. Carro exponiendo las razones en que funda sus afirmaciones, porque la lectura atenta de la *Pacem in terris* “nos descubre luego los dos postulados fundamentales que le sirven de base y constituye el armazón de todos sus razonamientos y enseñanzas”. Y esos postulados son los que el autor ha formulado muchas veces exponiendo y comentando la doctrina de los teólogos-juristas españoles: “Todos los Derechos y Deberes humanos nacen y se desenvuelven en función del orden impuesto por Dios, en función de la persona humana, del Hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza, naturalmente social y con un alma inmortal, con destinos eternos.” O en otros términos: los Derechos y Deberes del hombre, como la justicia, la paz, la felicidad y prosperidad del género humano, no se conciben ni se comprenden a no suponer ese orden divino, impuesto por Dios, y dentro del cual se yergue el concepto cristiano del hombre.

Así empieza, en efecto, la *Introducción* de la Encíclica, y el concepto cristiano del hombre se constituye en base fundamental de su contenido, porque “de la naturaleza humana —dice la Encíclica— directamente nacen derechos y deberes”.

Los Papas con Juan XXIII y los teólogos-juristas españoles ante los Derechos y Deberes de carácter individual; los Derechos y Deberes mutuos entre el Estado y el ciudadano, en la mente de Juan XXIII y en la de los teólogos y juristas españoles; Derechos y Deberes en el mundo internacional, según la Encíclica *Pacem in terris*; los Derechos del hombre dentro de la sociedad nacional y ante el Estado, según los teólogos-juristas españoles y su coincidencia con la Encíclica de Juan XXIII; los Derechos y Deberes del hombre en el mundo internacional según los teólogos-juristas españoles. Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacinnal.

Estos son los epígrafes correspondientes a otros tantos pequeños

capítulos que forman el contenido de las 31 páginas de este libro (que es una Separata de los "Anales" de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), en el que el ilustre académico P. Carro desarrolla sus afirmaciones del paralelo existente entre la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y la doctrina de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

CATURELLI (Alberto): *La Filosofía en Argentina actual*. Universidad Nacional de Córdoba, 1963, 113 págs.

Este libro del profesor Caturelli, "fruto de intenso estudio y amor a la verdad y a la Argentina", es una exposición objetiva y sintética de cada autor, prescindiendo de las "derivaciones radicales" de su pensamiento. Es un libro en el que el autor con brevedad y precisión expone el pensamiento teórico de los filósofos argentinos. Para ello los enmarca primeramente en las grandes corrientes filosóficas.

Tras unas consideraciones sobre los críticos del naturalismo, krausismo y positivismo en las Universidades argentinas, parte, desde 1900 en Córdoba y Tucumán, para hacer un recorrido hasta nuestros días por los autores que en aquellas latitudes han formado en las directrices de los sistemas filosóficos contemporáneos; neokantismo, vitalismo, realismo; fenomenología, historicismo y axiología; lógica y filosofía de las ciencias; filosofía de la existencia y la escolástica, en sus direcciones suarista, neotomista y agustiniana; espiritualismo.

Bien puede comprenderse que la presentación que hace de cada autor, encuadrado en las tendencias apuntadas, ha de ser breve, pero es certera, y en pocas líneas, pocas palabras a veces, expone los rasgos principales más destacados del filósofo en cuestión.

Dentro del pensamiento tradicional —que para el autor es el cristiano— destaca L. Martínez Villada, profesor de Filosofía del Derecho (1886-1959), que, estudioso de la filosofía de nuestro Balmes e influenciado por el neotomismo de Lovaina frente al positivismo, sostiene que el fenómeno religioso es sociológicamente eficaz, y vuelve "por los fueros de la metafísica"; la religión es el último fundamento de la moral; la libertad, igualdad y fraternidad son reales sólo en su coexistencia en el cristianismo y la unidad espiritual y la salvación de la sociedad en crisis llegará sólo por el "reinado social de Cristo".

La vuelta a Kant, en la dirección del neokantismo de Magburgo, tiene en la Argentina sus representantes en Raúl Orgaz y E. Martínez Paz que siguen en Filosofía del Derecho el pensamiento formalista de Stammler. La filosofía como *problematicidad* y como *historia* —siempre la filosofía es historia de la filosofía— es la concepción que el autor destaca en Mondolfo a quien el profesor Caturelli ha dedicado otros estudios. Alberto Rongés es "el mejor, más profundo y original filósofo argentino de los primeros treinta años de este siglo" (pág. 31), quien defiende una concepción subjetivista de los valores de la que hace

dependen su misma existencia, pero el pensamiento de este autor alcanza su plenitud posteriormente en su libro *Las Jerarquías del Ser y la Eternidad* en las que crea una metafísica que concluye en el "hoy" eterno que es el término en su empresa divina.

El kantismo de R. Rivasola, Beires y la esperanza, el concienzalismo de Alejandro Korn, el mundo como sueño de M. Fernández, el idealismo vitalista de Alberini y el realismo de A. Franceschi, son otros tantos aspectos destacados por el autor, en los filósofos que cita, dentro del neokantismo, vitalismo y realismo.

La fenomenología, el historicismo y la axiología, con sus temas respectivos de la intencionalidad del conocer, de la objetividad y los valores, se despliegan ya en una antropología filosófica de raíz fenomenológica (en Francisco Romero), ya en el historicismo (Eugenio Pucciorelli), ya en la filosofía de los valores, con influencia de Ortega, de Sánchez Reulet, y en la estética operatoria de Luis J. Guerrero.

Nimio de Anquin y Carlos Astrada (de cuyo autor ya nos hemos ocupado nosotros en las páginas de este "Anuario") son dos notables contribuciones a la epistemología como "teoría del conocimiento científico" (en Anquin) y como epistemología fenomenológica, pues "la fenomenología pura es fundamento de las ciencias que tiene por objeto la realidad" en Carlos Astrada. De este último autor, y dentro de la filosofía existencialista, destaca su "humanismo de la libertad", que con el existencialismo dialéctico de M. A. Virasoro, son los epígrafes que forman en el breve capítulo VII dedicado a la "Filosofía de la Existencia".

Dentro del espiritualismo sitúa el autor el espiritualismo religioso de V. Fatome, la subjetividad y trascendencia de Angel Vasallo, el personalismo moral de R. Virasoro, la espiritualidad y trascendencia en Luis Farré, valor, justicia y sentido en Herrera Figueroa y hacia el rescate del "hombre interior" en E. Sosa López.

La Escolástica tiene en la Argentina ilustres representantes: en la dirección suarista: la filosofía suareciana de A. Fragueiro y el insintencialismo de Ismael Quiles; la dirección neotomista cuenta con mayor número de seguidores en las distintas universidades del país, destacando entre ellos O. N. Derisi, J. Meinville, Castellani, Sepich, González Casas y Diego F. Pró; en la dirección agustiniana esté Leopoldo Marechal, y aquí también está el "propio pensar" del autor, profesor Caturelli, profusamente expuesto en sus numerosas obras filosóficas que cita en nota 32 de la pág. 93.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

CIARLO (Héctor Oscar): *Introducción a la Filosofía de la existencia*. San Luis (Argentina), 1963, 120 págs.

Una introducción y cinco capítulos componen este libro del profesor Ciarlo, que es un síntesis bien conseguida de la, sin duda, más apasionante dirección de la filosofía contemporánea, la filosofía de la existencia.

Afirma el autor que la filosofía contemporánea empieza por negarse a sí misma. El neokantismo, neotomismo y nehegelianismo son las tres corrientes que han llegado con su influencia hasta nuestros días, pero "en el fondo niegan la filosofía contemporánea porque no encuentran la solución en nuevos planteamientos, sino en las soluciones dadas en el pasado". Pero aparecen otras tres direcciones que presentan caracteres "decididamente actuales": el marxismo, la filosofía científica y el existencialismo. Cada una de estas filosofías determina una imagen del hombre, pero mientras el marxismo y el existencialismo son claramente antropológicas, la filosofía científica es marcadamente cosmológica, "en las primeras el hombre es agonista; en la segunda, protagonista" (pág. 25).

La situación histórica de nuestro hoy —dice— torna estéril todo esfuerzo de permanecer en lo ya hecho o en lo ya dicho. El ritmo de los conocimientos científicos obliga al pensamiento a estar alerta en su esforzado intento por concebir el universo: "Diez años de nuestro siglo hacen envejecer más teorías y construyen más modos del pensamiento que cualquier siglo anterior al XIX." Y siendo el del hombre el tema más apasionante de la filosofía, y en la filosofía de hoy el hombre de "carne y hueso" (en términos de Unamuno), la situación de la filosofía actual, ha desembocado decididamente en la temática del hombre, y en ese sentido, el existencialismo es la corriente filosófica que más la ha penetrado.

Pero siendo el existencialismo filosofía de la actualidad, el existencialismo no aparece únicamente como reacción, sino más bien como ahondamiento en la misteriosa existencia de ese fantasma que llamamos hombre. Por eso el autor busca los antecedentes más remotos de la filosofía existencialista en la primera filosofía del hombre: en el *conócete a ti mismo* socrático; en el reencuentro estoico del hombre consigo mismo; en el neoplatonismo de Plotino; en el "ordo amoris" agustiniano y en su concepción de la experiencia interna e *interioridad* del hombre; en el espíritu hegeliano, o en el sentido íntimo del hombre de Main de Biran. Y así llega el autor al "antecedente más directo del existencialismo" de Sören Kierkegaard de tanta influencia, sobre todo, en la filosofía alemana y en nuestro Unamuno.

Breves y certeros rasgos del existencialismo de Kierkegaard a Heidegger, subrayando las categorías existenciales: facticidad, fracaso, proyecto, inquietud, cuidado, culpa, así como las "situaciones límites" de Jaspers, sin olvidarse, poco más que de citarlos, de los existencialistas franceses y significando la influencia y los "precedentes" existencialistas de Ortega y Gasset.

Si, ciertamente, son muchos los rasgos que distinguen a los filósofos —mejor a las tendencias— existencialistas entre sí, tienen todos, sin embargo, un denominador común: el tema central es la existencia humana; el hombre es su existencia, a tal punto que su esencia consiste en existir. Existir es un quehacer inmediato. Existir es ser posibilidad y proyecto; es estar en permanente elección porque la existencia es libertad radical. Pero la existencia del hombre como ser en el mundo

determina su situación: el hombre es un ser en situación, lo que quiere decir que su vida no es la de un ser solitario, sino un convivir con el mundo y con los "otros". Existir supone comunicación y disponibilidad hacia los otros. Claro que esta situación *frente* al tu y *entre* las cosas no le salva al hombre, sin embargo, de un profundo sentimiento de soledad, si bien con la limitación irremediable que se le impone como condición de su existencia: las situaciones límite: la muerte, la lucha, el sufrimiento, la culpa, el delito, la determinación particular histórica de cada uno y la relatividad de lo real. Temporalidad e historicidad en las que se resuelve el continuo hacerse del hombre, que en eso consiste su existencia.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

Cossio (Carlos): *La teoría Ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad*. 2.^a edición. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1964, 824 págs.

La obra del profesor argentino Carlos Cossio es ya muy conocida en España, donde ha sido detenidamente estudiada por varios autores, entre los cuales están Ibáñez de Aldecoa, Camaño, Lois y, sobre todo, Legaz. Cossio es, además, uno de los más brillantes colaboradores de este "Anuario", en cuyas páginas, además, han sido reseñados algunos de sus últimos trabajos, como *Teoría de la Verdad Jurídica* (tomo IV, por el profesor Quintano Ripollés) y *Ciencia del Derecho y Sociología Jurídica* (tomo VII, por Sánchez de la Torre).

La amplitud del estudio que se resume en este libro, síntesis de un trabajo que ha durado un cuarto de siglo, no podría ser tratada detalladamente en menos de un comentario adecuado. En cuanto para la exposición fundamental del sistema ecológico del Derecho, no cabe sino hacer referencia a la exposición crítica realizada por Legaz en la segunda edición de su *Filosofía del Derecho*, que estimo insuperable en su concreción y su centralidad. Por otra parte, el prefacio a esta segunda edición de *La Teoría Ecológica del Derecho* contiene en pocas decenas de páginas un resumen actualizado de las pretensiones y de la utilidad de esta concepción filosófica de la ciencia jurídica. Allí se detallan las influencias ideológicas y metodológicas que han influido en la inspiración de este autor. De este prefacio tomo párrafos que considero muchos más elocuentes y precisos que los que un mero reseñador podría obtener de su propia cosecha. Sirva también este reconocimiento de su interpretación auténtica por el propio autor, como modesto homenaje que el Anuario de Filosofía del Derecho tributa al pensador Carlos Cossio, uniéndose en tal sentido al homenaje, en que participó en su momento también esta revista, por que juristas de todo el mundo se reunieron en torno al autor con ocasión de esta segunda edición.

"La teoría ecológica sostiene que la norma sólo es un concepto apto para mentar la conducta como conducta en tanto que ésta es el objeto

del conocimiento jurídico y que este concepto integra, sin embargo, la propia conducta de la que él mismo hace mención. Esto significa, diciéndolo con otras palabras, que la conducta se integra con el pensamiento de sí misma.”

“Si de acuerdo a la concepción egológica el Derecho es conducta y el objeto del conocimiento dogmático es la conducta en interferencia intersubjetiva; si el dato a conocer, por lo tanto, es el hombre plenario en tanto que es sujeto actuante —pues la persona humana, su libertad metafísica fenomenalizada y sus acciones cumplidas son inseparablemente una y la misma cosa—, es claro que, encontrándome siempre con el sujeto actuante como objeto a conocer, necesitaría en cada momento el adjetivo correspondiente a sujeto. Etimológicamente este adjetivo está dado por el vocablo ‘subjetivo’. Pero el desarrollo del pensamiento filosófico ha gravitado de tal manera sobre el vocablo ‘sujeto’ y, en sentido divergente —y con mayor vigor aún— sobre el adjetivo ‘subjetivo’, que hoy en día este adjetivo tiene múltiples acepciones, todas ellas independientes ya de su correspondiente sustantivo. Imagínese la confusión que hubiera acarreado decir *Teoría subjetiva del Derecho*. Es así que la necesidad de permanecer al margen de todas las resonancias filosóficas sedimentadas hoy en el adjetivo ‘subjetivo’, al par que la necesidad de recurrir a la calificación originaria que a este vocablo corresponde, me llevó al vocablo ‘egológico’ de flamante y exclusivo cuño.”

“La Teoría egológica, al programar la transmutación de la Filosofía del Derecho en Filosofía de la Ciencia del Derecho, ha definido con toda lealtad y nitidez su más íntimo sentido. Este sentido es el de ayudar al jurista, en forma directa e inmediata, en el cumplimiento de su tarea científica.”

“Llega hoy la Teoría egológica a entender que la ciencia jurídica es normativa porque conoce mediante normas; no porque conoce normas, ni porque las suministra, sino porque conoce mediante normas la conducta humana en su interferencia intersubjetiva. Esta transmutación del concepto de ciencia normativa está profundamente ligada con el descubrimiento de un problema nuevo: el canon del sujeto cognoscente.”

Sin embargo, es evidente que la proyección egológica encuentra delante de sí ciertos problemas que han de ser integrados dentro de sus esquemas, de donde provendría la necesidad de reformar alguno de estos esquemas de modo conveniente. Tal vez tiene una excesiva dependencia respecto al pensamiento jurídico positivista, al disciplinarse a ser filosofía de una ciencia jurídica entendida en el sentido del Derecho positivo antiyusnaturalista. Por otra parte, su vigorosa originalidad la induce a constituirse deliberadamente enfrente de posibilidades filosóficas más amplias y no menos verdaderas. Pero en definitiva estas observaciones no significan más que el reconocimiento de su importancia y del juego que está llamada a dar dentro del pensamiento iusfilosófico, así como alguno de los problemas sobre que ha de reflexionar la Teoría egológica de Cossío si quiere evolucionar en un

sentido más comprensivo cada vez. Por ejemplo, hay un problema en que esta Teoría no halla un planteamiento suficientemente oportuno, y es el problema del Derecho natural. El modo en que tal tema es simplificado y rebatido me parece impremeditado. Pero una crítica en tal aspecto ampliaría ya de modo enojoso el propósito de estas líneas.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

DAVAL (Roger), BOURRICOURD (Francois), DELAMONTTE (Yves), DORON (Roland): *Traité de Psychologie Sociale*. Vol. I. Presses Universitaires de France, 1963, XX-530 págs.

La psicología social ocupa un puesto importante en las ciencias humanas, al lado de otras ciencias sociales que actualmente también se esfuerzan en descubrir los datos y valores de la vida humana.

La unidad y la integración de la sociedad son nociones intuitivas. Su percepción es vaga y confusa, y el crédito que se les haya de dar ha de fundamentarse en una serie de razonamientos conectados a nivel científico.

En este sentido, cada vez tiene una importancia mayor, una noción que ha sido muy empleada también en la ciencia social tradicional, y es la de *consensus*. Este término alude a un fenómeno espiritual constitutivo de sociedad. Dentro del *consensus* hay interacciones. Las relaciones entre individuos y entre grupos se llaman, a su vez, y con expresión moderna, roles. Estos papeles concretos imponen ciertas actitudes, así como ciertos deberes y derechos recíprocos entre los individuos y el grupo y, por tanto, entre los individuos entre sí.

El entrenamiento y la progresiva adaptación del sujeto humano a sus posibles roles, indica la real identidad de la vida espiritual y de la vida social (en los factores en que la conciencia no es meramente conciencia de sí o conciencia del mundo de las cosas).

La vida social es una interacción en varios niveles.

A su vez, los procesos de interacción se pueden desarrollar en varias fases y modalidades: como *consensus* o, por el contrario, y sin negar cierto nivel de *consensus* que posibilita la misma relación, como conflicto.

La interacción significa una experiencia estudiada como método de hallar relaciones entre los individuos, tanto entre ellos como respecto al grupo social. De este modo el sociólogo debe advertir, en su dimensión social, la dimensión psicológica de la actividad de los sujetos sociales.

La mayor parte del libro está dedicada a explicar los métodos de investigación y de práctica psicosocial: psicoanálisis, escalas de actitudes, psicodrama, tests sociométricos, etc., así como los problemas del análisis de contenido de la actividad social.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

DAVID (René): *Les Grands Systèmes de Droit Contemporains*. Dalloz, París, 1964, 630 págs.

Bien conocido es el autor, profesor de la Facultad de Derecho y Ciencias Económicas de París, por sus notables publicaciones sobre Derecho comparado cuyo mérito está avalado por treinta años de actividad docente y una concienzuda investigación sobre los sistemas de Derecho comparado. Hace unos años publicaba el profesor René David, en colaboración con John Hazard, su obra *Droit Soviétique*, que es hoy, sin duda alguna, una de las obras más documentadas sobre el Derecho y sus instituciones en la Rusia comunista. En este año 1965 acaba de publicarse *Le Droit anglais*, con la que el ilustre maestro comparatista hace una valiosa aportación más a sus obras anteriores y al conocimiento del Derecho en los distintos países, porque es el Derecho la realidad que mejor revela el modo de ser de los hombres y el mayor aglutinante de su deseable comprensión.

Este libro que ahora presentamos, tras una *Introducción* al Derecho comparado en la que el autor expone brevemente la definición y objeto del mismo y una perspectiva histórica de las diversas concepciones que se han sucedido sobre la naturaleza y utilidad del Derecho comparado, es principalmente un estudio muy documentado sobre las "familias" (el autor prefiere darles este nombre al del "sistemas") de Derecho del mundo contemporáneo.

Subraya el autor en la evolución histórica del Derecho comparado la permanencia del ideal universalista que dominó ya el pensamiento del primer Congreso de Derecho Comparado, de 1900, si bien han tenido que remitir muchas veces las ilusiones que pudieron abrigarse inicialmente. Sin embargo, puede decirse que el Derecho comparado salió reforzado y extendido cada vez que ha servido para el conocimiento mutuo entre los juristas, que es como decir el intercambio entre los pueblos. Y si en 1900 el único Derecho que interesó a los juristas fue el de la Europa continental, en el período actual se produce un nuevo desarrollo como consecuencia de la segunda guerra mundial y del equilibrio nuevo entre los Estados, ya que, precisamente, los Estados más poderosos del mundo contemporáneo no son los Estados de tradición romanista de la Europa continental; son, de una parte, los países de lengua inglesa, y es la Unión Soviética y las democracias populares, y podrán serlo en el futuro la China o el Japón o algún otro país que no ha tenido hasta ahora en la historia del Derecho comparado sino un papel secundario. En las circunstancias actuales —dice el autor— el estudio del Derecho comparado ha de internacionalizarse como se han internacionalizado los grandes problemas que el Derecho debe regular.

Junto a la misión deseable del Derecho comparado, de procurar la unificación del Derecho y el mejoramiento de las leyes, le asigna el

profesor René David, en nuestra época, otra que es la de que “nos ayude a comprender el modo de ver a los demás y de que ellos nos vean, y de organizar, en el dominio del Derecho, esta coexistencia pacífica y armoniosa que es la condición *sine qua non* del mantenimiento y del progreso de nuestra civilización” (pág. 9). Pero a su vez el Derecho comparado y, precisamente para servir a las misiones señaladas, es un instrumento indispensable para la renovación y permanente dinamismo de nuestra ciencia jurídica, puesto que debe servirnos para mejor conocer y comprender nuestro propio Derecho, y en este caso el Derecho comparado juega un papel comparable al de la Historia porque nos suministra aquellos elementos propios de todo orden que han contribuido a la formación del Derecho nacional, y los elementos aprovechables de los Derechos extranjeros. Porque también hay nacionalismos jurídicos y encerrarse en un nacionalismo jurídico, “es un provincialismo, inconciliable con el verdadero espíritu científico, y un empobrecimiento y un peligro también para el desarrollo y la aplicación misma del Derecho nacional” (pág. 11).

Expuesta la misión e historia del Derecho comparado y su interés en nuestro tiempo, pasa el autor a presentar, primero genericamente y luego *in extenso*, las “familias de Derechos”, que agrupa en las siguientes: la familia *romano-germánica* de la que estudia los orígenes y períodos de los Derechos nacionales que la componen y, sobre todo, los elementos comunes y fuentes del Derecho; los *Derechos socialistas* forman la segunda familia, que el autor caracteriza por el rompimiento violento (a partir de la revolución bolchevique de 1917) con los principios que inspiran los sistemas occidentales, el carácter “clasista” del Derecho y la paradoja de “estar éste ya condenado a su desaparición”; la estructura, fuentes y principios marxistas-leninistas del Derecho en la U.R.S.S. completan esta segunda parte de la obra, a la que agrega un título dedicado al Derecho de las democracias populares; la tercera gran familia en la del *Common law*, con su relieve del Derecho consuetudinario e importancia en las decisiones judiciales; el Derecho en los EE. UU. de América, termina el estudio de esta familia de Derecho.

Como Derechos independientes, porque no responden a países geográficamente determinados ni son Derechos nacionales que puedan agruparse por sus caracteres comunes, sino que son el Derecho de “comunidades” religiosas o históricas, estudia René David el Derecho musulmán, el Derecho de la India, los Derechos del Extremo Oriente (chino y japonés) y los Derechos del África y Madagascar, en los que predomina y los informa un profundo sentimiento religioso y tradicional. Con esta cuarta parte y un Apéndice sobre información bibliográfica y reseña de los centros, bibliotecas y estudios de Derecho comparado, termina el docto profesor francés su interesante libro.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

DAVIS (J.), FOSTER (H. H.), JEFFERY (C. R.) y DAVIS (E. E.): *Society and the Law*. N. Y., "The Free Press of Glencoe", 1962, 506 págs.

Según afirman sus autores, este es el primer intento (en Norteamérica) de escribir un libro definitivamente sistemático en tema de sociología del Derecho. Los varios transplantes de la sociología jurídica americana, así como la jurisprudencia sociológica del mismo país, son estudiados como precedentes importantes (en el capítulo primero). Escrito por dos sociólogos y dos juristas, este libro no hubiera podido ser redactado aisladamente, a menos mientras la configuración mental de los sociólogos o de los juristas no haya dejado de ser como actualmente lo es.

El hombre occidental ha sido retado por el estudio del Derecho desde hace más de dos mil años, como en el prefacio a su libro sobre el Derecho primitivo observa Hoebel. Pero el Derecho es versátil y siempre complejo. Una plena comprensión del Derecho requiere que sea estudiado el contexto social en que funciona. Por ello, este libro ha sido escrito con la finalidad de ayudar a iluminar las complejas relaciones entre el Derecho y el resto de la sociedad humana.

Derecho, en este libro, se define como "aquellos medios formales de control social que llevan consigo el uso de reglas que son interpretadas y robustecidas por los tribunales de una comunidad política" (pág. 41).

Siguiendo el análisis clásico de Pound, los autores aceptan que en la primera mitad del siglo XX el pensamiento jurídico manifiesta como características ciertas modalidades que constituyen las direcciones sumarias de desarrollo de las investigaciones en esta materia. Son las siguientes:

1. Énfasis sobre las funciones, y no sólo sobre la naturaleza, del Derecho.
2. Énfasis sobre la individualización de la justicia, como opuesta a la abstracción.
3. Mayor cooperación con las creencias sociales.
4. En la realidad económico-social, el Derecho tiende a instrumentar la combinación del máximo de satisfacción de necesidades con el máximo de libertad de los quereres individuales.
5. Mayor rigor en la objetividad científica —nivel de verificación.
6. Reconocimiento de la importancia de los cánones axiológicos

La justificación de un tratamiento sociológico del Derecho aparece, pues, como resultado práctico —en el orden científico— de la comprobación de tales tendencias generales del pensamiento jurídico contemporáneo.

El estudio sistemático efectuado en este libro alcanza a los aspectos siguientes:

I. Clases de Derecho: sustantivo y procesal (o adjetivo, o remedial); público y privado; civil y criminal; por su origen: legislación, Derecho judicial y costumbres jurídicas; por sus grados de raciona-

lidad (asumiendo las categorías weberianas): justicia autoritaria, empírica y racional.

El Derecho es parte de la actividad cultural de una comunidad. Por ello se estudian ciertas influencias entre Derecho y otras partes de la cultura. Se advierte también que el Derecho constituye un índice de valores y de solidaridad social, y que tiene una estrecha conexión con el nivel ético de la vida social.

II. Las funciones del Derecho atienden a una diversidad de posibilidades, que se estudian en el orden siguiente: control social (definición de conductas, integración de valores, señalación de la autoridad, decisión de problemas, robustecimiento de la idea de lo justo, prevención de conducta ilegal, socialización); dominación de unas clases por otras (El Derecho, mientras el orden establecido sea efectivamente aceptado por todos, favorece a los grupos cuyo poder relativo sea mayor. Pero a veces es utilizado por éstos para explotar a los restantes grupos).

III. Límites del Derecho. Unos proceden de la limitación de la intervención estatal misma en sus pretensiones coercitivas. Otras de que el Derecho depende también de la eficacia de otras instituciones no jurídicas. Por otra parte, el Derecho es inadecuado para proteger ciertos intereses (por ejemplo, la permanencia del amor dentro de la institución conyugal). A estas limitaciones se han de añadir otras: las dificultades técnicas de los juristas para obtener datos suficientemente descriptivos de los hechos jurídicos, problemas de organización administrativa de los sujetos públicos sancionadores e investigadores de la verdad jurídica, y también —en grado muy importante— la dependencia de las reglas jurídicas respecto a los sentimientos públicos, en cuanto que de tal dependencia resultará que determinadas reglas e instituciones sean tomadas seriamente o sean desestimadas tanto por la actividad normal de la gente como por los juristas.

El estudio de las variaciones en la estructura y en la función del Derecho ocupa también el puesto que en las pretensiones de los autores merece.

El desarrollo del Derecho se produce en las evoluciones de la sociedad. Por ello, se puede distinguir, históricamente, una serie de ordenamientos jurídicos primitivos, y otra serie de ordenamientos jurídicos actuales. Merecen este último calificativo solamente tres tipos de ordenamiento: los anglosajones, los pertenecientes al continente europeo, y los islámicos.

La manera de exponer las ideas de los autores acerca de las transformaciones del Derecho, consiste en detallar una serie de hipótesis generales acerca de las funciones del Derecho. Estas hipótesis son las siguientes:

1. El Derecho ayuda a cumplir el control social definiendo reglas de conducta, redefiniendo tales reglas cuando se manifiestan estímulos hacia nuevos intereses, a través de la designación o concreción de una autoridad, y a través de la interpretación y robustecimiento del Derecho y de la prevención de ciertas violaciones contra el mismo.

2. El Derecho puede actuar como una influencia directa hacia la

conformidad en una situación, o indirectamente por referencia a un modelo de desarrollo de la personalidad individual.

3. Para delimitar la extensión en que los valores en conflicto conciernen a materias cuyo control está asignado al Derecho, los organismos jurídicos deben ayudar a completar la función de su integración axiológica.

4. El Derecho no puede cumplir su control social aisladamente. Las instituciones jurídicas y las no jurídicas son mutuamente interdependientes.

5. En orden a ser efectivas, la coerción gubernamental y las distintas reglas jurídicas requieren el apoyo del asentimiento público.

6. El Derecho puede funcionar, o para detener ciertos cambios sociales, o para acelerarlos, según los intereses que efectivamente sean estimados dentro del sistema jurídico.

7. Entre los factores que actúan para restringir la efectividad del control jurídico, están las limitaciones del proceso legislativo, la inadecuación del Derecho para sostener ciertos intereses, las dificultades para conocer datos y problemas de la organización de la justicia.

8. En general, las reglas y procedimientos jurídicos reflejan la estructura social en determinado espacio y tiempo.

9. En los sistemas jurídicos pueden resultar semejanzas por diversos motivos: su imposición forzada en alguna colectividad, la búsqueda voluntaria en determinada otra comunidad, o su invención independiente (pero coincidente) para establecer determinadas condiciones de la actividad social.

10. Cuando el Derecho ha sido impuesto, o ha sido buscado voluntariamente por una comunidad política, el resultado es una progresiva fusión entre el Derecho preexistente y los elementos incorporados.

11. La existencia de profesionales jurídicos expertos, aumenta la probabilidad de que un sistema jurídico dado, actúe como un sistema efectivo de control social, asuma reglas y procedimientos selectivamente en lugar de tomarlos en bloque de otros sistemas con que está en contacto, y sobreviva autónomamente por cierto tiempo.

12. La sistematización lógica de las reglas sociales aclara expectativas, y por ello promueve control social efectivo, al revés de lo que ocurre con la rigidez y falta de respuesta para ordenar los intereses existentes.

En las últimas partes del libro se estudian con preferente atención problemas y realidades peculiares del ordenamiento jurídico anglosajón y, más concretamente, norteamericano. Por ello los aludiremos sumariamente sin referirnos de modo especial a su contenido.

Estudiando la conexión del proceso judicial con los cambios sociales, se explicita la función del jurista en el procedimiento judicial, se hace referencia al contexto de la decisión judicial, y se pone de manifiesto también la actuación del Derecho público dentro de este cambio.

Una sociedad evolutiva, por su parte, ha de introducir reformas en diferentes estructuras de la realización de la justicia. Concretamente se aluden a cambios en la estructura del tribunal, en la autoridad di-

rectiva de los procedimientos, en la selección de los jueces, en los procedimientos judiciales mismos, en la estructura de los medios de prueba, en la presencia del jurado, en los retrasos en la administración y solución de justicia. También desde el mismo supuesto de hallarse en un proceso evolutivo de una sociedad que no quiere quedarse retrasada en sus más delicados mecanismos, se estudian las características futuras del Derecho de las familias, del Derecho de sanciones y penas, de la estructura de las profesiones jurídicas, de la formación profesional de los juristas, etc.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

DEL VECCHIO (Giorgio): *Humanité et unité du Droit. Essais de philosophie juridique*. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias. París, 1963, 310 págs.

Constituye la presente publicación un conjunto de ensayos y artículos que el gran maestro italiano había venido publicando, durante los años anteriores, en diferentes revistas, tales como la *Revue générale de Droit internationale public*, los *Archives de Philosophie du Droit*, la *Revue philosophique de Louvain*, este *Anuario de Filosofía del Derecho*, y, especialmente, el *Bulletin Européen*. En este último aparecieron la mayor parte de los estudios, y de aquí el aire especial que ofrece todo el volumen y que unifica sus páginas en un común propósito: colaborar a esa unificación integral de Europa en todos sus aspectos: político, económico, espiritual, y sobre todo, jurídico, que a su vez —el autor nos lo declara en el prólogo— “devrait être la base ou le prélude de l'unification juridique du monde entier souhaitée par tant d'esprits d'élite”. Las diferentes circunstancias de lugar, tiempo, ocasión y propósito, en que tales ensayos fueron escritos, explican y justifican algunas diversidades entre unos y otros, pero no impiden la captación de la interna unidad que los liga, la cual proviene no sólo del común propósito aludido, sino además de los comunes principios que los inspiran, expresión patente de la madurez sazónada de su autor. Si además se tiene en cuenta la dificultad de localizar escritos esparcidos por distintas revistas, así como el tiempo y el trabajo que exige tal labor, no se puede por menos de agradecer este volumen, al tiempo que desear que otros autores puedan ofrecernos publicaciones semejantes, que nos eviten la angustia del artículo que no se encuentra o de la revista que no aparece.

Los temas objeto de estos ensayos son muy varios, pero la mayor parte se pueden agrupar dentro de alguno de estos epígrafes: temas generales (por ejemplo, los titulados “Mutabilité et éternité du Droit”, “Socialité et solitude”, “Sur les droits de l'homme”...), problemas de Derecho internacional (“Grotius et la fondation du Droit international”, “Vers un Droit mondial”, “Problèmes non résolus des organisations internationales”...), cuestiones políticas (“Sur le prétendu caractère po-

itique du Droit", "Dante et l'unité politique universelle", "Suffrage universel et capacité politique"...) y problemas de la unificación europea ("Européisme et cosmopolitisme", "Crise de l'Europe et crise du Droit", "A propos des Etats-Unis d'Europe"...). Sirva esta clasificación de guía y orientación para el lector, ya que no pretende poseer ningún rigor específico.

Del Vecchio es un decidido entusiasta de la unificación jurídica no sólo europea, sino también mundial; y su entusiasmo posee el optimismo alegre de quien espera que tan atractivo programa irá, con la marcha del tiempo, teniendo cumplimiento y logrando vigencia. La unificación mundial sólo le parece un caso más amplio, pero semejante al de la unificación europea, y así puede escribir en cierto momento: "Il est clair que ces observations, si elles sont exactes, valent non seulement pour les Etats-Unis d'Europe, mais aussi pour une organisation juridique de tout le genre humain, organisation future sinon proche." ("A propos des Etats-Unis d'Europe", pág. 241.) El trabajo más inmediato hacia la consecución de una Constitución europea (que será a su vez el primer peldaño hacia una Constitución mundial) está en el perfeccionamiento de las Constituciones nacionales, y esto alude a la necesidad de sustituir el nefasto principio de la arbitrariedad ilimitada de cada Estado por el reconocimiento de una ley superior a ellos que —por estimar fundada sobre la naturaleza humana— Del Vecchio llama "natural" ("Crise de l'Europe et crise du Droit", pág. 231). De las Naciones Unidas y de su labor hace una valoración muy positiva y estudiada, y aunque reconoce en ella defectos de estructura, espera que su corrección aumentará la eficacia de su actividad ("Vers un droit mondial", pág. 290). En fin, Del Vecchio huye de la tentación fácil de trazar proyectos utópicos para atender a los concretos problemas reales y a las posibilidades de acción inmediata con las instituciones ya existentes. Sus páginas traen un mensaje de esperanza y optimismo respecto al porvenir jurídico del hombre.

JOSÉ HIERRO S.-PESCADOR

DERISI (Octavio Nicolás): *Para la constitución de un humanismo auténtico*. Biblioteca de Antropología. Buenos Aires, 1962, 62 págs.

Una aportación más a la ya numerosa bibliografía sobre el humanismo. Y aportación valiosa por la valía de su autor, profundo filósofo que busca en la metafísica el ser y acontecer del hombre.

Porque es indudable que cualquiera que sea la concepción del tan discutido humanismo, lo cierto es que al hombre se refiere y según sea la concepción del hombre así será también el humanismo. Y es verdad también que sin una concepción verdadera y clara del hombre y de sus fines, no se puede edificar humanismo alguno.

Esa es la pretensión del presente libro del doctor-profesor argentino: señalar los errores y preconceptos que impiden una reelaboración del humanismo y al mismo tiempo ofrecer un plan integral de lo que

el hombre es y de lo que debe llegar a ser, según las exigencias de su vida temporal y de su destino trascendente.

En diez pequeños capítulos expone el autor propósito, empezando por señalar la *necesidad de una antropología y teleología humana verdadera*, ya que según sea la antropología y teología humanas de que se parta así será también en el humanismo tanto en el orden ideal como en su realización práctica. Y en épocas de crisis del humanismo, como la nuestra, el mal subsistirá “mientras no se arranquen y substituyan las raíces de una antropología y teleología falsas por otras verdaderas”. Pero el ser y la actividad del hombre culminan en la vida espiritual, y es Dios el último fin y supremo bien del hombre.

Sin embargo, si el hombre, desde lo más profundo de su ser está ordenado a la trascendencia y el camino de su perfección cobra sentido desde esta meta trascendente, el humanismo o acrecentamiento temporal del hombre hacia su plenitud—y la cultura como su realización—, se extiende entre el ser temporal del hombre tal cual es, y el final del hombre tal cual debe llegar a ser por la posesión perfecta del infinito Bien trascendente.

Fácil será, pues, señalar *los caminos de un auténtico humanismo* si éste es el resultado de ese recorrido del hombre hacia la trascendencia. Los caminos son los que llevan a la *belleza*, a la *bondad* y a la *verdad* que son las tres actividades por las que se busca el ser trascendente bajo las tres facetas en las cuales se manifiesta: la técnica y el arte, la moral, y la contemplación filosófico-científica, que se subordinan jerárquicamente entre sí.

Así entendido el humanismo, el autor afirma la *imposibilidad de un humanismo que no sea cristiano*, más aún, católico. De hecho, históricamente—dice—todo humanismo que nutra sus raíces en las puras fuentes del cristianismo y, más concretamente, del catolicismo, pese a ciertos valores (que el autor no niega) que pueda salvar, resulta como solución total contra el hombre mismo (pág. 34).

Queda así subrayado, en el pensamiento del autor, el carácter esencialmente religioso del humanismo y, *a sensu contrario*, el antihumanismo del humanismo antropocéntrico, porque “el humanismo antropocéntrico que se inicia en el Renacimiento y desemboca en el existencialismo ateo actual, aparentemente más humanista, porque quiere desvincular al hombre de todo fin trascendente, que no sea el hombre mismo, termina siendo inhumano y dirigido no sólo contra el fin o el bien trascendente del hombre, sino y, por eso mismo, contra el hombre mismo” (pág. 51).

Tras afirmar la crisis del humanismo, derivada de la negación de la esencia del hombre y de todo bien y valor trascendente a él, termina O. N. Derisi señalando el *fundamento metafísico de un auténtico humanismo*. Si el humanismo consiste, según nos dice el principio del libro, en “un desarrollo del hombre en orden a su perfección humana (pág. 7), únicamente siguiendo el movimiento natural de su vida espiritual hacia la trascendencia, “saliendo de sí en busca de Dios”, el hombre, “peregrino de lo absoluto”, se encuentra consigo mismo y encuentra la segura

senda de su *deber ser*, de su perfeccionamiento en orden a su término. Sólo una concepción *onto* y, en definitiva, *teocéntrica*, que no destruye ningún bien humano, antes por el contrario, lo salva y ordena orgánicamente dentro de la unidad del hombre hacia su meta trascendente, puede fundamentar y constituir un auténtico humanismo.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

DÍEZ ALEGRÍA (J. M.): *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*. Editorial Estela. Barcelona, 1963, 115 págs.

Se recoge en este volumen el texto—en algunos puntos más desarrollado—de tres conferencias pronunciadas por el P. Díez Alegría, en Barcelona, los días 16, 17 y 18 de abril de 1962. El tema es la justicia en la sociedad y el análisis de la correcta actitud del cristianismo ante este problema; la cuestión de la propiedad y la justa distribución de las riquezas y utilización de las mismas según la doctrina social de la Iglesia, se plantea en dependencia con el tema básico de la “relación fundamental de dominio” del hombre sobre las cosas; este es el punto de partida doctrinal.

“La relación fundamental de dominio se confirma constitutivamente, dice el P. Díez Alegría, como una relación comunitaria, solidaria y laboral. Esta es la base inmovible de toda recta doctrina ética o jurídica sobre la propiedad y el uso debido de los bienes”. Se muestra en la obra cómo la doctrina cristiana ha insistido en esas tres características—comunitaria, solidaria y laboral—para la legitimación de la relación fundamental de dominio; “los bienes son para todos los hombres. Los hombres, por su parte, están ligados entre sí por vínculos fundamentales de solidaridad”; y, como escribiera S. Pablo: “si alguno no quiere trabajar, que no coma”.

La justicia de la propiedad dependerá, pues, de que se realicen a través de ella esos postulados que legitimaban la relación fundamental de dominio; por lo tanto, “la propiedad privada será contraria al derecho natural, si hace imposible el cumplimiento de la relación fundamental de dominio en su aspecto comunitario”, concluirá el P. Díez Alegría. “Dios ha hecho los bienes materiales *para* el hombre. Pero los ha hecho *para todos* los hombres sin distinción ni privilegios; (...) Pero Dios ha dado los bienes a los hombres todos, con una doble condición, con un doble deber por parte del hombre: con el deber de la solidaridad y con el deber del trabajo”.

Hasta aquí los supuestos doctrinales de la actitud cristiana ante el problema de la propiedad—considerada como “función social”—resumidos perfecta y claramente en la exposición del P. Díez Alegría en las notas de comunitaria, solidaria y laboral; si estas condiciones no se cumplen, entonces el sistema de propiedad habrá de ser considerado injusto, porque “este es el verdadero principio inmutable, válido para to-

dos los tiempos, al que hay que atender para una recta solución del problema moral y jurídico de la propiedad privada”.

En virtud de ese principio fundamental, el P. Díez Alegría considera la situación presente del mundo y dice: “El hecho es éste: en general, en todos los países del mundo no comunista que no están económicamente desarrollados y en los países que llamamos ahora países “en vías de desarrollo”—(nuestro propio país, dirá más adelante, es típicamente un país “en vías de desarrollo”)—la realidad social es que el ochenta por ciento de la población, aproximadamente y con notables oscilaciones de unos países a otros, vive en un nivel de vida que no es humano, es decir, vive en un nivel de vida muy inferior al nivel mínimo de “vida humana”, calculado por economistas y sociólogos. Este es un problema que afecta al conjunto del mundo no comunista y que, desde luego, nos afecta a nosotros directamente en España”. Ante este hecho de la desigualdad humana en el mundo no comunista, el P. Díez Alegría concluye coherentemente. “Que nuestro sistema concreto de propiedad privada es, considerado en conjunto, contrario al derecho natural, puesto que con él no se consigue en una medida suficiente la realización de la relación fundamental de dominio”; en efecto, un sistema de propiedad que produce esas enormes desigualdades sociales está en contradicción con la necesidad de una relación fundamental de dominio de carácter comunitario, solidario y laboral. “Se trata evidentemente de una cosa grave, de una cosa no demasiado agradable, pero que es evidente como que dos y dos son cuatro”, escribe el P. Díez Alegría.

Vivimos, pues, en un sistema de propiedad radicalmente injusto y contrario al derecho natural: la propiedad no tiene carácter comunitario, ni solidario ni laboral: dicho sistema de propiedad no puede, por tanto, encontrar justificación alguna. Pero, se dirá, hay países occidentales desarrollados donde no parecen existir esas tremendas desigualdades económicas y sociales; el P. Díez Alegría, con una auténtica visión católica—es decir, universal—del problema, contestará acertadamente: “Para otros países más desarrollados económica y socialmente, el problema se plantea siempre, por lo menos a escala internacional. Son países, dice, cuyos suburbios están (en parte) a miles de kilómetros de distancia, en vez de rodear las ciudades, como entre nosotras”.

Ante esa situación injusta “en que el veinte por ciento (más o menos) ha resuelto su vida, en concreto, a costa del restante ochenta por ciento”, el P. Díez Alegría concluirá que “a la luz de lo que llevamos dicho es bastante claro, que el mayor pecado que podemos tener, en la materia que estamos estudiando, es el pecado de *conservatismo*, porque nuestras estructuras son, como tales estructuras, en gran parte, sustancialmente injustas, y nosotros mismos, queramos o no, estamos presos en la red de nuestras estructuras injustas”.

Dos son las actitudes que surgen ante esa estructuración injusta del mundo occidental: la actitud revolucionaria extremista y la actitud conservadora anti-comunista. El P. Díez Alegría describe ambas como “tentaciones” que hay que vencer y superar para encontrar la justa doctrina en un sistema que evite los inconvenientes y errores de éstas, doctri-

na que vincula íntimamente a la posición social católica tal como, por ejemplo, ha sido expuesta por Juan XXIII en la encíclica "Mater et Magistra"; (digamos que las conferencias del P. Díez Alegría, aún pronunciadas antes de la "Pacem in terris", muestran una actitud que corresponde totalmente con esta última encíclica del fallecido Pontífice). Así, pues, veamos lo fundamental de la posición revolucionaria y de la conservadora en la aguda exposición del P. Díez Alegría:

"Naturalmente, escribe, esa masa del ochenta por ciento, que en el mundo llamado libre vive en un nivel de vida notablemente inferior al mínimo auténticamente humano, y que al lado de una minoría que goza de un nivel humano y, en buena parte, de un nivel de lujo, es decir, de un nivel de vida "sobrehumano", que se convierte en "inhumano" por el hecho de estar coexistiendo con el nivel "infrahumano" de la mayoría, esta mayoría desheredada está evidentemente sometida a una continua tentación, que la empuja hacia el extremismo. Empleo esta palabra genérica "extremismo", porque realmente se trata de un fenómeno complejo. Se puede decir que se trata de una tentación "hacia" el comunismo"... El P. Díez Alegría piensa que ésta no es la solución acertada: critica a fondo al comunismo por su ateísmo, su concepción materialista de la historia, y su totalitarismo político; piensa también que es preciso superar la tentación "progresista" (quizás no sea muy acertado el sentido en que se emplea el término en la obra): "hablo de progresismo, dice, en sentido estricto, es decir, del intento absolutamente quimérico de aunar cristianismo y comunismo en una misma actitud vital". Esto por lo que respecta a la posición extremista, progresista o comunista.

"Pero hay otro hecho, continúa el P. Díez Alegría, que es más grave todavía que el anterior, a mi juicio. Y es que el otro veinte por ciento, los del nivel humano y los del nivel "sobrehumano" o "inhumano" del lujo, están sometidos a la tentación del "anti"-comunismo. (...) No me refiero, advierte el autor, a cualquier cosa que no sea comunismo, ni a cualquier cosa que sea radicalmente incompatible con el comunismo, sino a una forma muy particular de oposición *negativa* al comunismo, en que todo el sentido está, de una manera muy concreta, en ese "anti". "La tentación del "anti"-comunismo consiste, en primer lugar, en una actitud vital de temor. Una actitud de temor a los males que una revolución podría producir en nuestras posiciones privilegiadas. Esta ya es una mala raíz", dice el P. Díez Alegría. Como veíamos esta posición es considerada como el mayor pecado en estas cuestiones, en cuanto que lo que pretende es la conservación a cualquier precio de unas estructuras sociales injustas, unas estructuras en las que unas minorías viven a costa del trabajo de la mayoría; a la posición comunista o progresista se la ataca por considerar que la vida propuesta para salir de esa situación no es la correcta.

Así, escribe el P. Díez Alegría: "Creo en conciencia que, frente a esta doble tentación del "anti"-comunismo y del progresismo, o, lo que es más grave aún, del comunismo ateo puro y simple, es un estricto e inexcusable deber de los católicos adoptar y precisar una actitud firme

y justa, libre de compromisos turbios con las tendencias anticristianas de las extremas derechas y de las extremas izquierdas". Y concreta: "Hoy la justicia no se realiza ni en el Este ni en el Oeste. Los del Este desconocen la dignidad de la persona humana y, por consiguiente, no pueden establecer un orden justo. Pero los del Oeste tampoco reconocen la dignidad de la persona, aunque abstractamente la proclamen. Porque desde luego, añade, si nosotros reconociéramos de verdad la dignidad de la persona humana, no podríamos tener montado un sistema en el que, a escala mundial, el veinte por ciento vive a costa del ochenta por ciento". Frente a esas dos actitudes, pues, el P. Díez Alegría mantiene la posición cristiana: "Yo, por ejemplo, que evidentemente—dice—no tengo nada de comunista ni de *progresista*, tampoco soy "anti"-comunista, sino que me esfuerzo sencillamente por ser cristiano".

De acuerdo con esto se expone en la obra con carácter enunciativo el cuadro de los principios fundamentales de lo que podría llamarse doctrina social de la Iglesia, principios que se vinculan a las enseñanzas del Evangelio y de los Santos Padres. En lo fundamental—y con ello enlazamos con el comienzo de esta reseña—tal doctrina en materia de propiedad se corresponde con las exigencias legitimadoras de la relación de dominio o sea su carácter comunitario, solidario y laboral; se admite la propiedad privada pero siempre sirviendo a esos objetivos: en caso contrario será injusta y opuesta al derecho natural; la propiedad privada que no es comunitaria, solidaria y laboral—es decir fundada en el trabajo—no se ajusta a las exigencias que el derecho natural establece para la legitimidad de la relación fundamental de dominio y, por tanto, es injusta. Señala además el P. Díez Alegría cómo las formas de propiedad del moderno sistema capitalista llevan a situaciones de propiedad totalmente deshumanizada y despersonalizada; tal sería el caso de las Sociedades Anónimas. "Esta deshumanización de la Sociedad Anónima, escribe el autor, puede conducir, por ejemplo, a anomalías de este tipo: unas novicias religiosas que hacen de su vida un holocausto sincerísimo al Señor (y que pueden haber llegado hasta las séptimas moradas del castillo interior descrito por Santa Teresa de Jesús), pueden estar a la vez, sustentándose con los réditos de un capital, empleado en acciones de una sociedad que conculque deberes fundamentales de justicia".

Junto al problema de la propiedad, el resto de las líneas directrices para una organización más cristiana de la vida económica vienen examinadas en relación con la encíclica "Mater et Magistra"; "La encíclica "Mater et Magistra", escribe el P. Díez Alegría, nos orienta firmemente hacia una fundamental reforma de las estructuras de la empresa; lo hace sobre todo en una doble línea. En la línea de la redistribución de los bienes de capital procedentes de un proceso de autofinanciación y en la línea de la participación activa de los trabajadores en la gestión de las empresas". Ambos puntos son desarrollados suficientemente en la obra.

Como fundamento de esta doctrina social cristiana se encuentra la idea de la primacía y superior dignidad del hombre, de todos los hombres; así lo dice el P. Díez Alegría: "El comunismo no es una solución. La solución está en una sociedad personalista y solidaria". "Es neces-

rio reivindicar la primacía del hombre sobre la materia y sobre los mecanismos sociales"... Al propio tiempo la afirmación de los valores religiosos y morales; se trata de una oposición clara al totalitarismo de todo tipo: lo importante es el hombre y sus derechos fundamentales; por ello escribe el P. Díez Alegría: "Podemos decir que lo que en realidad es de derecho natural primario es la defensa de las libertades fundamentales de la persona humana frente al totalitarismo".

Tiene especial interés, por tanto, saber qué condiciones exige la doctrina social de la Iglesia para que un régimen político no pueda ser calificado de totalitario. El P. Díez Alegría resume perfectamente la cuestión del siguiente modo: "Según la doctrina social de la Iglesia, dice, es totalitario un sistema político que (fuera de transitorios estados de excepción de duración muy limitada), no admita sincera y efectivamente esta esfera mínima de libertades personales":

A) *Derecho de libre crítica del gobierno y su labor* (excluida eficazmente la calumnia, la injuria y la violación del secreto).

B) *Tutela jurídica de algunos derechos fundamentales*, llamados derechos de libertad, a cargo de un poder judicial totalmente independiente de los demás poderes del Estado. Entre estos derechos fundamentales se ocupa primordialmente el P. Díez Alegría del derecho de asociación y dentro de él del derecho de sindicación; señala cómo "Pío XII en la Encíclica "Sertum laetitiae" vuelve a insistir en la plena libertad de sindicación. Y lo mismo, año y medio más tarde en el Radiomensaje del 1 de junio de 1941. Por último, refiriéndose a una unificación sindical, a la que, por convenio, se había llegado entonces en Italia (no por imposición del Estado), pone de nuevo en guardia gravemente sobre los peligros de una sindicación unitaria". Asimismo Juan XXIII insistirá en la necesidad de que los organismos intermedios "gocen de una efectiva autonomía con respecto a los poderes públicos".

C) *División efectiva de poderes*, siendo lo más esencial la independencia del poder judicial y la imposibilidad de una concentración de poderes que lleve a la arbitrariedad del poder personal.

D) *Control público de la obra de gobierno* por cauces institucionalmente representativos en algún grado suficiente (y, evidentemente, independiente de los poderes que han de ser controlados), aparte el control de la opinión pública.

E) *Posibilidad de sustituir un Gobierno y una Legislación por otros sin necesidad de hacer uso de la fuerza*, sea mediante elecciones de voto popular universal y directo (como parece insinuar Pío XII en un pasaje del Radiomensaje de Navidad de 1956), sea, por lo menos, de un modo eficaz y suficiente, por ejemplo mediante tribunales o senados de control y censura, absolutamente independientes de los poderes que han de ser controlados". Dice el P. Díez Alegría: "Los poderes y las responsabilidades de un Estado moderno son necesariamente tan formidables, que el derecho natural exige reformas representativas en el poder político, formas respaldadas por un sufragio popular libre".

Sin la existencia de estas condiciones la doctrina social de la Iglesia considera que no está suficientemente reconocido el valor y la dignidad

de la persona humana; semejante sistema caería en el transpersonalismo totalitario y, por lo tanto, resultaría incompatible con los principios del cristianismo.

Es realmente importante esta breve obra del P. Díez Alegría aclarando muchos puntos decisivos en el campo de la ciencia y de la filosofía política y manteniendo una sana actitud intelectual totalmente concordante con el auténtico espíritu del cristianismo desde los Santos Padres, y de modo muy particular con las actuales orientaciones de la Iglesia en el sentido de profunda renovación de los Papas Juan XXIII y Pablo VI.

La obra finaliza en el tema religión-política, sus implicaciones mutuas y los límites de las mismas; el P. Díez Alegría formula claramente la correcta intervención de la religión en los asuntos humanos y, por tanto, políticos, en los siguientes términos: "Por eso, en la medida en que la acción temporal de los cristianos se muestra poco eficaz en la realización de las exigencias de justicia y fraternidad que la historia plantea hoy con peculiar agudeza, los intereses sobrenaturales de la acción cristiana se ven gravemente comprometidos. El cristianismo no debe dejarse obsesionar por un único problema. No debe reducir el cristianismo a acción social temporal. Pero menos aún puede desentenderse del hecho formidable, revelado por Cristo, de que su juicio sobre nosotros depende de nuestra actitud social frente a unos hombres desamparados y hambrientos, en los que El mismo está presente (Evangelio de San Mateo, 25, 31-46)".

ELÍAS DÍAZ

D'ORS (Alvaro): *Una introducción al estudio del Derecho*. Ediciones Rialp. Madrid, 1963, 192 págs.

Este pequeño volumen aparece en una selecta colección orientada hacia una actualidad cultural y hacia una profundización de temas interesantes. Sin embargo, habría que discutir si las meditaciones del profesor D'Ors sobre temas jurídicos hubieran debido titularse del modo que aquí se hace: "introducción al estudio del derecho". Por el contrario, hubieran podido mejor titularse "introversión personalísima sobre el derecho". No tanto por lo que de originalidad pudiera haber en algunas de las orientaciones marcadas por el autor, no todas descaminadas si bien casi siempre discutibles, como por lo que de desorientación puede llevar a quien se confíe demasiado en el título y estime que este libro puede constituir un procedimiento para entrar en el conocimiento del derecho a alguien que esté fuera de tal conocimiento. Más bien, es un libro para leer indulgentemente por quien sea un hombre jurídicamente muy formado.

Comentar alguna de las curiosas interpretaciones que el Prof. D'Ors hace del derecho, sería empresa que sólo se podría permitir quien pudiera participar de la genialidad con que el autor ha sentado determinados axiomas, de los cuales se van derivando afirmaciones apenas matizadas y que prescinden de señalar su conexión con la realidad jurídica tal como

puede darse en la realidad. Claro está, que también será necesario pertenecer al standard mental al que el profesor D'Ors otorgue cierta beligerancia. Pues, como dice en algún sitio de este libro, se somete "a la crítica del lector inteligente" y, claro está, uno ignora si un comentarista puede merecer o no consideración de interlocutor válido por parte del profesor D'Ors.

Desde hace tiempo, el profesor D'Ors adopta, con ciertas matizaciones propias, la orientación anglosajona de ver en el derecho sobre todo una obra judicial. Indudablemente esta orientación permite explotar los profundos conocimientos que el autor tiene del derecho romano, tan semejantes en esto al anglosajón, y que precisamente ha tenido en el *Anuario de Filosofía del Derecho* una de sus mejores exposiciones en un estudio que ahora se publica en este volumen. Mas en algún sitio hay que detener las consecuencias de esta orientación. El sentimiento social del *ius* constituye la matriz de donde el juez o el jurisperito obtiene las razones que fundamentan su decisión científica o su sentencia material. Por ello, no habría necesidad de imaginar una última instancia judicante, en forma de apelación ante la Historia, ante un juez del futuro, o ante el juicio de Dios. Hay que ser excesivamente idealista para mantener seriamente tal postura.

Otro punto en que el profesor D'Ors tiene ideas propias que posiblemente no podrían hallar confirmación en la realidad, es el considerar al derecho natural como derecho divino mitigado propio del juicio de los paganos. En otro lugar explica su idea más ampliamente, diciendo que el *ius naturale* es un *ius divinum* moderado merced a la consideración de una excusa por la natural ignorancia, o, lo que es lo mismo, que el *ius naturale* es un *ius divinum* para infieles. Para el cristiano el *ius naturale* supone "una fórmula de exportación" de aquel mismo *ius* que él vive y siente y conoce como verdadero *ius divinum*.

Con toda la gravedad contenida en estas afirmaciones, que implicarían la nulidad de todo el pensamiento jurídico cristiano desde Graciano para acá y desde Graciano para allá, aparte de las salvedades que habría que alegar para salvar también a Graciano de la mácula de infiel vergonzante, lo curioso y que hace casi necesario referirse a este aspecto de la ideología jurídica d'orsiana, es la agresividad que acompaña hacia el pensamiento iusnaturalista. Pues considera necesario que esta exagerada expresión suya de la fundamental religación que el orden social ha de tener con la ordenación creadora divina, religación que en términos propios siempre ha mantenido toda mentalidad iusnaturalista, sea admitida como verdad excluyente: "Esto, si no me equivoco—dice el autor—, no ha sido tenido debidamente en cuenta por los que actualmente se erigen en paladines del jusnaturalismo". Ante tal acusación, los iusnaturalistas—entre los cuales modestamente me incluyo—habremos de remitirnos también al juicio de otros autores futuros.

Otras afirmaciones del profesor D'Ors parecen insistir en hondas injusticias mentales. Cuando dice que "de hecho, la categoría del derecho subjetivo es una creación del racionalismo protestante", uno no sabe si S. Pablo podrá librarse de incurrir en esta acusación, o si es totalmente

errónea la tesis que el autor de este comentario verificaba del origen del subjetivismo jurídico—o sea, que la consideración científicamente primaria para el derecho no era tanto el concepto de ley como el concepto de sujeto jurídico—en algún estudio publicado hace varios años.

Hay aspectos donde también se encuentran posiciones personalísimas. Ideas de la organización social donde el conjunto de padres o, mejor, de cabezas de familia, que componen la comunidad de jefes, tiene un poder difuso sobre todo el grupo social, no sabemos si han de ser aplicadas a las tribus centroafricanas anteriores a la independencia o, tal vez y por algún raro camino, tienen que ver con alguna de las estructuras reales que, desde algún alejado tiempo lindante con el remoto origen de las comunidades etruscas, configuran el inconsciente de nuestra actual vida social civilizadora. Claro es que también da qué pensar aquella otra afirmación acerca de la estima de la racionalización—que generalmente procuramos introducir en nuestras vidas tanto en la conducta hacia dentro como en la conducta social—. “Como siempre—afirma—también aquí la aplicación técnica de la razón a la vida moral acaba por suprimir la esencial condición de existencia moral misma, que es la libertad”. Francamente es difícil entender que la aplicación cuidadosa de la razón en la vida moral termine por erradicar de ella la libertad. Tratar de penetrar en la oscura interioridad y en las profundas raigambres que expresiones semejantes han de contribuir a estudiar, requeriría indudablemente una continuada conversación con el autor de este libro, cuyo magisterio en el ámbito romanista de la ciencia jurídica es relevante. Sin embargo, y ésta es la única crítica que me puedo permitir sin conocer más profundamente la ideología jurídica del profesor D’Ors, este libro, capaz de suscitar innumerables sugerencias constructivas, puede constituir una tentación fatal para los no iniciados.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

DUJOVNE (Leon): *La Filosofía del Derecho de Hegel a Kelsen*. Buenos Aires, 1963, 485 págs.

Los que con Hegel creyeron que la Filosofía había llegado a su fin, había completado el proceso circular dialéctico del maestro, algo así como el *nihil novum post Hegel*, han tenido que presenciar cómo ya sus primeros inmediatos discípulos se dividían en tendencias, “izquierda” y “derecha” hegeliana, que pretendían, respectivamente, ser los auténticos herederos y prolongadores de Hegel en las más dispares interpretaciones. Pero si eso dijeron—y se equivocaron—de la Filosofía, no así de la Filosofía del Derecho que, para muchos, comienza *precisamente* con Hegel, siendo él, como es sabido, uno de los primeros que la llamó por su nombre.

Ciertamente que “hay que contar con Hegel” en Filosofía del Derecho, y aquí, no menos que en Filosofía, también las interpretaciones de

su doctrina ha dado lugar a las más diversas tendencias seguidoras—totalitaria y marxista—y a las más duras críticas también:

El libro que presentamos del docto profesor de la Universidad de Buenos Aires se ocupa, como su nombre indica, de “la filosofía del Derecho de Hegel a Kelsen”, pero no es, como podría parecer, una exposición de teorías sobre el Derecho comenzando por la *Filosofía del Derecho de Hegel* y terminando con la *Teoría pura del Derecho* de Kelsen. El autor, según advierte, pretende enfrentar, en las cuatro concepciones que expone, a sus respectivos representantes.

Hegel, crítico de Kant y de Fichte, expuso una concepción sobre el Derecho y el Estado que, a su vez, fue objetada por Marx. Pero en la crítica de Marx a Hegel se insinúa una tesis acerca del Derecho y del Estado que su autor, en cooperación con Engels, fue elaborando, construyendo la doctrina del materialismo histórico. Las ideas de Marx y Engels sobre el Derecho y el Estado han sido, a su vez, criticadas por dos eminentes filósofos del Derecho. Rudolf Stammler y Hans Kelsen. Queda así expresado el contenido del libro.

En la *Introducción* el autor perfila el concepto de Filosofía del Derecho, sus relaciones con “la Filosofía”, su distinción de la ciencia del Derecho y de la Ética y de la Sociología jurídica y también de la filosofía de la Historia. Pasa el profesor Dujovne a exponer el sistema filosófico de Hegel, porque la filosofía del Derecho hegeliana sólo es comprensible dentro del marco de su sistema filosófico total. Pero como “oportuna introducción” al estudio de la filosofía jurídico-política de Hegel, dedica el autor unas páginas a las filosofías del Derecho de Kant y de Fichte, porque una y otra precedieron a la de Hegel y, además, “el sistema filosófico de Hegel representa el momento culminante del proceso de desarrollo de ese pensamiento filosófico alemán que comenzó con Kant y tuvo en Fichte un exponente de jerarquía notable” (pág. 39).

Cinco capítulos ocupan el sistema filosófico de Hegel y su filosofía del Derecho y del Estado, y en ellos expone el autor sucintamente y con claridad las sucesivas etapas de la obra del maestro alemán, fijándose en la filosofía del espíritu objetivo en la que está ubicada su filosofía jurídico-política.

En tres capítulos se expone la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho y del Estado, y el Derecho y el Estado en la concepción del materialismo histórico, para el que el Derecho y el Estado son productos de determinadas circunstancias en determinados momentos del desarrollo histórico; son instrumentos al servicio de la “clase dominante” hasta que dejen de existir cuando “desaparezca la división de la sociedad en clases”.

Sabido es que esta concepción marxista es objeto de acertadas críticas por Stammler y Kelsen, dirigiéndose la del primero más sobre la concepción marxista de la historia o materialismo histórico, y la de Kelsen, aunque no exclusivamente, va contra la concepción marxista del Derecho y del Estado.

Tres capítulos, uno sobre la filosofía del Derecho de Stammler, otro de la “crítica de Stammler al materialismo histórico”, y un último sobre

“Comentarios a la doctrina de Stammler”, son los que forman la cuarta parte del libro de León Dujovne.

A Kelsen dedica el autor la quinta parte—la última y más extensa de su libro—con diez capítulos sobre “La crítica de Kelsen al marxismo. La teoría del Derecho de Kelsen”. Sobre la crítica de la teoría marxista-comunista del Derecho y del Estado, bien conocida es su obra a este respecto (*Teoría comunista del Derecho y del Estado*, 1957), de la que nos hemos ocupado nosotros con alguna extensión en nuestro trabajo *Falsas concepciones del Derecho y del Estado. A propósito de un libro*, 1958. Y sobre la teoría del Derecho del fundador de la “Escuela de Viena” ahí está su *Teoría pura del Derecho*, que ha alcanzado numerosas ediciones y traducciones, como principal exponente de su doctrina jurídica, si bien el ilustre maestro ha hecho adiciones importantes, y algunas superadoras, de su primera edición de 1934.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ENGISCH (Karl): *Wahrheit und Richtigkeit im juristischen Denken*. Münchener Universitätsreden, 35. München. Max Hüber. 1963. 23 págs.

La acusación de falta de carácter científico que Kirchmann lanzara contra el derecho y contra los juristas en 1849, y antes el “verdad a este lado de los Pirineos, falsedad el otro lado” de Pascal, son hitos aislados de una animosidad contra el derecho que muchas veces tiene razón de ser. Engisch, en esta “Dissertation” universitaria acoge esta crítica desde dentro y la acoge referida no a la problemática del derecho natural, sino al derecho positivo y a la ciencia del derecho en cuanto ciencia dogmática del derecho positivo.

Tal deficiencia achacada pretende resolverse con un afán desesperado de asimilar la jurisprudencia a una ciencia exacta. Esto, como antes notara Radbruch, como últimamente Theodor Wiehweg en su “Topik und Jurisprudenz”, lejos de facilitar la tarea, la complica. En realidad se trata de ver en qué sentido se puede hablar de “verdad” jurídica, y en qué sentido se está ante una “exactitud” jurídica. La verdad “jurídica” no es sino la propuesta al juez de un prototipo, que ha de orientarle en la verificación del caso concreto que ha de juzgar: la verdad jurídica reside en la verdad del caso concreto, en su adecuación al tipo: la “adaequatio intellectus et rei” queda así interpretada.

¿Se trata, por tanto, de un problema “existencial” de decisión judicial, de un problema de razón práctica? En realidad, el jurista ve por una parte el campo de lo verdadero y de lo indudablemente exacto, por otra el campo de lo falso y seguramente errado. Pero su actitud no viene trazada sobre una línea que separe claramente los dos campos. El jurista se encuentra en una senda de dudas y de diversidad de opiniones, que pacientemente debe pulsar y criticar, hasta lograr encontrar el camino recto. El obra en la búsqueda de la decisión estrictamente lógica, metódicamente honrada y digna de crédito, de una manera abierta a la

discusión, a la crítica, a la consideración de las consecuencias que una u otra determinación acarrearán, y una vez expresada la decisión, es consciente de los límites de la misma: su exactitud es sólo relativa, de convencimiento.

He aquí la comparación entre verdad y exactitud. Quien busca la verdad como el cultivador de las ciencias físicas o el historiador, debe eliminar su yo del análisis y neutralizar el resultado. La verdad jurídica es verdad del caso concreto, concordancia de la decisión de juez con los presupuestos del orden positivo de derecho. Pero cuando se pretende la exactitud, no se puede ni se debe, según Engisch, prescindir del yo. Debe comprobar, decantar el alcance de ese yo, limitarlo, confrontarlo, pero no puede prescindir de la personalidad propia a la hora de decidir. La decisión comporta esa exigencia. "En eso estriba la responsabilidad y dignidad, la indigencia y la gloria del jurista".

La posición de Engisch, una vez más, lejos de ser unilateral, es comprensiva: por un lado admite la lógica formal en la búsqueda de lo verdadero, dentro de un orden jurídico positivo; pero, de otra parte, al referirse a la exactitud, su actitud viene abierta a la consideración "última", "trascendente", "filosófica", como se pretenda denominarla, de lo jurídico. Engisch mismo ha expresado bien esa actitud cuando en su "Einführung in das juristische Denken" (3.ª ed. 1964), concluye su discurso señalando el camino que va "de la ley al derecho, de la jurisprudencia a la filosofía del derecho".

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

EY (Henri): *La conscience*. P.U.F., 1963, 439 págs.

Poniendo a punto los resultados de su anterior experiencia en el campo de la psicología clínica, el autor pretende precisar en qué consiste la experiencia del ser consciente, dual en cuanto que vive su actualidad y en cuanto que es persona en un mundo, así como el estudio de qué unidad real se puede constituir en la articulación de ambas modalidades del *ser consciente* que, simultáneamente es un *transformarse consciente*. También se investiga, para terminar, la relación que en el hombre hay entre lo consciente y lo inconsciente.

La conciencia sólo puede ser definida como la compleja estructura que organiza la vida de relación que une al sujeto con los otros sujetos y con su mundo (pág. 3). La conciencia, que tiene su origen en la radical subjetividad de la persona, tiene un estatuto de objetividad: es conciencia de algo. El sistema de la persona, por tanto, se desarrolla como creación de su *propio mundo*, y el Yo resulta ser el actor de su *propio personaje* (pág. 32).

El ser consciente, en general, viene caracterizado por las siguientes notas: 1) implica una organización autónoma; 2) se objetiva y se refleja dentro de un modelo de su mundo (*Weltanschauung*); 3) dispone de sí mismo en el orden de su temporalidad, y es estructurado como una reverberación del Yo sobre su experiencia (págs. 37-39).

La realidad de la conciencia puede presentar aspectos falsificados, constituidos por caracteres patológicos. El ensueño y el sueño, los estados confuso-oníricos, los estados crepusculares de la conciencia, los estados delirantes y alucinados. Hay también caracteres de despersonalización del sujeto, estados maníaco-depresivos, psicosis periódicas, dejación de libertad y de autonomía, caída en la irracionalismo.

La conciencia constituye un campo circunscrito y orientado por su sentido, donde se escenifica la totalidad de experiencias vividas, organizando el presente y la presencia.

En esta estructura ontogénica de la conciencia hay una estructura operacional de la misma, la cual, además de pasar por los diafragmas de su intencionalidad y organización de las representaciones, se someterá a la legalidad real de este mismo campo ontogénico.

La personalidad consiste en la emergencia de una conciencia que llega a trascenderse. Las teorías que explican la personalidad pueden ser agrupadas del modo siguiente: reductoras a elementalidades, genéticas y descriptivas, y ético-humanistas.

La personalidad consiste en una activa construcción y organización estructural del Yo (pág. 336 ss.).

El sujeto consciente y personal emerge en sus relaciones objectales, y dentro de su cuerpo. Sobre el modelo del objeto que ella "asimila", y "haciéndose", la inteligencia discursiva va organizando al sujeto como objeto interior, o sea, haciéndole entrar en el campo de su *pensamiento*. Tal autoconstrucción lógica y objetiva del Yo, que constituye el estado primordial de su ontogénesis, no deja nunca de desarrollarse, como eje de racionalidad, precisamente como historia de la Persona.

El Yo se desarrolla en función del mundo propio en que existe, y al tomar posesión de su cuerpo, de su lenguaje, de su pensamiento y de la conciencia de su mundo, se constituye como Persona (pág. 337).

La unidad y continuidad de la Persona ofrecen un *contenido* y un *poso* de sus vivencias. De ahí que la trayectoria personal se defina axiológicamente en función de los valores decantados en el sujeto y en que, paradójicamente, el sujeto reposa. Tal selección tiene que ver con la facultad de contener de la conciencia (estructura implícita), y de estimar (estructura explícita) lo que efectivamente retendrá.

Por ello, la conciencia es el mecanismo humano de organizar adecuadamente sus criterios de vida (íntima, intersubjetiva y mundana) desde la estructura del Yo desarrollado como Persona.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

FERRER ARELLANO (Joaquín): *Filosofía de las relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)*. Ediciones Rialp. Madrid, 1963, 414 págs.

Se abre el libro con una "Introducción gnoseológica", donde se trata de la clasificación de los saberes jurídicos y de los tipos de conocimiento del Derecho, a saber, el conocimiento filosófico, el conocimiento teológico, el conocimiento científico, la casuístico y el conocimiento pruden-

cial. Sigue la parte primera, dedicada al tratamiento histórico de la teoría (tanto científica como filosófica) de la relación jurídica; en realidad, sólo se dedica una atención preferente a tendencias de pensamiento o autores contemporáneos (la escolástica contemporánea, Cicala, Kelsen, la moderna Teoría General del Derecho—especialmente Nawiaski—, etcétera), y a algunos especialmente significativos aunque sean más antiguos (como Savigny o el Idealismo trascendental); del proceso histórico de este problema de la relación jurídica hasta Savigny se hace un esbozo de conjunto, lo que es suficiente para el propósito del autor.

En la parte segunda se acomete el objeto específico del libro, la elaboración sistemática de una filosofía de la relación jurídica. Tras una introducción dedicada al ser de la persona y la relación de alteridad (en un triple plano fenomenológico, metafísico y psicológico), se estudian en correspondientes capítulos los tres temas que se enuncian en el subtítulo de la obra: la relación en sí, las relaciones sociales y las relaciones jurídicas. En el primero de estos tres capítulos se trata de la relación trascendental, la relación predicamental y las relaciones lógicas. En el segundo, se estudia la dimensión comunitaria de la persona, el ser relativo de la sociedad y las relaciones sociales, tanto verticales (al fin social y a las normas sociales) como horizontales. En el tercero y último, su contenido se distribuye principalmente entre los apartados que se dedican a la relación jurídica natural, la relación jurídica vertical (al fin y a las normas jurídicas) y las relaciones jurídicas horizontales, finalizando con unas páginas dedicadas a la persona jurídica, el deber jurídico y el derecho subjetivo en conexión con la relación. Conviene aclarar que la llamada relación natural es la que existe entre el ordenamiento jurídico y las personas sociales que tienen—según el autor—juridicidad natural innata; las relaciones jurídicas verticales se dan entre la conducta social y el ordenamiento jurídico; las horizontales, entre el todo social y las partes, las partes y el todo y las partes entre sí. El autor concluye que el concepto de Derecho es análogo con analogía de atribución, siendo el analogado principal la cosa justa formando orden jurídico concreto (p. 389), y siendo jurídicas las normas sólo por cuanto causan lo que propiamente es Derecho. De la misma forma, sólo es jurídica en sentido estricto la relación vertical al ordenamiento jurídico, que es así el analogado principal (ya que el concepto filosófico de relación jurídica tiene también analogía de atribución) (pg. 389). De lo dicho pueden deducirse con facilidad los supuestos filosóficos que sustentan toda la investigación; el lector decidirá, en virtud de ellos, el interés que ésta presenta.

JOSÉ HIERRO S.-PESCADOR

E. F. LOWER y M. G. MURPHEY. *Principales tendencias de la Filosofía norteamericana*. Trad.: M. L. Rivera de Tuesta. México, 1963, 160 pp.

El libro es una breve historia de la Filosofía en los Estados Unidos, desde el período colonial hasta nuestros días. Los inicios de la independencia; la ilustración norteamericana; los problemas del siglo XIX;

la Filosofía en el siglo XX y el panorama actual, son otros tantos capítulos en los que los autores caracterizan las distintas tendencias filosóficas en Norteamérica.

En el período colonial, que abarca desde los años en que se establecieron las primeras colonias hasta las guerras con los franceses y con los indios en 1763, el clima intelectual y el papel de la Filosofía estuvo determinado "por la calidad e intereses de los colonizadores", y, sabido es, que éstos no fueron homogéneos y que, por el contrario, las colonias ofrecen un contraste bien marcado. Aparece en estos primeros tiempos una tendencia vinculatoria entre la religión y la ciudadanía política, y en torno a ellas se desarrollan los problemas y las luchas políticas y religiosas y la filosofía que las alienta.

En el *puritanismo colonial* norteamericano destaca la personalidad de Jonathan Edward (1703-1758), cuya influencia se hizo sentir hasta el siglo XX. A su libro *Treatise on Religions Affections* (1746), que era una fuerte y deliberada defensa del revivalismo, siguieron sus trabajos *Freedom of the Will* y *The Nature of True Virtue*, en los que pretende una síntesis de la filosofía de Locke con el platonismo de Cambridge y el énfasis emocional de Shaftesbury, para dar bases firmes al calvinismo.

La Ilustración norteamericana está asociada con la revolución. Los hombres de la Ilustración, Jefferson, Paine y John Witherspoon, no fueron pensadores originales. En su ciencia, natural y social dependían de Newton, Locke, Linneo y los materialistas franceses; en sus ideales y exigencias políticas apelaban especialmente a Montesquieu y Destut de Tracy; en religión se nutrieron del racionalismo de Wollaston y los platonistas de Cambridge así como de los deístas; y en filosofía, después de Locke siguieron el iluminismo escocés y el realismo del sentido común. Como vemos, un eclecticismo no exento, sin embargo, de inspiración y algunas aportaciones propias.

Los dos primeros siglos de la historia de los Estados Unidos presenciaron el firme progreso de la libertad religiosa, intelectual y política, lo que tuvo consecuencias profundas en materia de literatura, ciencia y filosofía. De los tremendos esfuerzos de la revolución surge el verdadero y original trabajo de las primeras figuras independientes: Peirce, James y Royce. Más conocido en la literatura que en la filosofía fue el famoso trascendentalista Ralph Waldo Emerson, quien creía que "el verdadero filósofo y el verdadero poeta son uno sólo; y que una belleza que es verdad y una verdad que es belleza, es la meta de ambos".

En la madurez de la filosofía sitúan los autores el Idealismo. La filosofía de Kant y el idealismo absoluto de Hegel fue importado por un grupo de hombres de San Luis con intenciones sociales y religiosas. William Harris, Creighton, B. P. Bowne y Edgar Erightman, de la Universidad de Boston, con G. Sylvester Morris, que enseñó en la Universidad de Michigan. Los más distinguidos filósofos americanos conocidos en el extranjero son Josiah Royce, Charles Peirce y William James.

En el siglo XX, la historia de la filosofía hasta el final de la segunda guerra mundial, es la historia de la retirada del idealismo ante el ataque

de los realistas, los naturalistas y los pragmatistas. Y si el realismo no era nuevo en los Estados Unidos y había desempeñado un papel decisivo en la filosofía norteamericana durante la primera parte del siglo XIX hasta que cayó vencido por el trascendentalismo de Nueva Inglaterra, el que ahora resurge en el siglo XX fue, sin embargo, mucho más fuerte que el antiguo. Y en el ataque general contra el idealismo, el realismo norteamericano contó con el pragmatismo como aliado, pero en vez de oponerse a lo absoluto de los idealistas, los realistas atacaron el subjetivismo. Algunos de los más distinguidos filósofos del país publicaron en el *Journal of Philosophy* en 1912 "A Program and Firts Platform of Six Realists", y dos años más tarde apareció el libro de ensayos *The New Realism*. Dewey, Woodbridge y nuestro Santayana, aun fieles a otras ideas, forman en esta tendencia. Y en "Los Nuevos Pragmatistas", John Dewey y Lewis (*Logic and Pragmatism*, 1930).

El tono actual del panorama de la filosofía norteamericana, con el que los autores terminan esta breve historia de la filosofía, "puede caracterizarse—dicen—por el énfasis puesto en el análisis filosófico", siendo representativos de esta tendencia obras tan diversas como *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1934) de M. Cohen y E. Nagel, *Structure of Appererance* (1951) de Nehon Goodman, y *Theory of Concept Formation* (1952), de C. F. Hempel. En el campo de la Lógica formal y la fundamentación de las matemáticas, destaca la presencia de Whitehead en la Universidad de Harvard; y en 1936, Church, Langford, Baylis, Quine y Lauger, promovieron la fundación del *Journal of Symbolic Logic* que ha desempeñado un papel decisivo en la fusión e intercambio de ideas en todos los círculos académicos. La perspectiva empirista es más vasta que la de los que se llaman a sí mismos empiristas lógicos o analistas filosóficos. A. Edel (*Naturalism and Ethical Theory*) y Th. Lavine (*Naturalism and the Sociological Analysis of Knowledge*) tratan empíricamente los problemas del valor, sin recurrir a la teoría emotiva o al análisis semántico, tan caro a los positivistas; otros autores importantes son, también, colaboradores de este libro.

Se preguntan los autores para terminar:

¿Hay una filosofía norteamericana? Hay, desde luego, una historia de la filosofía en Norteamérica, pero casi todo el mundo—dicen—está de acuerdo con la negativa formulada por Schneider en su *History of American Philosophy*.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

GIORGIANNI (Virgilio): *L'abuso del diritto nella teoria della norma giuridica*. Milano, 1963, 368 págs.

Consta el libro de una introducción, cinco capítulos de fondo doctrinal y una larga conclusión. Intenta una crítica de la teoría formalística de Kelsen desde un estudio científico-concreto de la figura jurídica de abuso del Derecho. El abuso del Derecho es estudiado primeramente como "dato" de la ciencia jurídica (desde la experiencia legal y jurispruden-

cial italiana y de Derecho comparado), y como tema histórico en la literatura jurídica desde el Derecho Romano a las teorías actuales. Intenta después el autor elaborar una teoría científica de la figura jurídica de abuso del Derecho confrontándola con "datos" afines: acto ilícito, conflictos de derechos y de intereses, acto emulativo, fraude a la ley, desviación de poderes..., y analizando las normas y "formas" jurídicas en que se puede dar el abuso del derecho. Para G. la noción científica del abuso del derecho es relativa a una "forma" cualificativa autónoma y es enteramente extraña a toda consideración de "fin". Se estudian después las incidencias e implicaciones del abuso del derecho en las teorías civilistas de responsabilidad civil y en las teorías filosófico-jurídicas del derecho subjetivo. Concluye el autor resaltando la importancia de la investigación científica sobre el abuso del derecho en relación con las teorías formalísticas de la norma jurídica y de sus resultados en la práctica jurisprudencial. Interesa distinguir entre valores integrantes y constitutivos de la forma cualificativa (Kelsen) en términos de derecho subjetivo y valores-fines de la norma. Podremos así caracterizar tales valores integrantes y constitutivos de la estructura cualificativa de la norma desde un estudio de las relaciones entre forma y contenido del derecho. Es lo que aborda el autor en las últimas páginas. Se ve así cómo la teoría kelseniana peca de abstracta y subjetiva, pues presupone que todo juicio de valor es subjetivo.

V. ABRIL CASTELLÓ

GÓMEZ ROBLEDO (Antonio): *Meditación sobre la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1963, 208 págs.

Publicaciones *Dianoia*, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigidas por un grupo de notables filósofos y filósofos del Derecho, entre los que se cuenta nuestro Recensens Siches, suma este libro que presentamos a los ya prestigiosos aparecido antes de ahora, algunos del propio autor, como *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*.

"Ningún otro problema ha sido tan apasionadamente discutido; por ninguna otra cuestión se ha derramado tanta sangre preciosa o llorado lágrimas tan amargas; sobre ninguna otra han meditado tan profundamente los espíritus más esclarecidos..." Con estas palabras de Kelsen en *What is justice*, da principio el profesor Gómez Robledo a *Meditación sobre la Justicia* y con ellas justifica la necesidad en que nos hallamos de meditar una vez más sobre la justicia, sobre su contenido real, como "la urgencia humana más vital y apremiante". Porque hasta muy recientemente—se lamenta el autor—de todo se hablaba: de paz, de seguridad—de ésta sobre todo—, de la libre determinación de los pueblos, del Derecho internacional inclusive (como si verdaderamente pudiera haber Derecho y seguridad sin justicia), de todo, menos de la justicia misma.

Ciertamente que en 1963 en que escribe el autor, son muchos los libros que se han publicado sobre la justicia y muy notables algunos de ellos, pero a remediar, en parte, aquel silencio que lamenta viene *Medi-*

tación sobre la Justicia. Dedicó la mayor parte de los capítulos del libro al estudio de la Justicia en la historia, empezando por las representaciones religiosas de la justicia como preámbulo a la concepción platónica en la que la justicia, como armonizadora de las demás virtudes, es, en el individuo y en el Estado, verdadero fundamento de la paz. La justicia como "virtud"—en sus distintas clases y, sobre todo, las relaciones de la justicia y la equidad en Aristóteles son acertadamente descritas por el autor en el capítulo II. La idea ecuménica y supraecuménica de la justicia en la filosofía estoica y la vocación jurídica de Roma en la que confluyen felizmente la filosofía y el Derecho, hace que los filósofos y, sobre todo, los jurisconsultos romanos elaboren una doctrina de la justicia que ha llegado hasta nosotros en inmortales definiciones y principios. Fiel Santo Tomás a la tradición greco-romana que considera a la justicia como "virtud", el Aquinatense construye una magnífica teoría de la justicia como "virtud especial" cuyo objeto es el Derecho; de esta tesis fundamental derivarán consecuencias de gran trascendencia jurídico-política en las relaciones de la Ley y la Justicia, del Derecho "justo" o natural y de su derivado necesario el Derecho "legal" o positivo que perpetuará desde entonces la "philosophia perennis" hasta el neoescolasticismo contemporáneo. Un capítulo aparte merece la doctrina de la justicia en Leibniz que no es sino una consecuencia de su filosofía optimista que se eleva a una concepción universal del amor, que la sabiduría ordena a la justicia, porque la justicia—diría en frase sorprendente—es *caritas sapientis*, la caridad del sabio. La justicia en Kant lleva la impronta de su moral del imperativo categórico y de la filosofía del "a priori" de tanta influencia en la doctrina neokantiana de la justicia como función "a priori" de la conciencia en el idealismo alemán, o como "forma determinante" en la teoría del "derecho justo" de Stammler. Un antepenúltimo capítulo considera a la justicia como valor en la axiología de Scheler y Hartmann así como en la axiología jurídica de Radbruch—la justicia como idea regulativa del Derecho—del que destaca sus conocidas tendencias jusnaturalistas en la segunda fase de su pensamiento. No podía faltar un capítulo dedicado a las relaciones de justicia y seguridad y sus supuestas antinomias que el autor resuelve con la más sana doctrina, en una conjunción armónica de ambas, porque la seguridad es fruto de la justicia.

En el capítulo final, *Epifanía de la Justicia*, el autor afirma que todas las "metamorfosis de la idea de la justicia" y las grandes polémicas doctrinales a que han dado lugar, han redundado, en definitiva, en un enriquecimiento de la idea misma. Y si la epifanía de la justicia se corresponde, conceptual y temporalmente, con la epifanía de la personalidad humana, "nos sentiríamos tentados a decir que apenas hoy, en estos años y en estos días, está alcanzando su entero despliegue" (página 186).

EMILIO SERRANO VILLAFANE

GURVITCH (Georges): *Dialectique et Sociologie*. París, 1962, 242 págs.

La dialéctica ha sido una gran palanca metodológica que, apoyada en los puntos más diversos—y hasta en la nada en Hegel—ha servido para construir grandes sistemas filosóficos desde Platón a nuestros días. Pero quienes han superado la dialéctica, o han olvidado que ésta es un camino y no un punto de llegada, han sufrido las consecuencias de confundir el método con el objeto y el fin, objetivando los problemas metodológicos. El libro que presentamos del ilustre profesor G. Gurvitch, es un estudio de la evolución de la dialéctica desde Platón a Marx y Sartre, para terminar exponiendo el papel que debe asignarse a la dialéctica en la elaboración de las ciencias sociales de hoy. En la *Introducción*, el autor trata brevemente de precisar dónde reside el verdadero problema de la dialéctica, “muy a menudo encubierta por lugares comunes” y la banalidad de ciertos pretendidos “dialécticos”. Todas las ciencias—dice—y también todas las ciencias humanas—y la sociología más que ninguna—tienen necesidad de la aplicación del método dialéctico. Es más, el objeto de la sociología—los fenómenos sociales totales estudiados en sus aspectos y movimientos—serían inabordables científicamente si se repudia la dialéctica. Por eso en otro lugar (*Traité de Sociologie*, 1958), el autor, profesor de Sociología de la Sorbona, define la sociología como “una ciencia que estudia los fenómenos sociales totales en el conjunto de sus aspectos y de sus movimientos, captándoles en los tipos dialectizados microsociales, agrupados y englobados, en trance de hacerse y des-hacerse” (I. pág. 27).

La primera parte del libro es una composición histórica—“aussi objective que possible”—de los avatares de la dialéctica, en cuya exposición el autor trata de poner de relieve lo típico, lo esencial de la dialéctica desde Platón a Marx, dedicando un Apéndice—pp. 157-176—a Jean Paul Sartre. A través de esa larga exposición, que ocupa la mayor parte del libro—p. 29-177—el autor, no obstante su objetivismo declarado, se opone vigorosamente a todos los dogmatismos porque entiende que la vocación de la dialéctica consiste, precisamente, en hacer imposible todo dogmatismo. El autor se detiene particularmente sobre los dialécticos que, de Fichte a Proudhon, Marx y Sartre, han sabido descubrir que el “hogar esencial” de la dialéctica se encuentra en la realidad social, en la realidad histórica.

Por eso, en la segunda y última parte del libro examina la dialéctica entre la sociología y las demás ciencias sociales, la dialéctica entre sociología e historia, considerando la *realidad histórica* como un sector privilegiado de la realidad social: “La realite historique n'est done que la part prométhéenne de la realité sociale” (pág. 224), y por último la dialéctica entre sociología y ciencias sociales particulares. Trata de mostrar que en sociología, una “investigación empírica” verdadera precisa la dialéctica, ya para encontrar los hechos sociales ocultos que puedan servir de referencia a la sociología, ya para preparar la vía a su explicación.

El propósito de la segunda parte del libro, en la que el autor expone su pensamiento es, lo dice él mismo, el de contribuir a la articulación entre sociología general e investigación científica y esta unión no puede ser efectiva sino fundándose en la dialéctica, "más precisamente, en la dialéctica empírico-realista". Quedaría así facilitada la colaboración entre todas las ramas de la "ciencia del hombre", presididas por la sociología y la ciencia de la historia. Y nosotros querríamos leer—termina el autor—en la fachada de la *Maison des Sciences de l'Homme* esta divisa: "*Nul n'entre ici, s'il n'est dialecticien*" (pág. 9).

EMILIO SERRANO VILLAFANE

HARTUNG (Henri): *Unité de l'Homme*. Collection Sciences et Techniques Humaines, 3. París, 1963, 219 págs.

Que el tema del hombre es el tema por antonomasia de la Filosofía y de la Historia, es afirmación que constituye un lugar común entre los autores. Desde que Sócrates descubriera la realidad del hombre y Protagoras le convirtiera en la "medida de todas las cosas", hasta el personalismo y el humanismo de nuestros días, el hombre, en un sentido u otro, ocupa el lugar preferente en las especulaciones filosóficas de todos los tiempos. Pero no deja de ser extraño que los autores que se preocupan de este repetido tema crean encontrar al menos algún método nuevo en su tratamiento.

El hombre moderno que vive empujado por la técnica, aprovechándose de ella y dominándola, no se pregunta—dice el autor—si está "por" o "contra" la técnica. Ni se pregunta si debe o no beneficiarse de sus aplicaciones utilitarias. El usa y abusa de la técnica. Y el peligro no reside en la extensión del progreso, sino más bien "en la opacidad espiritual que de ello resulta"; en el precio pagado por el hombre del siglo XX a cambio de este nuevo bienestar. Ante él, ¿debe el hombre conservar o aumentar estas ventajas y sacrificar su vida espiritual? Si el problema se presentase en esta síntesis o dilema en que lo hace el autor, no cabe duda que optar por lo primero sería una "degradación", una amputación de lo principal, "una confusión entre el fin y el medio". Las inquietudes modernas para unos consisten en saber si los adelantos de la civilización actual son tales. Millones de hombres se hacen con angustia la misma pregunta. Y "la amenaza atómica, cuya realidad forma parte integrante de la civilización, les da una respuesta elocuente". Interrogantes, angustiosos se presentan los científicos y los técnicos, los médicos y los biólogos, los sabios y los hombres de negocios.

El punto de vista del autor a lo largo de este libro, es el de un hombre profundamente persuadido de que nos encontramos ante una crisis del espíritu; que por triunfar de un modo rotundo de la materia, nuestros contemporáneos han tenido que renunciar a la vocación esencial del hombre de conocerse a sí mismo y de realizarse, y a traicionar el pensamiento en beneficio de la acción. El hombre moderno rompe

cada día con la única cosa necesaria, la realidad de su vida espiritual, comprometiendo así gravemente la armonía de todo su ser.

El propósito de H. Hartung—y a esto responde el título del libro— es mostrar que no hay condición humana verdadera sin unidad, es decir, sin una constitución cotidiana del hombre por el hombre. “Trabajo difícil, hecho de lucidez y de coraje, de fuerza y de humildad” si no queremos descuidar ningún elemento, a fin de no ir a parar a este personaje “truncado” que nos ofrece cada día el mundo moderno. Pero he aquí—insiste el autor—que el camino que conduce a la dicha interior y a la paz del alma parece inútil a nuestros contemporáneos, atentos únicamente a los triunfos de la técnica o a las promesas de tal o cual ideología. Porque la civilización técnica “compromete” más que “protege” la persona humana y es la que procura al hombre numerosos motivos de disociación, siendo así que el hombre “es unidad”. Y quien dice unidad dice unión, asociación de partes diversas que no forman sino una única totalidad. Es la armonía platónica mantenida en el hombre por la virtud. Unidad de los tres aspectos del hombre: aspecto corporal, —sobrestimado por el mundo moderno—, el aspecto psíquico —que no ha de confundirse con lo corporal o lo espiritual—, y el aspecto espiritual que es el lazo que le une a lo que le trasciende. Y si el hombre es unidad constituida por estos tres elementos, es por la integración de todos ellos como deberá obrar para alcanzar la armonía interior. Esta es “la dialéctica del ser”, que necesita de una jerarquía de valores que el hombre debe realizar como medios para el fin de la persona humana.

Examina seguidamente el autor las necesidades del cuerpo, las exigencias de lo psíquico y las aspiraciones del espíritu. Importa que el hombre, apartándose un momento del mundo que le rodea, entable un diálogo consigo mismo, se interrogue sobre sus necesidades, sus exigencias y sus aspiraciones, les fije un límite y les asigne un dominio. Entonces podrá emprender la acción cotidiana sin temor a la disolución que le acecha, y sin renunciar a la unidad de su ser.

Pero la unidad de la persona no es el resultado de un equilibrio perfecto entre los diversos valores que ponen en marcha el comportamiento humano. Hay un sistema de prioridad y de preferencia que permite distinguir tipos de hombres diferentes según el valor preeminente. La noción de jerarquía se encuentra ligada a la de valor, esta última determina, a su vez, una verdadera tipología existencial según el hombre prefiera un valor más que otro. El autor desarrolla en la tercera parte del libro la clasificación y distinción de tres grandes órdenes. A las necesidades corresponde el valor económico; a las exigencias corresponde el valor social; y a las aspiraciones corresponde el valor espiritual. Lo económico, lo social y lo espiritual forman el contenido de otros tantos capítulos—los últimos—de la obra de Henri Hartung, presidente, fundador del Instituto de Ciencias y Técnicas Humanas y Director de la colección que publica el libro.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

HERBERICHS (Gérard): *Théorie de la paix selon Pie XII*. París, 1964, 248 págs.

El problema de la paz es tema de todos los tiempos. La aspiración a la paz es la suprema dentro de las humanas acaso porque nunca los hombres, desde Caín y Abel, la han disfrutado plenamente. En una u otra forma el problema de la paz entre los hombres, al menos como *desideratum*, ha estado presente en los principales sistemas filosóficos del mundo civilizado. La paz como resultado de la convivencia social, o como obra de la justicia o fin del Derecho. La Filosofía jurídica y política, el Derecho y la Sociología, han comprendido de una forma o de otra en su sistemática esta acuciante aspiración de la humanidad. Pero ninguna otra doctrina como la católica puede con razón decir que ha hecho del tema de la paz el centro cardinal de sus enseñanzas. Porque la paz es la resultante del amor, y el amor y la caridad cristianas son el Gran Mandamiento divino. No habrá paz en el mundo mientras el "amaos los unos a los otros" no sea una realidad, al menos, en lo que las cosas humanas pueden hacer realidad los divinos preceptos o consejos.

Por eso la Iglesia en todos los tiempos se ha esforzado en la predicación, recomendación y presentación urgente de la paz como medio el mejor para la santificación de las almas. La paz del individuo, de la familia, de la casa, de la ciudad y de la humanidad conducen, en el itinerario ascendente agustiniano, a la "tranquilidad del orden", que en eso consiste la paz.

Pero si la voz autorizada de la Iglesia, por medio de sus más augustos representantes, se ha dejado oír durante veinte siglos proclamando la doctrina de la paz que legara a la Iglesia su Divino Fundador, algunas de estas voces, por las circunstancias en que se han pronunciado, han dejado resonancias cuyos ecos perdurarán en todos los tiempos. Así ha ocurrido con S. S. el Papa Benedicto XV, "el Papa de la paz", con motivo de la primera guerra mundial, y del gran Pontífice Pío XII que, celoso "Pastor Angélico", llamó en los tonos más trágicos y con acentos patéticos a la paz de la que había hecho lema de su pontificado como obra de la justicia, con motivo de la última guerra. Primero, intentando por todos los medios evitarla; una vez declarada, llamando angustiosamente a la buena voluntad de los gobernantes para ponerla fin; y después de terminada, para que presidiera la concordia entre vencedores y vencidos.

En sus memorables Mensajes, desde el primero, al día siguiente de su coronación, hasta el fin de su vida y largo pontificado, Pío XII se siente consciente de una misión pacificadora. Así lo dice expresamente en su primer Mensaje al mundo en 3 de marzo de 1939 y así lo afirma muchos años después en el Mensaje de Navidad de 1954, que su quebrantada salud no le permitió pronunciar. Si una misión pacificadora es inherente al cargo mismo de los Papas, Pío XII ha podido muy bien reivindicar una "misión particular" de paz con una diferencia

“cuantitativa”, por así decir, que salta a la vista si se leen sus innumerables discursos y radiomensajes. Si para sus predecesores, la paz era un problema importante entre los demás, para Pío XII es *el* problema del siglo. Es la idea principal que domina su pensamiento y a la que dirigió notables enseñanzas.

Es posible—dice el autor—que ciertos elementos subjetivos—su temperamento, su carrera anterior como profesor de Derecho, y después como diplomático y secretario de Estado, le hayan podido predisponer a interesarse por excelencia en el problema de la paz”. Y nada digamos de las circunstancias de todo su pontificado. De 1939 a 1958 discurre uno de los períodos de la historia más dominados por la guerra: su inminente estallido ante el que Pío XII decía constantemente a los gobernantes que “aun estaban a tiempo” de evitarla; y hasta su final en 1945, fueron incesantes las llamadas del Papa a la paz. Terminada la guerra no por eso desaparecieron los temores y peligros de otra mayor en la que las nuevas armas nucleares auguraban consecuencias dantescas. Esas amenazantes circunstancias entristecen visiblemente los últimos años de su pontificado y hace que siga en el primer plano de su pensamiento y de su bondadosa y enérgica palabra el tema de la paz y el convencimiento de su “particular misión” pacificadora: “...siempre hemos servido y serviremos siempre, por mucho tiempo que Nos quede de vida, la causa de la paz”. Esto dice Pío XII en 7 de septiembre de 1947 a los Hombres de Acción Católica Italiana, y en 18 de mayo de 1952 en una alocución al personal del Ministerio italiano de la Defensa nacional puede asegurarles: “Nos, nada hemos omitido para defender la paz, para advertir a los jefes y pueblos de los peligros de la guerra, para proponer reglas aptas para evitar nuevos conflictos. Con toda sinceridad Nos podemos preguntar: *Quid est quod ultra debui-
mos facere et non facimus?*”. Nadie en el mundo podría con verdad decir otro tanto y no pueden ser más elocuentes estas palabras para expresar lo que el autor en el primer capítulo de este libro llama la “misión particulier” de Pío XII. Misión pacificadora.

Expone en el segundo capítulo los distintos dominios en que puede manifestarse la paz (paz del alma, familiar, social, internacional) y cómo ésta en todas sus expresiones es, en último análisis, un problema moral. En las numerosas alusiones de Pío XII a la paz, encuentra el autor tres concepciones que corresponden a tres doctrinas políticas diferentes: la noción de la paz con simple ausencia de guerra; como ausencia de guerra institucionalizada, a asegurar por la organización apropiada de la sociedad internacional (fórmula por la que el Papa tenía predilección particular); y “la verdadera paz”, la cual supone no solamente un acto jurídico y organizador, sino también un acto moral. El método inherente a esta última noción puede caracterizarse de una parte por una organización jurídica y política del mundo, y por otra por una educación moral de los hombres. Por eso, en el Mensaje de Navidad de 1943, afirma Pío XII que “la verdadera paz no es el resultado, por así decir matemático, de una proporción de fuerzas, sino, en su última y más profunda significación, una acción moral y jurídica”. Por-

que, en definitiva, “el nudo del problema de la paz—dice el Mensaje de Navidad de 1951—es de orden espiritual... es deficiencia o defecto espiritual... Es preciso que cada uno se persuada de que el peligro de guerra tiene al principio un carácter espiritual”.

Así, va recogiendo el autor numerosos pasajes, que no hemos de repetir aquí, en los que se demuestra que para Pío XII la “verdadera paz”, no es ni una simple situación de hecho, creada por el favor de las circunstancias exteriores, ni el producto de una organización puramente racional, sino que es “la creación continua del genio organizador de aquellos a quienes los ángeles se dirigían en la noche de Navidad: los hombres de buena voluntad”.

La paz así entendida se caracteriza por la confianza, “la fidelidad a la palabra dada, el respeto a la función vital y moral de la regla *“pacta sunt servanda”* en las relaciones jurídicas entre los Estados. Una paz conforme a la dignidad del hombre y a la conciencia cristiana. Esta paz no puede ser impuesta por la fuerza, sino que “debe ser el fruto de una justicia y de una equidad entre todos”: *Opus Iustitiae, Pax*. Este fue el lema de este gran defensor de la doctrina de paz, de esa figura ingente del siglo XX que se llamó S. S. Pío XII.

EMILIO SERRANO VILLAFañE

VON HIPPEL (Fritz): *Rechtstheorie und Rechtsdogmatik. Studien zur Rechtsmethode und zur Rechtserkenntnis*. Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1964, 445 págs.

Se contiene en esta obra una serie de estudios publicados entre 1930 y 1962, período de la actividad científica de Fritz von Hippel, que no hay que confundir con su homónimo Ernst von Hippel. Fritz von Hippel pertenece asimismo a una familia de profesores de derecho: su padre Robert, que fue profesor de Derecho Penal en Göttingen. En este largo lapso de tiempo una fragmentación se evidencia. Los escritos anteriores a la caída del III Reich se orientan en una dirección prevalentemente metodológica, de ciencia del derecho; precisamente esa dirección es la que ha hecho a Fritz von Hippel más personal. En este sentido incluso la obra más capital de los últimos años en la ciencia jurídica germana, la *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (1960), de Karl Larenz, reconoce las sugerencias debidas en ciertos puntos a las afirmaciones de von Hippel. La segunda dirección, la emprendida a partir de ese momento histórico decisivo en la historia germana, viene representada por trabajos referidos más bien al contenido del derecho y, aunque en un plano más bien ideológico, aborda temas de filosofía del derecho propiamente dicha.

En *Sobre la legalidad de la sistemática jurídica*, uno de los estudios empleados por Larenz, von Hippel manifiesta que la relación de la ley con la realidad natural fuerza al legislador a la elección de un sistema positivo. El derecho privado es así elección de una determinada

forma de organización social, cuya estructuración implica dos problemas conjuntos: el del negocio jurídico y el de la facilitación del tráfico de bienes. Ante ese fondo, cultural y racional, analiza los diversos intentos de sistemática jurídica emprendidos en la Ilustración y en el siglo XIX en Alemania. El estudio del plan de la obra jurídica de Gustav Hugo constituye el objeto de un estudio particularizado.

Un estudio de 1938, *Forma jurídica y formalismo jurídico*, evidencia, refiriéndose en todo caso a una sentencia determinada, es decir, basándose en derecho concreto, una claridad conceptual al distinguir entre la virtualidad propia e ineludible de la forma jurídica, que no debe ser dejada en un segundo plano por problemas de contenido de la misma, y la conceptuación de la forma como única realidad jurídica: el paso al formalismo jurídico. Tras un trabajo dedicado a la evolución del derecho agrario en Alemania, *Richtlinie und Kasuistik im Aufbau von Rechtsordnungen* (1941), es quizá el punto central de esta obra. Efectivamente estas páginas (149-193), constituyen un "capítulo del moderno arte de legislar". Las orientaciones del mismo proceden, por un lado, de la casuística, por otro, de la consideración de problemáticas y soluciones paralelas en otras latitudes. Pero además el tema de las lagunas jurídicas observadas, y la corrección y modificación a las que permanentemente está abocado el derecho, constituirán otros tantos puntos de referencia para la tarea legislativa. De aquí proceden orientaciones tanto de contenido positivo como negativo, que en todo caso han de venir decantadas por la casuística.

Tres amplios trabajos pueden incluirse en la segunda época del pensamiento de von Hippel, según esta obra, tal como aquí se ha distinguido. El titulado *Condiciones previas para el restablecimiento actual del pensamiento jurídico* (1947), manifiesta toda la carga intelectual de la época en que viene formulado: la quiebra de un legalismo puesto al servicio de una ideología, lleva a von Hippel a la propuesta de una "unidad de vida" (*Lebenseinheit*), precisamente aquella que coherente pensamiento y acción evitando una "ciencia del derecho sin derecho". Todo ello puede reducirse a una simple postura ética. No es ese el fin de la propuesta. Se trata de observar el proceso de creación y modificación de los dogmas jurídicos, decantándolos en todo caso con la realidad. Hipótesis real frente a hipótesis real, pero nunca dogma contra dogma. De hecho una dogmática política acarrea consecuentemente un "nihilismo jurídico".

Un año más tarde, en *Sobre la relación entre jurisprudencia y cristianismo*, Fritz von Hippel se aventura en los problemas de contenido. Inmerso en la dialéctica protestante en torno al tema, la consideración del "estado de pecado" va a llevar a la conclusión de la falacia de todo pretendido dogmatismo de la justicia, carente entre hombres de un sentido absoluto, siendo en todo caso relativa, pormenorizada. Pero, en la otra vertiente del tema, la apreciación de la "dignidad humana" constituye la base positiva del tema, la apreciación de la "dignidad humana" constituye la base positiva de una consideración del derecho vinculada a esta realidad. La parte de *Estudios* concluye con su tra-

bajo *Recht und Unrecht*, incluido en el homenaje de E. Wolf. *Existenz und Ordnung*, y del que ya hicimos referencia en la reseña del mismo publicada en el tomo X de este *Anuario de Filosofía del Derecho*.

El último tercio del libro viene consagrado a amplias reseñas bibliográficas del autor. Son de particular interés las dedicadas a Alfred Manigkr, sobre "fuentes del derecho"; a Josef Esser, sobre la ficción jurídica, al derecho procesal de James Goldschmidt, a la cuarta edición de la *Rechtsphilosophie*, de Radbruch, preparada por Wolf. Esta última, representativa de una mentalidad de científicos del derecho, es muy ilustrativa.

Este libro de Fritz von Hippel constituye, pues, como un capítulo de la ciencia jurídica germana de los últimos lustros.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES

HUERTAS JOURDA (José): *The existentialism of Miguel de Unamuno*. University of Florida Press. Florida, 1963, 70 págs.

Es muy abundante ya la literatura sobre Unamuno, enjuiciado en todos sus aspectos. Unamuno, filósofo, filólogo, poeta, dramaturgo y hasta político, siendo él tan poco político, ha sido tema de numerosas y apasionadas publicaciones. La figura, tan discutida, de don Miguel (así le llamábamos en Salamanca), ha dado lugar en España, en estos últimos años, a discusiones, no siempre exentas de apasionamiento y parcialidad, sobre su figura y, sobre todo, sobre su doctrina. En este año del centenario estamos seguros que se incrementarán considerablemente las presentaciones del maestro que, por ser él plurifacético, será objeto de los más diversos y, como siempre, dispares tratamientos.

Acaso queriendo adelantarse a las conmemoraciones centenarias, el autor ha pensado con este libro, que presentamos, hacer una aportación a la difusión del pensamiento del rector salmantino. Se trata de una Tesis, presentada en la Universidad de Nueva York, para obtención del grado de maestro en Filosofía, que el autor divide en cinco capítulos.

Nos parecen los más interesantes los dos últimos capítulos, que dan nombre al libro, y que el autor epigrafió: "*Quixotic*" *Existentialism*. *Part 1: Weltanschauung*; y "*Quixotic*" *Existentialism*. *Part 2: Agnostic Ethics*, en los que ha sabido resoger, espigando en la mayor parte de las obras del maestro, el pensamiento existencialista de Unamuno. El "suyo", diríamos nosotros y lo subrayaríamos. Porque si es indudable la influencia del fundador del moderno existencialismo, Kierkegaard, en el existencialismo de Unamuno, quienes conocimos y tratamos con alguna asiduidad a don Miguel, nos resistimos mucho a encuadrarle en ninguna dirección que no sea la "suya", acaso más que por su originalidad por su indomable independencia. El pensamiento todo y en todos los órdenes (en otra ocasión nos ocuparemos de su ori-

ginalidad y eterna contradicción) de Unamuno, es tan arraigada y profundamente suya que difícilmente admite adjetivaciones. Unamuno es él.

Ya advierte el autor en la *Introduction* estas particularidades y sus consiguientes dificultades, referidas al lenguaje y las "peculiaridades" de su método de exposición, así como las celebradas "contradictions" de Unamuno y sus "gratuitous affirmations". Se ve precisado el autor—ante esta falta de coherencia—a recoger fragmentos, a veces frases sueltas, para cuya buena interpretación habría que considerar el contexto.

Unamuno—afirma el A.—hace del individuo, del hombre concreto de "carne y hueso", el centro de su filosofía, *the focal point of philosophy*. Cada filosofía—había dicho, en efecto, Unamuno—"es el producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que guía a otros hombres, también de carne y hueso, semejantes a él". Su filosofía es resultado de lo individual: es—dice el autor—"a rationalisation". Para Unamuno "el problema vital concreto" es su más íntima experiencia individual. La suya, como siempre. Desde ella ha de contestar el filósofo según su concepción del mundo y de la vida; desde la suya, desde la propia conciencia pretende Unamuno presentar respuesta a las cuestiones de la vida, y de la muerte, según su "*Quixotic Weltanschauung*". Este es el punto crucial del problema de Unamuno.

Esta prioridad de la intención sobre y más allá del hacer efectivo constituye la cuestión considerada por Unamuno como el "argumento de Aquiles" frente a su "*agonistic ethics*" o ética de lucha.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

INVREA (David): *Il soggetto esistente*. Taylor. Torino, 1960, 291 págs.

La apreciación y la investigación del hombre en cuanto sujeto es uno de los caracteres permanentes del pensamiento filosófico de todos los tiempos, pero que en la doctrina existencialista ha sido objeto preferente de atención. En este libro el autor considera al hombre en su condición y posición fundamental de sujeto, o sea de ser existente en el mundo. Mas el hombre es precisamente sujeto por referirse a su mundo, contraponiéndose conscientemente a él y afirmando sin embargo a través de su conducta su propia razón de ser.

La existencia del sujeto resulta así de algún modo acondicionada por el mundo, pero este condicionamiento se efectúa inseparablemente del ser propio del hombre, siendo para éste orientación y determinación eventual para su interna expansión.

Reflejándose en el mundo y reflejando al mundo dentro de sí y en su conducta propia, el hombre tiende a armonizar la existencia propia con la razón de las cosas, confiriendo al mundo una significación conforme a la proyección que originariamente se ha fraguado el sujeto.

La existencia humana se categoriza desde una serie de posibilidades. Pero tales recursos de posibilidad se configuran, no como plenitud, sino como defectividad del ser-posición deficiente del sujeto humano.

Esta defectividad se manifiesta de varios modos que el autor señala agudamente—dentro del círculo de ideas familiares del existencialismo positivo influido por el pensamiento de Abbagnano.

Una limitación es la muerte individual. Otra es la necesidad de tener que tomar opciones que entrañan cierto dramatismo por implicar renunciaciones dolorosas. Otra es la implicación que la situación del sujeto tiene en las situaciones de otros sujetos.

El carácter irreversible del tiempo, la fijación del pasado, son dos elementos fundamentales de la unificación existencial de la experiencia del sujeto, que señalan el marco de la certeza y de la objetividad existencial. La existencia se da en un proceso histórico, cuya decantación permanente es la persona. La persona, en su realidad actual, es siempre el presente existencial, y precisamente por ello tiene trascendencia en el tiempo.

En virtud de esta realidad resistente a los cambios y al tiempo, la personalidad permite al sujeto, por su presencia en el mundo y por su comunicación en el mismo, abrirse a otros sujetos, fraguando su propio destino en íntima conexión con los destinos de los demás.

Esta comunicación personal del sujeto, no solamente disminuye su ser, o su peculiar individuación, sino que lo enriquece y desarrolla.

El autor llega a afirmar que solamente se conoce de veras el sujeto a sí mismo, cuando conoce a sus semejantes, e inversamente, que éstos solamente llegan a adquirir para el sujeto que los contempla carácter de sujetos semejantes a aquél, cuando tal sujeto consigue penetrarse dentro de sí descubriendo y revelando a sí mismo su propia realidad.

Evidentemente en esta dirección se desarrolla una importante modalidad de pensamiento personalista, cuyas bases podría ascender hasta el agustinismo tradicional en la filosofía perenne, y prolongarse hasta las más recientes adquisiciones de la filosofía personalista contemporánea.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

KALINOWSKI (Georges): *Introduction à la logique juridique, Elements de Sémiotique juridique, Logique des normes et Logique Juridique*. Préface de Ch. Perelman. París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965, págs. vi-188.

La Introduction à la logique juridique de Georges Kalisnowski, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Católica de Lublín (Polonia), e investigador del C. N. R. S. de Francia, pone a disposición de los juristas unas páginas que, como señala Perelman en su Prefacio, les permitirán advertir el específico carácter de la lógica contemporánea.

nea evitando los constantes malentendidos que les separan de los lógicos. El autor contaba con excelentes posibilidades para realizar esta tarea: educado en la tradición de uno de los grupos a los que se debe la perfección actual de la lógica, la Escuela de Varsovia, y dotado él mismo de la sensibilidad habitual en las Facultades polacas—que desde 1947 incluyen en sus programas un curso de lógica para juristas—para los problemas de la teoría del derecho, ya en 1951 hacía público un trabajo que, con los realizados independientemente en las mismas fechas por otros investigadores, señalaba el principio de una nueva rama de los modalidades lógicas: la *lógica deóntica*. Su objeto de estudio, las proposiciones normativas—no pertenecientes a la apófansis del lenguaje y excluidas hasta entonces del análisis formal—atrae igualmente la atención de lógicos y de juristas; ello explica el enorme desarrollo en los últimos años de este capítulo de la lógica, desarrollo al que no es ajeno el autor que comentamos.

La *Introduction à la logique juridique*, sin embargo, no es propiamente un trabajo de investigación, sino más bien, por una parte, examen y balance del trabajo realizado en la aplicación de la lógica a la teoría del derecho y, por otra, presentación de este trabajo al lector jurista. El libro consta de cuatro partes perfectamente delimitadas: a) una introducción a las nociones lógicas fundamentales b) unos elementos de la llamada semiótica jurídica, es decir, la aplicación de los métodos con que se construye el lenguaje artificial—algoritmo—de la lógica al estudio de un sector tecnificado del lenguaje natural (generalmente el lenguaje de alguna ciencia), en este caso dos lenguajes que difieren claramente el *legal* y el *de los juristas*; c) un estudio de las principales aportaciones en materia de lógica deóntica que, como es obvio, constituyen la base indispensable para el análisis del lenguaje legal; d) un estudio de lo que se ha llamado tradicionalmente “lógica jurídica”, esto es, de los razonamientos utilizados en la interpretación y aplicación del derecho.

Es difícil acotar brevemente el material aportado. Las nociones lógicas fundamentales se introducen de manera que resulta fácil al lector hacerse cargo de ellas, sobre todo al verse obligado a utilizarlas en los capítulos sucesivos. La semiótica jurídica constituye, seguramente, un núcleo de problemas más próximo a la perspectiva habitual del jurista, pues se integran ahí cuestiones de teoría del derecho, si bien examinadas desde el punto de vista lingüístico. Hay que señalar, sin embargo, la especial relevancia dada por el autor al problema de si es o no correcta la predicación de *Verdad* de las normas, a lo que responde afirmativamente adoptando una posición un tanto insólita entre los especialistas. El capítulo dedicado a la lógica deóntica proporciona una información abundante y detallada acerca de los sistemas existentes (están ausentes los últimos de Von Wright, demasiado recientes para recogerse en el libro), así como de los problemas más generales con que se enfrenta esta lógica (*obligación derivada* y *negación deóntica*, en particular). Finalmente, el análisis lógico de los razonamientos (no ya de los lengua-

jes) jurídicos proporciona los elementos formales indispensables para todo trabajo de hermenéutica.

La *Introduction à la logique juridique* es un útil imprescindible para el jurista preocupado por problemas teóricos. Escrito agradablemente, su lectura puede hacerse difícil en algún momento para quien se inicia en el simbolismo lógico. Esta es la dificultad de un tema cuyo conocimiento tiene sin duda carácter de *aprendizaje*. El mérito de Kalinowski es haber reunido los materiales dispersos, y a menudo inaccesibles, de una problemática que retiene la atención de la filosofía analítica y de la ciencia del derecho contemporáneas, logrando, con su hábil presentación del compendio, un trabajo que puede seguramente convertirse en clásico.

JUAN RAMÓN CAPELLA

KOPPER (Joachim): *Die dialektik der Gemeinschaft*. "Philosophische Abhandlungen, XVII". Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1960, 104 págs.

Se trata de una meditación filosófica de índole antropológica en la que se pone de relieve el proceso de autocomprensión del hombre, realizado sobre todo por el pensamiento contemporáneo desde Kant, en función de la dialéctica social. La humanidad ha ido tomando conciencia de sí misma, y el lugar de esa toma de conciencia es la comunidad. Esta convicción domina en la filosofía contemporánea, sobre todo en la que se mueve en torno a Hegel. Los autores se esfuerzan en desentrañar la dialéctica antropológica, considerando las etapas históricas a través de las cuales se cumple, o bien mediante el análisis fenomenológico de los comportamientos humanos radicales. En el primer sentido se estudian los nombres de Schleiermacher, Kant, Hegel y Marx; en el segundo, los del propio Hegel, Kierkegaard y Sartre.

La idea que preside el desarrollo de este corto aunque denso estudio es la de que el hombre llega a la comprensión de sí mismo en cuanto se ve aparte de la naturaleza, inscrito en el reino de tensiones específicas de lo humano. El relato del *Génesis* acerca del paraíso y la caída sirve, sobre todo a Schleiermacher y Kant, para llevar a la comprensión de lo humano. La historia de la humanidad se resume en el encuentro del hombre consigo mismo. Este encuentro se realiza con la experiencia de la libertad. La libertad, con su capacidad de transgresión, pone al hombre a nivel distinto del mundo inocente de la naturaleza. El pecado es visto así en relación con la capacidad de autorrealización; autorrealización que niega la quietud paradisíaca. Kant, sobre todo, subraya la virtualidad de la malicia en orden a sacar a flote las posibilidades del ánimo del hombre, posibilidades que terminan manifestando la grandeza de Dios. El hombre, en cuanto hombre, es dueño de una vida que se caracteriza por el saber, el trabajo y la muerte. Todo esto le pone aparte del mundo, a él sometido, haciéndole protagonista del "reino de Dios en la tierra". Hegel evidencia la naturaleza

del espíritu en la dialéctica que provocan las tensiones sociales de familia-estado, hombre-mujer, señor-siervo, etc. Marx avanza en esta línea de Hegel y el hombre pasa a ser una manifestación de la sociedad humana, entendiéndose desde ella como momento del desarrollo material. En otra dirección, Kierkegaard y Sartre profundizan en la conciencia hasta poner al descubierto los datos originales de la vida, como participación en el fondo de culpa en que yace la humanidad, a través del sobresalto o la angustia; o en el indiferenciado suelo de la náusea, en la que se revela la condición del ser.

Todos estos sondeos testifican igual resultado. La vida del hombre abandona el en sí de la definición individualista, experimentándose como momento de la suerte común de los hombres, en la tarea de realizar el "reino de Dios en la tierra". En el fondo de estas preocupaciones alienta un *pathos* que el autor califica en la conclusión como una "mística secular".

El desarrollo tiene el carácter de una meditación personal sobre las ideas de los diversos autores considerados. En apéndice se añade una antología mínima de los pasajes textuales más significativos.

S. ALVAREZ TURIENZO

LEGAZ LACAMBRA (Luis): *Socialización*. Discurso leído en el acto de su recepción como Académico de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1964, 93 págs.

El concepto de "socialización" indica un tema que cada vez importa más aclarar en sus supuestos mentales, en su proyección doctrinal, en sus desarrollos prácticos, en su problemática humana de todo orden. Por ello no es de extrañar que haya sido objeto del estudio del ilustre catedrático en su primer intervención en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, confirmando una vez más la que constituye quizás la más honda de sus cualidades intelectuales: la sensibilidad a los problemas de la realidad sociojurídica de su tiempo.

Tenida cuenta de la evidencia con que los pensadores tradicionales han comprendido que la socialidad es una cualidad de todo hombre, Legaz concreta sus ideas sobre este punto. En un sentido radical y primario, pero no muy preciso, el hombre es un ser social porque y en cuanto se halla abierto constitutivamente a los otros. Nadie es "yo" sino porque hay "otro", y cada yo es un otro para los demás. Este es el sentido radical de la socialidad, por la que cada existencia es una existencia compartida, y toda vida es una vida convivente.

Pero la socialización es algo más. Además de una convivencia entre personas, hay también dimensiones de relación impersonal, en cosas que todo el mundo hace "como hace la gente". La socialización se produce en el nivel de "la gente". Ahora bien: hay modos de conducta impersonal que facilita mucho la vida humana, porque la funcionaliza y agiliza. Hay otros que corroen la propia entidad humana cuan-

do toda conducta se banaliza impersonalmente. El modo primero facilita el proceso de *personalización*, el segundo lo sustituye y, por tanto, lo impide. El tema de socialización que Legaz estudia es el correlativo a la mayor potenciación de la personalización humana. Otro tipo de socialización sería degenerado, y rehuíble a todas luces.

El concepto de socialización constituye, para el pensamiento existencialista, enajenación de lo constitutivamente humano. Legaz prefiere estimar que la socialización puede respetar la intimidad e incluso enriquecerla, negando, por tanto, la negación existencialista. Análoga postura adopta frente a las críticas, enormemente agudas pero desafortunadas, de los sociólogos neoliberales modernos. El mecanismo de las comunicaciones humanas, desde la lógica a las leyes, se socializa en un proceso que va implicando progresivamente mayor cantidad de vivencias humanas. Ni siquiera el mundo de los valores éticos deja de estar influido por esta homogeneización del espíritu humano a nivel de todas sus actividades espirituales. Tampoco las realizaciones técnicas están ausentes de este proceso. Incluso la socialización de ciertos instrumentos económicos constituyen el síntoma más notorio de la transformación del mundo en el proceso socializador. Hablar de socialismo político y económico es suficientemente expresivo al respecto. Pero el hecho de la socialización es algo más profundo y fuerte que los fenómenos del socialismo, por otra parte movimiento que ha reflexionado muy profundamente sobre los métodos y consecuencias de la socialización.

Sobre este panorama Legaz procede a situar su concepción del Derecho y de la función del Derecho en la vida humana. El Derecho es una realidad configuradora de la vida social con sentido de justicia. El ámbito ontológico propio del Derecho es precisamente la socialización. El Derecho está enclavado en la realidad interhumana, y si bien expresa a la persona esencialmente libre, la expresa en comunidad con otras personas en una dimensión relacional típica que es, por tanto, impersonal; lo que alguien hace jurídicamente, puede hacerlo cualquiera en situación análoga.

Hay una forma nueva del Derecho que se relaciona directamente con fenómenos de socialización. Es el llamado Derecho "social". Mas la progresiva adaptación de todo el ordenamiento jurídico a las realidades de la socialización, hace que en nuestros días ya no puede hablarse de una antítesis entre Estado liberal y Estado socialista, entre Estado de Derecho y Estado de justicia social.

La socialización, como síntoma y como fenómeno, sólo se justifica en relación con la exigencia de "personalización", o sea, el robustecimiento de la vida personal mediante una progresiva humanización de las estructuras sociales. Por ello el sentido de la justicia necesaria se va introduciendo en los supuestos regulativos que configuran al Estado de Derecho, resolviendo paulatinamente ingentes dificultades de adaptación normativa y de regulación de diversas actividades antes no regidas a nivel estatal. En el actual contexto de la realidad sociojurídica, el Estado puede favorecer el juego de la libertad humana, incluso

actuando como factor decisivo de liberación frente al predominio absoluto de tendencias ideológicas o políticas totalitarias. Con la socialización a nivel de las personas humanas, se incrementan también las oportunidades democráticas. Pues, en definitiva, la socialización no es un producto de fuerzas brutas de la Naturaleza actuando según determinismos implacables. Por el contrario, es tarea de hombres libres, conscientes y responsables de sus actos, capaces de tomar decisiones conforme a las posibilidades técnicas de la ciencia social moderna, y a impulsos de grandes ideas espirituales aptas para movilizar en cualquier tiempo lo más generoso y fecundo de la actividad humana. En este sentido, a lo largo del estudio realizado por el profesor Legaz, aparece el pensamiento de la doctrina social de la Iglesia, representado por una varia citación de autores entre los cuales ocupa relevante lugar la figura de Juan XXIII en su encíclica *Mater et magistra*.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

LEÓN (Fray Luis de): *De Legibus. Corpus Hispanorum de Pace*, vol. I. Introducción y edición crítica bilingüe, por Luciano Pereña. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1963, LXXXVIII-296 págs.

Este volumen es el primero en aparecer de una serie de documentos doctrinales de especial importancia en el tema de la teoría de la justicia. Acertadamente serán ordenados en una colección titulada con el lema de la paz, y ello sobre todo porque estos documentos han tenido en su tiempo enorme importancia en el estudio de la reglamentación jurídica que suavizara los rigores bélicos en unos tiempos enormemente apasionados, en que proliferó aquella monstruosa realidad social que conocemos como "guerras de religión", concepto que encubrió un siglo de crímenes políticos que constituyeron un grave riesgo histórico para el porvenir occidental, originando oleadas de devastaciones, de hambres y de desastres en el solar europeo.

Se inicia esta colección con un texto enormemente importante, nacido en la clara inteligencia de Fray Luis de León (y que hasta el momento se mantenía inédito) producto de explicaciones de cátedra en la Universidad de Salamanca el curso 1570-71, y conservado en un manuscrito de Coímbra. Ejemplares existentes en Salamanca habían perecido en un incendio.

La materia desarrollada por Fray Luis de León, con arreglo a la técnica de las explicaciones al dictado que había iniciado Francisco de Vitoria, se refiere al tema de las leyes. Sus capítulos, con arreglo al orden del tratamiento tradicional, son los siguientes: esencia de la Ley, clasificación de las leyes, efectos de las leyes, Ley eterna, Ley natural, Ley humana, la eficacia de la Ley positiva, el cambio de Ley positiva. Un estudio detenido de esta materia ocuparía más espacio que el re-

querido por esta simple noticia, y lo interesante es el simple anuncio de su edición por primera vez.

Lo que sí requiere comentario, es otro aspecto, o sea, la intención de esta colección de divulgar, en forma de textos no excesivamente amplios, documentos fundamentales para el conocimiento de las investigaciones realizadas por los grandes pensadores españoles del siglo XVI en materias sociales y jurídicas. El plan de la obra, a base de estudio crítico del texto, noticia biográfica y bibliográfica del autor, y aportación de las referencias completas de las fuentes citadas por el autor, resume un trabajo especialmente inteligente para facilitar el conocimiento del asunto de que se trata. Pero además hay un estudio interpretativo, que requiere especial competencia y ofrece enorme dificultad, acerca de dos puntos muy importantes. De un lado la significación histórica del autor, en un momento del gran esfuerzo intelectual que en la materia jurídico-social realizó la clase intelectual de la España del siglo XVI. De otro una síntesis del pensamiento del autor, ordenado en sus grandes tesis y conteniendo la posible originalidad que con él se incorpora al proceso colectivo de la doctrina en formación. El esfuerzo que realiza Pereña, al preparar por sí mismo todos los aspectos de la edición, es enorme y alcanza la finalidad propuesta.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

LÉVEQUE (Pierre) et VIDAL-NAQUET (Pierre): *Clisthène l'Athénien*. Les Belles Lettres. París, 1964, 169 págs.

Según Aristóteles, Clístenes ha sido un precursor de Pericles en el establecimiento del régimen democrático en Atenas, del que fue creador. El libro de Léveque y Vidal-Naquet profundiza en la significación de aquel gran político, poniéndole en conexión con el nacimiento del pensamiento filosófico y de las transformaciones del arte griego en su edad de oro.

La reforma de Clístenes introdujo, en primer lugar, una profunda modificación del *espacio cívico* ateniense, pues comienza a prevalecer entonces el principio territorial y del orden cívico sobre el principio gentilicio, eliminando, merced a nuevas divisiones territoriales y funcionales, el monopolio político de los antiguos prepotentes hereditarios, y se confiere mayor cohesión al conjunto de la población del Atica. En segundo lugar, una nueva división del año con vistas a finalidades estrictamente políticas.

La constitución ateniense, con Clístenes, evolucionó en un sentido democrático más avanzado que el ideado por Solón. El gobierno del pueblo extendió la vigencia de la isonomía (igualdad ante la ley). Su eficacia se manifestó tanto en la promoción de la cultura como en la hegemonía militar entre los helenos, haciendo realidad aspiraciones colectivas cuyo origen se remontaba hasta el origen de toda organización política, y afirmada por la consulta frecuente a la opinión efectiva a

través de elecciones y votaciones periódicas, en lugar de confiar la resolución de problemas políticos a un árbitro, un consejero extranjero o un tirano.

Clístenes convirtió en elemento activamente político a clases sociales anteriormente no participantes en las decisiones públicas, aunque no eran esclavos sino hombres libres o emancipados legalmente. Abocó su obra en una completa mutación de las instituciones, por haber integrado al pueblo llano en cuadros políticos nuevos para el mismo, pero conservando todos los cuadros institucionales antiguos antes sólo reservados y asequibles para unos pequeños grupos. El resultado fue el de crear la democracia, o sea, facilitar la participación de todos los hombres legalmente libres en las decisiones que les permitieran conducirse como políticamente libres. El Estado-Ciudad se convierte en Estado-Nación.

Clístenes tuvo en su experiencia influencias anteriores. Por una parte, su procedencia de una familia aristocrática e importante en la vida política ateniense. Por otra su conocimiento de las primeras escuelas filosóficas griegas. Aparte de la reflexión acerca de diversos regímenes políticos del mundo heleno, y a través de un largo exilio. Según los autores del presente libro, la conexión entre conciencia estética, conciencia filosófica y conciencia política es, en Clístenes, decisiva.

En su corto discurso histórico, la democracia ateniense vivió sobre los esquemas proyectados por Clístenes, que institucionalizaron una división territorial y una medida del tiempo político basados en criterios eminentemente racionales y renovadores respecto a los usos anteriores (basando estas instituciones en el sistema métrico decimal). La división de Atenas en diez tribus, las proporciones establecidas entre los diferentes cargos, la rotación de ciertas funciones a lo largo del año entre las tribus, etc., introdujeron medidas de alcance democrático indudable. La ciudad de Clístenes era, en las proporciones posibles, soberana sobre los ciudadanos que la componían, cimentada por creencias religiosas y regulada por leyes iguales para todos, y un progresivo, por perfectible, modelo de régimen democrático.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

Etudes sur le Contrat Social de Jean Jacques Rousseau. Actes des Journées d'Etude tenues a Dijon, mai 1962. Les Belles Lettres. París, 1954, 540 págs.

Con ocasión del 200 aniversario del *Contrato Social*, este volumen presenta una rica serie de estudios debidos a profesores de ciencia política de toda Francia. La primera parte contiene artículos sobre las fuentes del pensamiento político de Rousseau: J. Cousin: "Rousseau, intérprete de las instituciones romanas en el Contrato Social"; S. Stelling-Michaud: "Lo que Rousseau debe al Abbé de Saint-Pierre"; F. Weil: "Rousseau y Morelli. El retorno a la naturaleza y la supresión de la

propiedad"; Th. Redpath: "Reflexiones acerca del concepto de Contrato Social en Hobbes, Locke, Rousseau y Hume"; G. Davy: "El cuerpo político según el Contrato Social de Rousseau y sus antecedentes en Hobbes". La tercera parte se refiere a la influencia del Contrato Social desde 1762 hasta la actualidad, con estudios de Ch. Guyot: "La acogida hecha en Suiza al Contrato Social"; J. Godechot: "El Contrato Social y la Revolución occidental de 1962 a 1989"; A. Soboul: "Rousseau y el jacobinismo"; L. Trenard: "La difusión del Contrato Social"; G. Vlachos: "La influencia de Rousseau para la concepción del Contrato Social en Kant y Fichte"; M. Prelot: "El falso Contrato Social de Rousseau, de Lamartine"; J. Pucelle: "T.-H. Green, crítico de Rousseau"; R. de Lacharriere: "Rousseau y el socialismo".

Es en la parte segunda donde se ordenan los estudios acerca del pensamiento político roussoniano contenidos en el *Contrato Social*. Aparecen los siguientes: J. Starobinski: "Desde el discurso sobre la desigualdad hasta el Contrato Social". El estado de naturaleza no termina hasta que no comienza la verdadera institución social. En el estado de naturaleza social, o sea, no primitivo, se advierten las siguientes etapas: 1) El hombre primitivo se ha hecho trabajador. Vive aún disperso pero a veces acepta colaborar en tareas comunes con otros, ocasionalmente y por breve tiempo. 2) Sobreviene una primera revolución técnica, y el hombre construye guaridas donde establece familia que se distingue de las demás. Mas con el trabajo y la reflexión familiar aparece: 3) La división del trabajo. Con la especificación de la actividad aparece la propiedad y, subsiguientemente, la desigualdad de propiedades cuando unas sólo podían crecer a expensas de las otras. La agricultura y la metalurgia constituyen la segunda revolución. 4) La sociedad naciente hace lugar a la guerra civil. Aquí es donde aparece necesario el Contrato Social, para restituir al hombre a su humanismo inicial.

F. Gilliard: "Estado de naturaleza y libertad en el pensamiento de Rousseau". Rousseau admite tres derechos naturales subjetivos: a la vida, a la libertad, y a la igualdad. Mas no son tanto originados en la razón como en la naturaleza, cuya ley se opone al contenido facticio del Derecho positivo. Tal idea se mantiene en una construcción mecanicista. Por otra parte el concepto general de libertad incluye tanto el de libertad de hecho como el de libertad jurídica. El estado de naturaleza es, por tanto, prefiguración de la sociedad fundada en el contrato social, donde la igualdad permite al hombre establecer en el futuro un orden social donde asuma plenamente su condición original.

J. Deahussy: "La dialéctica de la libertad soberana en el Contrato Social". La noción de soberanía popular constituye la solución dialéctica de las contradicciones de la libertad soberana de los individuos. El estado de libertad originaria es la libertad para obrar a su guisa conforme al sentido de la propia conservación, sin que otros factores vengán a alterar tal sentimiento. Mas en contacto con otros hombres, tal libertad se hace problemática, dado que entre la libertad del más fuerte y la del primer ocupante surgían conflictos irresolubles sino en la violencia. Entonces los poseedores deciden constituir un poder sostenido por sus

fuerzas asociadas, que resuelve pacíficamente los conflictos que pudieran surgir. Esta es la esencia del contrato creador de sociedades civiles, a partir del derecho natural imprescriptible, que consiste en afirmar cada uno su plena existencia, cuya condición inexcusable es la paz que la sociedad organizada debe respetar como primero de sus deberes.

R. Polin: "El sentido de la igualdad y de la desigualdad en Rousseau". La igualdad y la desigualdad naturales, afirmadas y ligadas también fuertemente entre sí, forman la trama de la historia humana, originando una teoría muy compleja de tipo dialéctico. Solamente en el momento del Contrato Social, tal dialéctica se detiene en tal instante en una perfecta igualdad donde se funda la institución del estado civil, para sobreponer la noción recíproca solidaridad de todos para cada uno sobre la igualdad originaria, y para contener en justos límites los factores de desigualdad provenientes de la vida social de los hombres, algunos de ellos institucionalizados, y por tanto sometidos a regla, en el derecho familiar y en el derecho de propiedad. Las leyes y las costumbres disciplinan las desigualdades hacia una igualdad importante por permitir a cada uno gozar de su libertad y de su condición humana.

P. Burgelin: "Lo social y lo político en Rousseau"; S. Cotta: "La posición del problema de la política en Rousseau", y Ch. Eisenmann: "La ciudad de Rousseau", estudian las principales proyecciones de las teorías políticas del autor recordado. La democracia directa es el único sistema político que se puede concordar con la religiosidad, con la moral, con la naturaleza humana, con los valores peculiares de la convivencia, etc.

R. Derathe: "El hombre según Rousseau". Hay dos concepciones del hombre opuestas: el natural y el civil. Mas hay dos modalidades del hombre natural, el que vive en estado de naturaleza y el que vive en estado de sociedad. Y otras dos del hombre civil: el burgués y el ciudadano, aquél un hombre de los que ambulan por ahí, el segundo el que se ha elevado a la virtud por obra de instituciones cultivadoras de la igualdad y de la libertad.

El resto de los estudios consideran aspectos más específicamente políticos que filosóficos. G. Burdeau: "El ciudadano según Rousseau"; M. de Soto: "La libertad y sus garantías"; M. Rang: "La educación pública y la formación de los ciudadanos"; H. Gouhier: "La religión del cura saboyano"; B. Gagnebin: "El papel del legislador en las concepciones políticas de Rousseau"; J. J. Chevallier: "La noción del gobierno en Rousseau"; P. Bastid: "La teoría de las formas de gobierno"; R. Villers: "Las finanzas y los financieros, según Rousseau"; J. von Schmid: "El espíritu del Contrato Social"; M. Launay: "El arte literario en el Contrato Social".

En su conjunto, estas aportaciones ponen de manifiesto la profunda actualidad que conservan ciertas directrices roussonianas hasta nuestros días.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

LOEWENSTEIN (Karl): *Beiträge zur Staatssoziologie*. T.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1961, 47 págs.

Este libro está integrado por una colección de diversos trabajos del conocido constitucionalista alemán, que constituyen variaciones sobre un mismo tema, a saber, la configuración jurídica de la realidad político-estatal, a cuyo servicio se ponen, como instrumentos técnicos de una amplia visión, el Derecho constitucional, la teoría del Estado y de la constitución, la historia de las ideas y la ciencia política. El autor declara que, a pesar de haberse formado en la época de la máxima preocupación metodológica, las cuestiones de método, tan importantes en Alemania e incluso en su país de adopción, Norteamérica, no han sido nunca primordiales para él. Su método "antimetódico"—*Methode der Methodenlosigkeit*—ha sido empírico—inductivo y, sobre todo, histórico—convencido como decía el juez-filósofo Oliver W. Holmes, de que "somos como un autobús en el que viajan con nosotros todos nuestros antepasados".

Los estudios están agrupados en tres rúbricas: *Historia de la política, Ideología y política y Estructura y constituciones*. Al primer grupo pertenecen los trabajos sobre "la monarquía constitucional de Augusto" antes y después de la gran reforma, la "dictadura de Napoleón" y sobre la constitución de Andorra.

Particular interés teórico ofrecen los otros dos grupos de estudios; destacan los referentes a las "relaciones entre las ideologías y las instituciones políticas", la "expansión de las ideologías políticas" y "Derecho constitucional y realidad constitucional", porque son representación del punto de vista científico del autor. Este desplaza el centro de gravedad de la consideración de la teoría del Estado de lo "institucional" a lo ideológico, en el sentido de buscar y mostrar la "infraestructura ideológica" de las instituciones y técnicas de la sociedad organizada como Estado. El concepto central es el de "sistema político", constituido por un complejo de medios e instituciones sobre los que dispone el Estado para adquirir, usar y conservar el poder político, movido por una ideología, es decir, por un esquema coherente de pensamientos y convicciones que explican la posición del hombre ante la vida y ante la vida en sociedad y que inducen a sus seguidores a un modo de comportamiento cuya consecuencia es la realización de aquellas nociones y convicciones. Como se ve, la noción de ideologías de Loewenstein difiere de la de Mannheim, a la que considera superada, si bien la sociología política le es deudora del consentimiento de que toda ideología, independientemente de un contenido esté relativamente condicionada y esto puede entenderse desde los supuestos históricos específicos a que debe su origen y del modo social en el que actúa. Pero el punto de vista de Loewenstein es tema bien "ontológico", en el sentido de que no le baste quedarse en la contemplación directa de lo puramente funcional e institucional, sino que llega a una "psicología profunda" de las formas de Gobierno. En definitiva, se

trata de mostrar que ningún análisis de los sistemas políticos es satisfactorio si elude el mostrar la conexión causal entre la ideología política y las instituciones y técnicas políticas condicionadas por ella y que una y otra raramente son "objetivos", sino que corresponden a una situación de poder entre las clases. Mitad aprendido del marxismo, confiesa el autor, pero que es, a su juicio, su más convincente refutación. Este punto de vista ontológico es desarrollado más ampliamente en el trabajo sobre "Derecho constitucional y realidad constitucional", fundado en la situación entre la dimensión puramente semántica de los textos constitucionales y la efectividad mayor o menor, del funcionamiento de las fuerzas realmente dominantes en la sociedad con arreglo a los esquemas normativos de la constitución. Este punto de vista merecería con mayor propiedad ser llamado sociológico. Por lo demás, se trata de una dimensión fecunda en el estudio del Derecho constitucional. Y creo que es una dirección en la que yo mismo me he movido cuando, en un antiguo trabajo, he tratado de poner de relieve la ideología y la realidad del Estado del Derecho.

LUIS LEGAZ

LÓPEZ MEDEL (Jesús): *Ortega en el pensamiento jurídico contemporáneo*. Ediciones del Movimiento, Madrid, 1963, 147 págs.

Una "Introducción", donde se perfila el carácter de la investigación, el método y las fuentes, deja paso a un capítulo en que se sitúa a Ortega en el panorama de la filosofía jurídica actual. Sigue el capítulo que contiene la relación de las aportaciones orteguianas más directamente relacionadas con los temas filosófico-jurídicos, ordenadas por temas (aunque el orden no responde a la estructura del pensamiento orteguiano); en definitiva, se trata de una reducida antología de fragmentos de Ortega, de los que el autor obtiene algunas conclusiones. Cierra el ensayo un capítulo en que se valora la obra de Ortega desde el punto de vista filosófico-jurídico, estudiando, entre otros puntos, el problema del conservadurismo jurídico de Ortega. Completan la publicación diversos escritos de carácter circunstancial sobre aspectos varios de la personalidad o de la obra del filósofo de Madrid.

No es éste el lugar para entrar sobre el fondo de los problemas del pensamiento filosófico-jurídico de Ortega (me remito a mi obra *El Derecho en Ortega*), pero sí quiero hacer notar la dificultad que tiene su comprensión, ya que las referencias a esos temas se hallan extendidas a lo largo de diferentes obras, las cuales tienen a veces propósito muy distinto y significación muy diversa dentro del sistema orteguiano; de aquí la conveniencia de mostrar las conexiones entre unas y otras tesis, y de lograr, por debajo de las exageraciones verbales de Ortega, de sus parcialidades y de sus metáforas, una adecuada comprensión del significado de sus afirmaciones.

Para guía del lector reproduciré unas citas que resumen, a mi modo de ver, el sentido más general de las conclusiones que el autor ha obtenido de su estudio (y debo afirmar que me hallo en desacuerdo con ellas):

“En definitiva, Ortega, y empleamos una expresión citada por él, nos ha mostrado y explicado *qué hay* en el Derecho, *no qué es el Derecho*” (pág. 91). (Subrayados del autor.)

“No existe en Ortega un concepto unitario del Derecho” (pág. 55).

No es éste el lugar para dar razón de mi desacuerdo; me limito a informar al lector sobre el libro de López Medel, y a consignar, al margen, mi posición personal. En cualquier caso, es laudable la preocupación de contribuir al esclarecimiento de aspectos concretos de la obra de Ortega, y tiene sumo interés insistir —como hace López Medel— en las aportaciones y sugerencias que a los temas filosófico-jurídicos hace Ortega en las últimas obras publicadas, especialmente en *El hombre y la gente* y en *Una interpretación de la historia universal*.

JOSÉ HIERRO S.-PESCADOR

LLINARES (José A.): *Pacto y Estado*. Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963, 250 págs.

Una de las vías de la reflexión jurídica y política de todos los tiempos para manifestar las condiciones racionales de la institución política es el tema del “pacto político-social”. Es una de las manifestaciones del iusnaturalismo de tipo racional—no carismático—. Por tanto, el estudio de las posiciones de diferentes autores antiguos y modernos en este tópico constituye un esfuerzo de primera magnitud para el esclarecimiento de un tema central para el pensamiento iusnaturalista —creo que tal es, además, la intención del autor al emprender este trabajo, cuya primera versión le sirvió para conseguir el doctorado en Derecho en la Universidad de Madrid.

En la primera parte estudia las teorías negadoras del pacto como momento racionalmente constitutivo de condiciones de convivencia. Aparecen los absolutistas políticos (Jacobo I de Inglaterra, impugnado por Suárez; R. Filmer, impugnado por Locke), inspiradores de la teoría del derecho divino de los reyes. Los pensadores antidemocráticos por su concepción social, como los pensadores de la restauración política del siglo XIX (De Maistre, De Bonald, Donoso Cortés, Haller, Stahl), los utilitaristas ingleses (Hume, Bentham, Mill), y en fin, los antidemocráticos organicistas (Comte, Spencer, Schäfle, Bluntschli, Gierke).

Los negadores desde diversos criterios, desde filósofos escépticos o universalistas de la antigüedad hasta hoy, son estudiados en diversos grupos. Son de tendencia totalitaria Carlyle y Maurras, además de Hegel, Nietzsche, Gobineau, Hitler, el nazismo, el fascismo, etc. Es de advertir que todas las referencias históricas vienen acompañadas de

una posición personal del autor, conteniendo críticas muy valiosas para la comprensión del asunto principal.

La elaboración concreta de la teoría del pacto corresponde a la Edad Moderna, como resultado de una lenta gestación histórica, donde concurren al menos los elementos siguientes: el del pensamiento político de la Biblia, el del mundo heleno-romano, el cristiano y patrístico, el germánico medieval.

La elaboración sistemática de la teoría del pacto, partiendo de Santo Tomás y de Egidio Romano, se efectúa con Cayetano, Vitoria, Belarmino y Suárez. Se trata de un pacto de Derecho público en que se funda un Estado y se establece un régimen de gobierno. En un aspecto, se constituye la persona pública estatal en que hay el poder de gobernarse a sí misma. En otro aspecto ulterior la corporación política puede determinar sus órganos rectores, con reserva de rectificar y variar tal expresión para velar por el cumplimiento de los intereses comunes. Tal concreción doctrinal no hace sino aplicar a la problemática del Estado moderno los principios iusnaturalistas del orden razonable tomista que desarrolla el bien común.

Esta línea del pensamiento pactista se produce paralelamente a otra que expresa diversas posiciones y aplicaciones del pacto en diversas esferas jurídicas y políticas. El autor estudia a Occam, Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa, Piccolomini, Mario Salomonio, a los teólogos calvinistas, a los racionalistas jurídicos como Grocio y Pufendorf.

Esta crisis de la teoría del pacto consiste en una diversidad de aplicaciones de sus hipótesis teóricas a diversas situaciones sociales, jurídicas, políticas, etc., obteniendo por ello aplicaciones doctrinales de diversa índole. Como resultado de esta temática la teoría del pacto se asienta como fundamento de todo tipo de convivencia social. Es significativa de tal momento la teoría del pacto social. En tal momento, parece que el pacto se opone a la naturaleza, en la medida en que lo convencional parece lógicamente opuesto a lo natural. Son estudiados en base de tal planteamiento Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Beccaria, Kant, en breves exposiciones y observaciones críticas del autor.

En la tercera parte se estudia el pacto como explicación genética del Estado y del Poder. Se ponen sobre todo de manifiesto los elementos de racionalidad incluidos en la idea del pacto, y lo provechoso de su proyección en la realidad sociopolítica a través de las diferentes doctrinas inspiradoras de la democracia moderna. La doctrina del pacto insiste en la consideración consensual del poder político, no sustituyendo a los elementos meramente predeterminados histórica o factualmente, sino estableciendo módulos de valoración de su actividad en la convivencia política concreta.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

B. MANTILLA PINEDA: *Filosofía del Derecho*. Medellín-Colombia. Editorial Universidad de Antioquía, 1961, 453 págs.

El mejor elogio que podemos hacer—y es para nosotros muy importante—es que la obra del profesor Mantilla Pineda sea un buen libro de texto. Porque eso es lo que se propone y eso consigue plenamente. Y en los libros de texto ha de buscarse la exposición sistemática y clara. Ambas cosas reúne el libro que presentamos. Por eso nuestro elogio.

El autor, profesor de Sociología y Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de Antioquía, publica las lecciones profesadas durante diez años de enseñanza universitaria. Dice bien en las *Palabras liminares*, que, como lecciones, presenta la materia en forma compendiada y pedagógica, “a fin de que el estudiante pueda comprenderla y asimilarla”. Es un profesor que escribe para sus alumnos. Y a buen seguro que éstos habrán agradecido a su maestro que haya puesto el libro a su alcance científico, sin alardes de inútil erudición y sin descender a vulgaridades infrauniversitarias.

Señala el autor las “doctrinas y autoridades de primer orden en la filosofía jurídica” que han guiado su estudio, y cita a Recasens Siches, Claude du Pasquier, Giorgio del Del Vecchio. Gustav Radbruch, Felice Battaglia, Miguel Reale y Carlos Cossio. Pero, no obstante esta influencia, el autor llega a una concepción personal de la Filosofía del Derecho, cuyos enunciados fundamentales son los siguientes: 1) Que la filosofía es un saber ‘subjetivo-objetivo; 2) Que la Filosofía del Derecho resulta de la aplicación de la filosofía al conocimiento del Derecho; 3) Que el Derecho es dialécticamente: norma, conducta y valor (pág. 9). Fácilmente se advierte la procedencia doctrinal de algunos de esos puntos, que el autor sabe conjugar armónicamente.

Consecuente con esos enunciados, divide su *Filosofía del Derecho* en tres partes: Una ontología jurídica que tiene por objeto la *conducta* humana; una lógica jurídica que estudia la *norma* de la conducta humana intersubjetiva; una estimativa jurídica que tiene por objeto el *valor* de la conducta humana intersubjetiva. Hemos subrayado nosotros porque ello sólo nos releva de comentar por separado cada una de esas partes que comprende su Filosofía del Derecho y nos releva también de señalar la procedencia de esa clasificación y de su contenido. Pero fácilmente se advierte que el punto de convergencia de la Filosofía del Derecho es la conducta humana intersubjetiva (que es la tesis definitoria del Derecho de C. Cossio), puesto que sin ella la norma carecería de sentido y el valor no hallaría cumplimiento.

Precede al contenido principal de la obra una *Introducción*, dividida en dos capítulos, en los que estudia el profesor Mantilla Pineda la Noción de la Filosofía del Derecho y sus relaciones con la Filosofía general y con la Ciencia del Derecho, que, como es sabido, son dos problemas de permanente actualidad a los que los iusfilósofos dedican preferente atención. El segundo capítulo lo dedica a los Métodos de la

Filosofía del Derecho, en los que pasa revista, brevemente, a los más significados por los autores contemporáneos.

El problema del ser del Derecho: objeto real e ideal, valor o ser espiritual, forman el contenido de la primera parte u ontología jurídica. El concepto y definición del Derecho en las principales tendencias filosófico-jurídicas modernas y contemporáneas: en el positivismo, en el formalismo y en el idealismo neohegeliano; el Derecho en sentido objetivo y subjetivo; la relación jurídica; fuentes del Derecho y teoría del Estado son otros tantos interesantes capítulos de la lógica jurídica. La estimativa jurídica—que es la tercera y última parte de la Filosofía del Derecho en la división del autor—estudia la teoría de los valores y el Derecho; persona y libertad; y los valores jurídicos, cuyos solos enunciados indican la importancia que da a esta parte final de su *Filosofía del Derecho* el profesor colombiano. La presentación esquemática, puesto que los límites impuestos a estas recensiones no permiten mayor extensión, confirman nuestra afirmación inicial: que la obra es un buen libro de texto.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

MARTÍNEZ DORAL (José María): *La estructura del conocimiento jurídico*. Universidad de Navarra. Pamplona, 1963.

I. En poco más de un centenar y medio de páginas aborda Martínez Doral nada menos que el tema de la “Estructura del conocimiento jurídico”. El trabajo procede, según confesión del propio autor, “de una reflexión sobre una breve serie de textos característicos, pertenecientes al Doctor Universal” (1). En estos textos, en efecto, se condensa la doctrina tradicional del *conocimiento práctico*. Esta doctrina “despojada de sus limitaciones históricas y conducido al ámbito de los actuales problemas de la Teoría de la Ciencia del Derecho”, puede—a juicio del autor—introducir claridad y marcar los principios de solución de los problemas de epistemología jurídica. No se trata en la obra de decir “ninguna cosa nueva”, pero tampoco de repetir “cosas viejas”.

II. El *contenido* del estudio queda perfectamente sistematizado en torno a las siguientes partes: A) Las líneas fundamentales de la estructura del saber jurídico; B) La autonomía típica de los diversos niveles del conocimiento jurídico; C) La unidad estructural de dichos niveles.

A) Parte Martínez Doral de la distinción clásica entre Ciencias teóricas y Ciencias prácticas. El objeto de las primeras es un “inteligible”, el de las segundas un “operable”. El conocimiento jurídico es, según, esto, un saber práctico. Su objeto es un operable, jamás una realidad simplemente especulable. Ahora bien, ese saber práctico que es el Derecho está estructurado en varios niveles. Estos niveles se dis-

(1) Los textos son: In Met. II, 2; In Eth. I, 1 y 3; In Polit. I, 1; In Boet. de Trinit. 5, 1; In Post. Anal. I; In III de Anima, 15; De Veritate, 2, 8 y 3, 3; S. Theol. I, 1, 4 y I, 14, 16.

tinguen, en definitiva, no por el objeto material ni por el objeto formal *quod* del saber mismo, sino por el modo típico de conceptualizar la realidad a que el saber se refiere. En consecuencia, los diversos modos típicos de construir nociones y definiciones sobre la realidad jurídica especifican diversos niveles de conocimiento jurídico. ¿Cuáles son esos niveles? Los siguientes:

1. *El nivel "prudencial"*: Es aquel "tipo de conocimiento jurídico tan inmediatamente orientado a la práctica y a la existencia concreta que trasciende totalmente el orden de la conceptualización". La prudencia "regula inmediatamente la conducta a realizar aquí y ahora, por un juicio y una decisión proporcionados a la absoluta individualización del caso singular". Es conocimiento individualizador y sintético.

2. *El nivel "científico"*: Es aquel tipo de conocimiento que analiza desde el punto de vista de la estructura inteligible y de las razones explicativas el objeto a poner en la existencia. El objeto sigue siendo un "operable", pero no se trata de realizarlo sin más, sino de analizarlo por sus condicionamientos más próximos y aparentes. Es conocimiento abstractivo y analítico.

3. *El nivel "filosófico"*: Cuando el análisis científico no se para en los condicionamientos aparentes y profundiza más, llegamos al nivel filosófico que conceptualiza la realidad jurídica desde los primeros principios, buscando la esencia del Derecho y el fundamento de su obligatoriedad.

B) Estos tres niveles son—a juicio del autor—típicamente *autónomos*. El estudio de su autonomía lo realiza Martínez Doral en orden inverso al anterior:

1. El nivel filosófico es por de pronto autónomo. Autonomía que mantiene frente a la Ciencia y frente a la Teología; frente a la Ciencia porque las nociones y juicios en este nivel son reconducidos a los principios supremos que regulan la conducta humana. Frente a la Teología porque el objeto especificador es puramente natural y no depende más que de axiomas evidentes a la inteligencia.

2. El nivel científico es por supuesto autónomo. Autonomía que logra frente a la Filosofía, por conceptualizar la realidad jurídica por referencia a los "condicionamientos aparentes" y no a los principios supremos. La Ciencia del Derecho investiga las causas próximas—no las remotas—de la realidad jurídica. Estos condicionamientos aparentes, estas causas próximas se encuentran—si nos referimos al Derecho—en la positividad. El objeto de la Ciencia del Derecho es la realidad jurídica globalmente considerada (es decir, Derecho natural y Derecho positivo), pero la Ciencia del Derecho formalmente "no conoce el Derecho natural", aunque tampoco lo excluye de su objeto material. Esta postura—según el autor—no es positivista, porque "el positivismo pretende eliminar el Derecho natural del objeto, *incluso materialmente tomado*, de la Ciencia".

3. La prudencia jurídica también es autónoma. Y no sólo eso, sino que el conocimiento jurídico como conocimiento práctico tiene su objeto terminal en una "decisión jurídica a tomar en una circunstancia

concreta". Es éste "el momento insustituible de la decisión prudencial", según expresa Martínez Doral. Pero la prudencia no es sólo voluntad, sino ante todo conocimiento de lo concreto que se manifiesta en el "juicio prudencial". Su verdad radica no en la adecuación de la mente con la realidad—como ocurre en el orden especulativo—, sino en la rectitud de la voluntad que realice los "verdaderos bienes de la vida humana".

C) La autonomía vista de los niveles filosófico, científico y prudencial no es óbice para que exista *unidad estructural* entre los mismos. A mostrar esta estructura se dirige la parte tercera del estudio que pasamos a exponer. De nuevo aquí el autor invierte el orden de los niveles a considerar:

1. La prudencia se encuentra estructurada con los niveles doctrinales del conocimiento—Filosofía y Ciencia—, porque ella misma es conocimiento, según vimos. Viene aquí a colación la distinción tomista de "prudencia secundum quod est praeceptiva" y "prudencia secundum quod est cognoscitiva" (2). Pues bien, destacando este último aspecto, enlaza la prudencia con el resto de los niveles del conocimiento jurídico. Para una decisión prudencial justa se han de conocer tanto los principios singulares como los universales de la razón: "Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia circa quae sunt operationes" (3).

2. La Ciencia jurídica, en segundo lugar, se estructura también con la prudencia y la Filosofía. Puede decirse ante todo que la Ciencia jurídica tiende a "abrirse" a la Filosofía del Derecho para ser "complementada" por ésta: La Ciencia no toma posesión de la "realidad jurídica total", ni resuelve "los problemas que se refieren a la esencia del Derecho", ni por último ejerce una "función valorativa". Todos estos cometidos son propios de la Filosofía jurídica que se estructura a través de ellos con la Ciencia del Derecho. Pero además la Ciencia se estructura con la prudencia, si bien sólo indirectamente a través de la Técnica y el Arte que "deben ser gobernados y dirigidos por la Prudencia".

3. Finalmente, el nivel filosófico es también estructurado. Prescindiendo de la apertura de la Filosofía a la Teología, aquélla precisa del complemento de la Ciencia, de modo que "las reflexiones puramente técnicas sobre las instituciones concretas se añadan a los análisis ontológicos sobre las cuestiones esenciales del Derecho". De igual modo, la Filosofía jurídica, como nivel del conocimiento jurídico, está orientada hacia la práctica estructurándose con la prudencia.

III. Desarrollado así el contenido de la obra, extrae el autor una serie de *conclusiones* que pueden sintetizarse de este modo: El conocimiento jurídico es un conocimiento práctico estructurado en diversos

(2) Summa Theologica II-II, 48, Resp.

(3) Summa Theologica II-II, q 47, a 3 Resp.

niveles (Filosofía, Ciencia, Prudencia de un lado, pero también casuística, técnica y arte), niveles que son autónomos si se tiene en cuenta su modo de conceptuar, y al mismo tiempo conexos, si se tiene en cuenta la apertura de los niveles inferiores a los superiores. Esta apertura hace relativizar la distinción entre el mundo del conocimiento y el de la actividad en el campo de la jurisprudencia. Esto no obsta para que el ámbito del saber jurídico se fundamente en el orden de los saberes especulativos y concretamente en la sabiduría metafísica.

IV. La obra de Martínez Doral tiene en su favor cualidades estimables de claridad, concisión y sistemática poco frecuentes, por desgracia, en la literatura jurídica y filosófica. Fundamenta además su doctrina jurídica en un sistema filosófico concreto (en este caso el Tomismo), requisito sin el cual las especulaciones filosófico-jurídicas quedan tantas veces en el aire. Tiene, por último, un noble empeño en reconducir la nueva problemática del Derecho a los cauces escolásticos.

Pero en la obra existen, según mi personal opinión, otras notas no tan favorables. No es momento, naturalmente, de enjuiciar aquí los presupuestos filosóficos de la obra, es decir, la gnoseología tomista. La profusión comparativa de citas y remisiones a Santo Tomás, Juan de Santo Tomás, Maritain, Pieper y Gilson es un índice de la soltura con que el autor se mueve dentro de la Escolástica. Contrasta esto con la pobreza—también comparativa—de la atención prestada a los problemas contemporáneos de la Ciencia del Derecho. La Filosofía contemporánea del Derecho se encuentra en la obra de Martínez Doral limitada a unos pocos autores con los que dialoga en el texto: Kelsen sobre todo (pero reducido sólo a dos o tres de sus obras, con las que el propio Kelsen no está hoy por completo de acuerdo), también K. Larenz (a través exclusivamente de su *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*) y prácticamente nadie más. Pues a los demás autores no se les tiene en cuenta en el hilo de la argumentación, aunque sus nombres se encuentren salpicados en los pie de página. Pero hay incluso otros muchos como Stammler, Gényn, Ihering, Savigny, Radbruch, Cosío, Pound, Sauer, Reinach, Ross, entre otros, que sólo merecen para el autor una mención en la bibliografía final, sin que se consideren en el texto sus aportaciones en lo que hace al problema del conocimiento jurídico. Hubiera sido, por ejemplo, interesante plantearse los puntos de vista expuestos por Alf Ross en su *Crítica del llamado conocimiento práctico*.

Pero, aparte de estas deficiencias, es lástima que al abordar el tema de la estructura del conocimiento jurídico no se detenga apenas el autor en la peculiaridad del sujeto del conocimiento jurídico, inmerso en la realidad jurídica que trata de conocer, ni tome en consideración las aportaciones de la Sociología jurídica y la Sociología del conocimiento. Así como también se echa de menos un estudio más detenido de qué es lo que se considera realidad jurídica: cuál es el objeto del conocimiento jurídico.

Por otra parte, la casuística, el arte y la técnica no me parece que encajen bien en la estructura gnoseológica que el autor expone. Finalmente, la concepción de la ciencia como conocimiento de los condicionamientos meramente "aparentes" de las cosas necesita mayores precisiones y aún con ellas no creo que sea un punto de vista fecundo.

J. A. ORTEGA DÍAZ-AMBRONA

MESSNER (Johannes): *Sociología moderna y Derecho natural*. Herder, Barcelona, 1964, 75 págs.

No es la primera vez que, recientemente, vemos asociados el Derecho natural y la Sociología. Otro ilustre autor, el profesor de Lovaina, Jacques Leclercq, en su libro *Du Droit Naturel à la Sociologie*, hace ver cómo no son incompatibles los principios del Derecho natural con la ciencia, eminentemente empírica, de la Sociología; es más, considera a la Sociología como un auxiliar valioso del Derecho natural porque ella va revelando las necesidades y circunstancias sociales cambiantes a las que se aplican los principios del Derecho natural, y las relaciones que surgen entre los hombres que son mantenidas y reguladas por el Derecho.

Ciertamente, no han sido ni son los jusnaturalistas los que han disociado el Derecho natural de la Sociología. Por el contrario, los mayores ataques contra el Derecho natural han provenido del positivismo de todos los tiempos y en la época contemporánea, sobre todo, del positivismo sociológico y jurídico.

A contrarrestar—mejor a desmentir—esa supuesta incompatibilidad y a rebatir los argumentos "antisociológicos" del Derecho natural, barajados por los sociólogos contemporáneos, responde este libro del insigne profesor austríaco Johannes Messner, *Modern Soziologie und Scholastisches Naturrechts*, cuya traducción, con el título arriba indicado, presentamos.

Frente a quienes, sobre todo Kelsen y autores por él influenciados, niegan el carácter jurídico al Derecho natural o afirman su exclusivo carácter conformista o "conservador" de órdenes sociales políticos o económicos, dice el autor que "la sociología debería recordar las experiencias hechas en la resistencia contra la tiranía totalitaria antes de 1945". Esta resistencia demostró que la *fuerza del Derecho* fundada en la *conciencia del Derecho* sabía hacerse valer frente al *derecho de la fuerza*. Es, por otra parte, desconocer el carácter verdaderamente "revolucionario" que el Derecho natural ha mostrado a través de todos los tiempos contra situaciones, precisamente, sociales, políticas o económicas establecidas cuando ha considerado a éstas notoriamente injustas. Y por lo que se refiere a la negación del carácter jurídico a otras normas que las impuestas por el poder coactivo del Estado—el gran argumento del positivismo jurídico—, es no reconocer otro Derecho que aquel cuya vigencia está asegurada por la coacción física, por la fuerza.

La sociología que pretende ser enemiga del Derecho natural “debería aprender de la sociología jurídica que el Derecho, en cuanto distinto de la moralidad, brota de la *conciencia natural del Derecho*, no ya de tal o cual acto legislativo”. El Derecho natural es una *realidad jurídica*, una suma de normas generales de Derecho; éstas son los principios fundamentales de la conciencia jurídico-moral del hombre. O, con otras palabras, “son las normas jurídicas fundamentales que todo hombre conoce en virtud de su conciencia del Derecho. Por eso considera el autor de capital importancia el conocimiento de la *naturaleza de las cosas*: de la *naturaleza esencial* de las relaciones e instituciones sociales cuyo centro es la naturaleza del hombre en todas las situaciones; y el conocimiento de la *naturaleza real o efectiva* de las esferas social, cultural, política, económica, internacional, o, si se quiere, de las estructuras, procesos, formas de organización y de funcionamiento de la vida comunitaria. Porque el Derecho natural, como ciencia, consiste en “la aplicación de los principios generales del Derecho natural a la vida en sus sectores comunitarios, político, económico, social y cultural, con objeto de deducir las exigencias de la justicia en estos sectores”.

¿Puede hablarse de enemiga del Derecho natural a la Sociología, y debe la sociología apartarse de los “principios” o “exigencias” de la justicia en los sectores sociales? La sociología—como ciencia de los fenómenos sociales—suministra al Derecho natural el conocimiento de esas realidades como campo de aplicación del Derecho natural, y el Derecho natural proporciona a la sociología la base ontológica y la razón determinante de esas realidades y de sus exigencias de justicia. Por eso el autor destaca el “poder reformador del Derecho natural”, negado por algunos sectores de la sociología. Y aquí Messner recoge las opiniones de algunos autores, que avalan la suya propia, sobre la influencia del Derecho natural en la formación del Derecho, en las constituciones políticas y en la legislación político-social.

“Sólo en consideración de esto tendría la sociología más que suficiente motivo para proceder con cautela en su juicio sobre el Derecho natural antes de declararlo refractario a las reformas y vacío de sustancia” (pág. 56). Porque “la evolución de las culturas, la evolución de la conciencia del Derecho natural y la evolución del orden jurídico y social van de la mano y se condicionan naturalmente” (pág. 62).

Esto lo dice quien puede afirmarlo con profundo conocimiento de causa, quien siendo notable ético y sociológico ha escrito, entre otras, *Sozialökonomik und Sozialethik*, *Die Soziale Frage* y *Das Naturrecht* (“importante y ya clásica obra en el terreno de la ciencia social”), que han alcanzado numerosas ediciones y recorren el mundo entero en alemán y en traducciones inglesas, italianas, japonesas y españolas.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

MORENO (Julio Luis): *Los supuestos filosóficos de la ciencia jurídica*. Montevideo, 1963, 183 págs.

Partiendo de que la Ciencia es un saber limitado y condicionado que reclama una fundamentación filosófica, el profesor Moreno muestra el sentido y alcance del tema propuesto, ubicándolo dentro de una Filosofía General de las Ciencias. Para precisar en qué sentidos la Ciencia es un saber limitado y condicionado, es preciso—dice—examinar la naturaleza del conocimiento científico. Pero conocer es conocer de algo, y el método para ello estará condicionado por el objeto. Hay una disciplina primera que constituye el supuesto sobre el cual la Epistemología ha de fundarse, y que se refiere a lo que el autor llama el *objeto radical* u *objeto de experiencia originaria*; este es—afirma—“el verdadero punto de partida de la tarea científica y de él extrae la ciencia sus materiales primarios”.

Pero la investigación sobre el objeto de experiencia originaria escapa por principio al campo propio de la Ciencia y es por su aspiración al conocimiento total e incondicionado, una tarea específicamente filosófica. Por eso “junto a la doctrina del método de la Ciencia—que se edifica a partir de una tarea cognoscitiva y de sus fines—hay entonces una disciplina lógicamente anterior: la investigación de los supuestos de la Ciencia, como reflexión acerca de los materiales primarios que ésta elabora metódicamente. De tal modo, la Filosofía de la Ciencia—que aspira a dar al saber científico un fundamento incondicionado—se escinde en dos campos relativamente independientes: la doctrina de los supuestos y la doctrina del método” (pág. 10).

Esta doctrina filosófico-científica general es aplicada por el autor a la investigación sobre el Derecho como objeto originario de experiencia, que ha de cumplir, respecto de las Ciencias Jurídicas, la misma función que la doctrina de los supuestos en relación a la Ciencia en general.

Ese es, pues, el esquema que fija el contenido del libro del profesor Moreno. Deudiar el ser del Derecho y sus modos de conocimiento como investigación de los supuestos filosóficos de la Ciencia Jurídica. Sobre esa investigación habrá de fundarse la doctrina del método. La pregunta por el ser del Derecho (Ontología jurídica) y por los modos de su conocimiento (Gnoseología jurídica). Y a partir de las conclusiones de esas dos disciplinas habrá de edificarse la doctrina del método (Metodología jurídica).

El libro se limita al problema del ser del Derecho (Ontología y Ciencia del Derecho) y al de los modos de conocimiento, que esos son los dos temas de una doctrina de los supuestos de la Ciencia Jurídica. Una parte final, *Conclusión*, señala concisamente de qué modo las conclusiones del estudio de la Ontología y Gnoseología jurídicas prefiguran ya un programa de la doctrina del método y esbozan un plan general para la investigación sistemática de los problemas de la Ciencia Jurídica. Por-

que el problema del método es subordinado del problema del objeto y en haber olvidado esta subordinación está—dice nuestro García Morente—la causa de la verdadera “inflación metódica” que existe actualmente en la Ciencia y en la Filosofía.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

Naturrecht oder Rechtspositivismus?, herausgegeben von Werner MAIHOFER, Hermann Gunter Verlag, Bad Homburg von der Höhe, 1962, XII-644 págs.

El siglo XIX creyó que el capítulo sobre el derecho se cerraba con el derecho civil, positivo. La experiencia posterior, sobre todo en relación con los ensayos de fascismo y marxismo, ha vuelto a imponer la consideración del problema del derecho natural, como única instancia capaz de poner freno al arbitrio autoritario (pág. 197). Hasta el punto de que pueda hablarse hoy de que “entre los juristas, el positivismo nada contra corriente” (pág. 239). Ello no quiere decir que el positivismo sea una cosa del pasado. Uno de los autores que figuran en este volumen le aplica la conocida frase del protocolo sucesorio monárquico: “El positivismo ha muerto, ¡viva el positivismo!” (pág. 384). No ha muerto el positivismo; pero ha sido una prueba; y el probado directamente en ella fue el derecho natural. De la prueba salió fortalecido. En todo caso, el problema del derecho natural se trata aquí en diálogo con las exigencias positivistas.

También a fines del siglo pasado se divulgó la muerte del derecho natural. Pero, como entonces también se dijo, todas las oraciones fúnebres por él fueron prematuras. El derecho natural renace de continuo, sucediéndose a sí mismo en una continua y cada vez más rigurosa fundamentación. En este libro se apunta hacia esa realidad. No es un tratado sistemático de sus problemas. Más bien se plantea en forma problemática lo que sea o tenga que ser en cuanto siendo del purgatorio positivista y capaz de responder a la demanda que de sus servicios hoy se hace.

No ofrece este libro un tratado de derecho natural, porque está concebido en forma de miscelánea, y no respondiendo a un programa deliberado, sino recogiendo unas cuantas respuestas significativas, seleccionadas de entre la abundante literatura al caso. Se reúnen así una treintena de colaboraciones, aparecidas entre 1945-1960, que representan los puntos de vista corrientes, que en estas materias interesan a los especialistas. Todos los autores antologizados son nombres de nota y prácticamente alemanes. Esos nombres son los siguientes: Radbruch, Susterhenn, Larenz, Veit, Wolf, Forsthoff, Spranger, Coing, Arndt, Von der Heydte, Topitsch, Schrey, Thyssen, Weinkauff, Utz, Riezler, Fechner, Ebbinghaus, Del Vecchio, Verdross, Welzel, Hubmann, Friedmann, Würtenberger, Dombois, Auer, David, Ryffel, Messner. (De algunos de los autores hay doble colaboración.) Los títulos coinciden en abordar la cuestión fundamental de la naturaleza del derecho natural, subrayan-

do muchos de ellos el renacimiento que del mismo hoy comprobamos, y repitiéndose literalmente los enunciados en más de una ocasión. He aquí algunos de ellos: "La renovación del derecho natural"; "El derecho natural"; "Derecho natural y justicia"; "La problemática de la renovación iusnaturalista"; "La crisis del derecho"; "Derecho natural y filosofía de la existencia"; "El problema del derecho natural"; "Justicia divina y derecho natural"; "El derecho natural desde el punto de vista evangélico"; "Sobre el así dicho muerto positivismo"; "La significación de sociología para los problemas fundamentales del derecho"; "¿Qué es el derecho?"; "La esencia del derecho natural"; "Derecho natural y positivismo jurídico"; "Derecho natural y sentimiento jurídico"; "El derecho natural y la filosofía actual"; "El hombre y el derecho"... Los trabajos, por su extensión, oscilan entre la docena y el medio centenar de páginas. Domina en el conjunto el sentimiento de la aludida renovación o renacimiento del derecho natural, de los que parten los autores, cuando no se refieren directamente a ellos.

Es de notar la importancia que reciben las consideraciones históricas, lo que permite ver el actual movimiento en el cuadro de la filosofía tradicional. Son pocos los trabajos que no dedican algunas de sus páginas a presentar la historia anterior, sea desde la antigüedad, sea de la época moderna. En este sentido, el lector encontrará frecuentes repeticiones, aunque, en cuanto debidas a autores diferentes, siempre se le ofrecerán en ellas aspectos complementarios. Están especialmente representadas las direcciones aristotélico-tomista y la kantiana; a las que deben añadirse otras, como la fenomenológica, la filosofía existencial, el realismo sociológico, etc. Desde el punto de vista de la fundamentación, el nuevo iusnaturalismo se despliega en una variedad de escuelas, que arguye la riqueza del movimiento, aunque no deje de producir cierta desorientación. Puntos que no suelen figurar en las obras corrientes, tienen aquí oportuno subrayado, como, por ejemplo, el significado del nominalismo en la evolución del derecho natural, o el efecto sobre él de la mentalidad protestante, sin excluir el influjo que en las nuevas fórmulas tiene el correlato positivista.

Una obra como la presente pertenece más bien a la filosofía jurídica que al derecho natural. Pero a través de ella se obtienen unos resultados que permiten hablar de los temas iusnaturalísticos con seguridad y convicción. Personalmente encontramos la iniciativa de reunir de esta forma trabajos dispersos por múltiples publicaciones merecedor de todo aplauso. El lector puede estar seguro de encontrar en el volumen la mejor introducción a estos problemas que cabe recomendar.

El libro está dotado de índices de materias y de nombres. Va provisto, además, de una bibliografía de 42 páginas, que recoge todo cuanto se ha publicado sobre estas materias desde el año 1945, y que abarca la literatura universal.

S. ALVAREZ TURIENZO

OLIS ROBLEDA: *La nulidad del Acto Jurídico*. Roma, 1964, 358 págs.

Ya en la nota preliminar advierte el conocido romanista de la Universidad Gregoriana de Roma, que se trata de una segunda edición "reelaborada y aumentada". Añadimos nosotros que los aumentos son notables, aparte de un precioso apéndice complementario en el que se estudia magistralmente la nulidad en el Derecho Romano.

Esta importante obra consta de dos partes generales. En la primera estudia la nulidad de los actos jurídicos en los Códigos civiles francés, alemán, italiano y español. En la segunda hace el mismo estudio en el Código de Derecho Canónico. Tiene además un capítulo introductorio, en el que, a la luz de la teoría general del Derecho y sobre todo de la filosofía jurídica expone y defiende este concepto de acto jurídico: "es un acto de voluntad, externo, dirigido a producir determinados efectos jurídicos".

Distingue netamente el autor entre actos jurídicos y hechos jurídicos, distinción negada por ciertas concepciones civilistas modernas; lo que supone un craso e inadmisibles positivismo. Por muchas objeciones que se puedan presentar a la profunda doctrina iusnaturalista del autor, sólo ésta será verdadera. Para que un acto sea auténticamente "acto jurídico" es necesario que la intención del agente se dirija a los efectos jurídicos del acto. Y esto porque es precisamente la voluntad privada la causa primera y necesaria de los efectos jurídicos. Al hablar de voluntad privada se refiere el autor, claro está, a la voluntad interna y personal, que es la que produce los efectos jurídicos de orden privado necesarios o convenientes para el perfeccionamiento de la personalidad individual. Estamos, pues, dentro del campo de los derechos subjetivos privados. Pero no exclusivamente, ya que se aplica por igual a las personas públicas.

No cabe duda de que al quedar los actos jurídicos ensamblados dentro del orden social, pueda y hasta deba la Sociedad exigir una serie de formalidades que afecten, de alguna manera al acto. Decimos de alguna manera, porque nunca podrán afectar intrínsecamente a su estructura natural. Se tratará, por tanto, de formalidades o circunstancias extrínsecas y positivas, aunque puedan afectar a la misma validez jurídica del acto.

Esas formalidades extrínsecas no pueden ser ilimitadas e imprecisas. Su límite lo constituyen el derecho natural con todas sus inviolables exigencias.

El acto jurídico, según la definición esencial que de él se ha dado y en la que entra una cierta exteriorización, puede ser nulo. Este es el argumento del libro.

Prescindimos de la primera parte. Con ser muy buena, juzgamos mejor la segunda y es que en esta concreta cuestión de los vicios de nulidad de doctrina canónica es más rica y profunda y puede ayudar mucho a la doctrina civilista, frecuentemente con un exceso de positivismo.

El Código de Derecho Canónico, si bien a través de una terminología no siempre constante, tiene siempre presente en todo acto jurídico su núcleo esencial (derecho natural) y las llamadas formalidades positivas (derecho positivo). Si falta una o alguna nota esencial, el acto simplemente es inexistente. Es el caso, por ejemplo, de un matrimonio sin consentimiento (can. 1081 & 1). Si faltan formalidades positivas, exigidas por el poder social como necesarias para la validez jurídica, el acto será inválido, irritito o nulo. Tal es el caso, v. gr., del matrimonio contraído con defecto de edad (16 años para el varón y 14 para la mujer. Can. 1067 & 1).

Esta sutil distinción entre acto inexistente y nulo aparece clara en la llamada "sanación en la raíz", de la que se ocupan los can. 1138, 1139, 1140 y 1141. La "sanación en raíz" viene definida por el can. 1138 & 1, diciendo que es una revalidación del matrimonio, que lleva consigo, además de la dispensa o cesación del impedimento (se entiende dirimente, can. 1036 & 2), la dispensa de la ley que impone la renovación del consentimiento y la retrotracción a un tiempo pasado, por ficción del derecho en cuanto a los efectos canónicos.

Si se habla de sanación es porque el acto todavía existía. Lo que no existe no puede sanarse. Luego permanecen los elementos esenciales jurídicos. Se sana "en raíz" el matrimonio. Se sana el consentimiento que es la raíz o causa radical del matrimonial. Precisamente por eso no se exige un nuevo consentimiento. Porque persevera jurídica o moralmente.

Los criterios de nulidad en el Código de Derecho Canónico se encuentran condensados en los difíciles cánones 11 y 1680.

El can. 1680 & 1 dice: "Únicamente es nulo un acto cuando le faltan los elementos que esencialmente lo integran (nulidad de carácter constitutivo) o bien las formalidades o condiciones requeridas por los sagrados cánones bajo pena de nulidad" (nulidad de carácter formal). El can. 11 entra íntegramente en la segunda parte del can. 1680 & 1, "o bien las formalidades...". El can. 11 se refiere a las leyes positivas (de derecho positivo) irritantes o inhabilitantes. La ley irritante o invalidante invalida un acto, cualquiera que sea la persona que lo ejecuta. La ley inhabilitante invalida un acto en cuanto puesto por una persona incapaz. Reza así el canon: "únicamente invalidan o inhabilitan aquellas leyes en las cuales expresa o equivalentemente se establece la nulidad del acto o la inhabilidad de la persona".

Como términos sinónimos del "expresamente" se encuentran: nullus, irritus, inhabilis, invalidus. La dificultad está en señalar términos o expresiones sinónimas del "equivalentemente". Los hay que no ofrecen mayor dificultad: dirimere, vim non habere, vi carere, nulla vi pollere, effectum non habere, etc. Pero hay otros dudosos en cuyo análisis se detiene el autor, brindándonos todo un riquísimo arsenal de criterios jurídicos para ir penetrando en la más difícil exégesis del Codex.

No podemos poner ningún serio reparo al autor. Por si le pueden prestar alguna ayuda en sucesivas ediciones, nos permitimos amigablemente hacerle algunas observaciones. Podría matizarse un poco más la

doctrina de Del Vecchio (págs. 12-13 y nota 20), ya que, aunque no admita distinción sustancial entre las llamadas acciones interiores y exteriores, afirma que las interiores son también reguladas por el derecho, pero sólo a través de su manifestación externa. Basten dos textos sacados de *Il concetto del diritto* (Milano, 1959). En la pág. 128 escribe: "i fatti psichici e il lato psichico delle azioni erano e non cessarono d'essere considerati dal diritto (sebbene, come dicemmo) soltanto attraverso le loro estrinsecazioni"; y en la pág. 145: "le volutazioni giuridiche partono dall'aspetto esteriore dell'operare umano".

Nos parece preferible no volver a estudiar en la segunda parte de la obra, parte canónica, la doctrina de los Códigos Civiles estudiados ya en la primera. Algunas veces en esta segunda parte canónica prevalece la doctrina civilista. Sirvan de ejemplo las págs. 142 y ss.

Son de lamentar bastantes erratas de imprenta, que ni el esmero del autor ni la ayuda del P. Díaz de Cerio, S. J., pudieron evitar. Como ejemplos: el primer párrafo de la "nota preliminar" y la pág. 38, último párrafo, en que se ha omitido un "no". Dice: "Ella afecta al elemento...". Debe leerse: "Ella *no* afecta...".

Nos encontramos ante una obra de elevado interés y de indiscutible mérito. Ante una notable aportación a la ciencia jurídica.

LUIS VELA, S. J.

PEDECH (Paul): *La méthode historique de Polybe*. Les Belles Lettres. París, 1964, 644 págs.

Este libro constituye una interpretación de conjunto de la historiografía de Polibio en sus procedimientos y en sus fuentes. De él importa aquí un conjunto de investigaciones acerca del pensamiento de Polibio sobre la libertad humana y sobre los determinismos naturales en los sucesos históricos.

Hay varios términos para definir el concepto de "causa". *Aitia* es el principal. Constituye una anterioridad absoluta, anterior al *arjé* y a la *prófasis*, y se puede definir como juicios y concepciones previos en designios, sentimientos y razonamientos y en operaciones que conducen hacia la decisión y el proyecto. *Krísis* designa al juicio en sentido psicológico, o sea el acto mental en que se pone el contenido de una opinión. *Diálepsis* indica examen detenido de algo, una operación intelectual analítica en que el espíritu descompone un problema en sus elementos, mientras que *krísis* es una operación sintética. *Epínoia* es la idea empírica de algo: plan o proyecto, preparando una decisión como idea directriz donde se originaliza la resolución. *Diáthesis* designa el estado espiritual en un momento dado, oponiéndose a *héxis*, que indica una disposición constante, una propiedad espiritual, facultad estructural, mientras que *diathéseis* son virtudes o vicios en el sentido de juicios reales atinados o inadaptados a la realidad. Por último, la causa reside en los *sylogísmoi*, entendidos como silogismos de la acción (no, como

en Aristóteles, solamente silogismos del pensar). El silogismo es un proceso espiritual conducente desde la teoría hasta el acto. La mayor es una proposición universal que define un principio teórico de acción, imperativo o prohibición. La menor expresa la constatación de un hecho, y la conclusión extrae una regla de acción para el caso determinado. En conjunto, elementos causales de la acción son todas las operaciones *mentales* que la preceden y donde están pensados los datos objetivos y los elementos exteriores e interiores del sujeto. Polibio estudia, por tanto, la historia, como acontecimientos protagonizados por seres racionales, conscientes y poderosos, no como procesos deterministas. Los sujetos históricos "utilizan" los recursos causales para justificar sus decisiones. Prótesis indica razón, pero también pretexto, o alegación, a través de cuya idea se puede adivinar la causa verdadera de la acción. *Aformé* significa recursos o medios de acción, tanto para la guerra como para la negociación. *Arjé* es el momento inicial en las empresas o procesos decididos previamente, o sea, que significa el momento en que cuidadosamente se empieza a poner algo en obra, y de cuya suerte provendrá en cierto modo el destino de todo el proceso histórico iniciado.

El hombre, tomado colectiva o individualmente, es el actor y protagonista de la historia. Toda explicación histórica reposa para Polibio en una concepción de la acción humana en los acontecimientos. Para Tucídides, el hombre era un depositario de fuerzas que le transcendían. Pericles o Alcibiades encarnaban diferentes formas del deseo hegemónico de Atenas. Pero después del esfuerzo analítico de Sócrates, el individuo va conquistando autonomía y se convierte en elemento preponderante del determinismo histórico. Mas Polibio nunca desconoce el conjunto de causas actuantes, pues si bien el hombre piensa y ejecuta las decisiones, lo hace mirando todas las modalidades del decurso histórico, por donde éxitos, fracasos, reacciones, medios de acción, etc., dependen de él modal y causalmente. El individuo aparece en el primer plano de la causalidad histórica, y sus juicios y concepciones constituyen la causa por excelencia. Una determinación adecuada es más fuerte que enormes ejércitos.

Las facultades intelectuales tienen un poder predominante. La más importante es la *prónoia*, la previsión que tiene en cuenta todas las eventualidades y sin la cual se incurre en errores de cálculo. Junto con la razón (*logismós*) produce la *anjínoia*, la inteligencia penetrante que percibe las consecuencias que la gente ordinariamente no captaría. Junto con cualidades de la percepción de lo concreto, la precaución, la constancia, la reflexión y la osadía, constituye una panoplia que conferirá el acierto político.

Los fracasos provienen de dos fuentes: la falta de talento y la absurdidad, o sea, el razonamiento a base de presunciones idiotas, el confucionismo mental, la irreflexión, la incompetencia, etc., y los defectos que imposibilitan la puesta en práctica de las virtudes necesarias: descuido, inercia, cobardía, tendencia a la embriaguez o al abuso sexual, la precipitación, la temeridad, la fatuidad, la obstinación, etc.

Polibio imagina el espíritu humano como compuesto de dos partes: un núcleo sólido formado por la inteligencia, cuya esencia es la razón, y una movediza periferia donde entran también elementos irracionales, incapaz de poder creador pero que puede ser factor de inhibición o de perversión.

Mas los acontecimientos históricos dependen de causas más generales que la voluntad individual. Al lado de ésta aparece la *politéia* de un Estado, constituida por leyes y costumbres sociales. La teoría de Polibio reposa sobre un enorme conjunto de datos históricos. Por ejemplo, en el caso de Roma, ha sido la estructura misma de su Estado quien la ayudó en sus primeras expansiones geográficas, en vencer a los cartagineses, en reponerse tras los desastres de las derrotas ante Aníbal, en convertirse en eje de fuerza política del mundo de su tiempo. Polibio estudia las constituciones como elementos del mecanismo causal de la acción histórica.

Una constitución política es la forma más general de la causalidad histórica. De ella resultan las ideas e iniciativas de las acciones, así como sus resultados. En el orden de las causas, la constitución es superior a los resortes psicológicos que desencadenan acontecimientos. Es un factor general de la evolución histórica. Por ejemplo, si los aqueos han llegado a dominar el Peloponeso, no se debe a ser más numerosos y ricos que la Laconia o la Arcadia. Pero tampoco es por azar, sino porque su constitución acertó con los principios de la democracia verdadera, fundada sobre la igualdad y sobre la libertad. La fuerza de atracción de tales principios fue irresistible para las poblaciones del Peloponeso, que entraron en la federación, unos por convicción y otros por el equilibrio mismo del poder realizado en ella, donde prontamente se adaptaron satisfactoriamente. Los aqueos constituyeron el elemento de equilibrio en la Hélade, por estar fortificados en un principio moral contenido en su régimen de equilibrio de poder y libertad. Por el contrario, los defectos de la constitución espartana, mirando a la fuerza defensiva y ofensiva, a la seguridad ante todo, se lanzó por vías imperialistas que, tras la conquista de Mesenia y la alianza de Antalcidas, trajo consigo el hundimiento de Grecia.

Las instituciones desenvuelven las virtudes de los pueblos, si bien su influencia sólo alcanza límites definidos. Mas, en todo caso, las constituciones regulan las leyes, configuran las costumbres del pueblo, apoyan ciertas actividades y desaniman otras. Su influencia es extensa y duradera, con lo cual sus efectos se prolongan históricamente durante cierto tiempo.

Mas las constituciones, consideradas en sí mismas, obedecen a leyes que Polibio llama leyes naturales *katá fysin*, cuyo conocimiento permite explicar el destino de los Estados de una manera metódica, conjeturando su por venir según su pasado.

La primera de estas leyes es la *anacyclosis*, que regula la sucesión cíclica de los regímenes políticos. El orden de sucesión es realeza, aristocracia, democracia. Cada uno de los regímenes simples lleva en sí el germen de su inevitable corrupción. El único medio que permite es-

capar a esta revolución periódica es el establecimiento de una constitución mixta, donde estén presentes los principios constructivos de cada serie, evitando sus defectos.

La segunda de estas leyes asimila las constituciones a los organismos vivos a través de tres estados: crecimiento, madurez, decadencia. Por ello, ni siquiera una constitución mixta es capaz de frenar totalmente la debilidad ulterior de los Estados, si bien puede estabilizar durante mucho tiempo los factores de madurez. Estas dos leyes parecen contradictorias entre sí, pero son solamente complementarias y, en definitiva, no tratan sino de explicar las razones de procesos históricos bastante generales. Y, en definitiva, Polibio había tratado de desvelar el secreto de la evolución política de Roma y de presentarlo en una perspectiva racionalmente trazada.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

PERTICONE (Giacomo): *La filosofía del diritto come filosofia della giustizia*. Edizioni dell'Ateneo. Roma, 1962, 284 págs.

Este libro constituye un conjunto de reflexiones dispuestas para la enseñanza de la materia de Filosofía del Derecho. Su presentación sistemática no carece de originalidad, si bien tal posibilidad no es llevada hasta sus últimas consecuencias en las materias particularizadas en la última parte del libro, donde tal vez las cuestiones están tratadas sin una extensión correspondiente a su interés, y tal vez por ello no se han efectuado más frecuentes replanteamientos sistemáticos de la materia dentro de la perspectiva de una filosofía de la acción jurídica.

Perticone se mueve con arreglo a las siguientes directrices:

Los problemas de la realidad y de la sociedad (o sea, realidad intersubjetiva humana) son problemas filosóficos, pero también pueden ser pensados en términos del lenguaje corriente, pues que se presentan en todos los niveles de cultura.

La observación del mundo de los objetos y del mundo de los sujetos se revela como realidad en continuo desarrollo histórico.

La realidad es, pues, actividad, que puede ser contenido de conciencia válida para configurar nuestra vida individual a través de nuestra propia actividad. Entonces nuestra acción forma parte del desarrollo de la realidad histórica.

Nuestra actividad da un significado y un valor al mundo en que tiene lugar dentro de las relaciones interhumanas, por ser una respuesta nuestra al problema del ser y del deber.

Originariamente, nuestra actividad está estimulada por alguna necesidad, por la busca de algo que precisamos y que calificamos como bueno. El bien es fin de nuestra actividad y constituye su fundamento explicativo.

Concretando el problema a la actividad social, o sea, de la actividad del hombre considerado miembro de una colectividad, la definición del Derecho ha de referirse al establecimiento de modelos de

convivencia ordenada. El orden es categoría fundamental de todo saber científico en todo campo que se considere, pero en Derecho es esencial. El fin del hombre en un grupo humano no puede ser otro que el de convivir libremente bajo modelos de orden.

El valor supraindividual del Derecho extiende sistema de tipificaciones de acción, que configuran modelos de acción, o sea, proyección de la conducta humana (factor relativo) en esquemas absolutos (figuras típicas) de contenidos históricos en formas lógicas. Constituyen así sistemas de deberes, o sea, de proyecciones que deben ser efectuadas para que la acción correspondiente tenga inteligibilidad social y perduración histórica. En tal caso la voluntad subjetiva se tipifica, o sea, se identifica con una expresión para la voluntad general a través de la ley, la cual procede asimismo de cierta concreción de alguna voluntad general autoritaria.

La conducta jurídica, determinable como realidad jurídica, no es capaz de determinar a su vez qué cosa sea el Derecho, el cual es forma permanente a través de su tipificación sistemática en la Historia. Sin embargo, su proyección viene captada a través de su finalidad, que es la justicia. La justicia es síntesis de forma típica y de contenido en conducta humana libre y digna como tal. El Derecho es la afirmación de un contenido histórico de conducta bajo forma de su justicia.

Por ello la filosofía del Derecho es filosofía de la justicia. Pues el Derecho está constituido por acciones dirigidas a determinada finalidad calificada como justa.

La actividad regulada jurídicamente es una acción definida, o sea, limitada en su finalidad y en su método proyectivo. Pero donde hay orden se altera la pura libertad. De aquí la antinomia constitutiva de los más reales problemas de la vida social de la gente. La voluntad de la ley no debe impedir la libertad de la elección de los fines de los individuos. Por tanto, el esquema del Derecho es "yo quiero libremente que otro sea libremente volente". En la interconexión de las actividades humanas en el marco social, quien piensa con su comportamiento establecer una norma, piensa que esta norma lo será si es aceptada libremente por el otro, por conferirle o reconocer en él un poder de libre opción.

El Derecho es, sobre todo, actividad y voluntad concreta de realizar una convivencia caracterizada por normas de conducta válidas intersubjetivamente. Derecho es la realización de una convivencia ordenada. Se desarrolla junto a otras formas regulativas de orden: moralidad, economía y, sobre todo, la política, la cual sirve para definir históricamente diferentes sistemas jurídicos según la integración de valores colectivos que en ellos se organizan históricamente.

Dentro mismo de la realidad del Derecho la visión de la justicia ilumina todos los aspectos de su efectividad. Sobre todo cuando, en momentos de difícil equilibrio y de crisis más o menos graves, el Derecho natural pone en tela de juicio principios o métodos institucionales cuya sustitución o reparación aparecen necesarias. El conte-

nido de la justicia en cada indicación normativa puede ser examinado minuciosamente en tales casos con un margen de probabilidad semejante a la posibilidad de establecer verdades en la realidad ética, económica, sociológica, política, etc.

La justicia puede, a su vez, ser reestudiada formalmente. Es un valor, y no una mera forma externa de otros valores. Consiste en un tipo de bien que satisface determinadas necesidades. Su asiento está en la propia recíproca conexión e interdependencia de los hombres que se hallan en convivencia organizada.

La justicia no viene realizada por la ley, sino por el Derecho en su totalidad. Los deberes son justificados por las necesidades, no por las leyes. El Derecho "justo" es una idea regulativa operante en el nivel de la acción encaminada a la conquista de bienes susceptibles de satisfacer necesidades, en referencia a un definido concepto de la vida asociada y de los métodos de su proyección histórica. Tal enfrentamiento de valor y de norma es lo que caracteriza como justo al Derecho donde tal norma está vigente. Por ello, una de las paradojas que la conciencia común conserva de modo permanente es la oposición entre legalidad y justicia, o sea, entre expresión normativa y justificación real de los deberes impuestos.

Esquema formalizado de tal antinomia permanente es la contraposición entre Derecho positivo y Derecho natural.

Naturaleza y contrato son conceptos que la posición iusnaturalista debe manejar para estructurar la concepción de la justicia en términos análogos a los planteados por los tipos jurídicos peculiares del ordenamiento jurídico positivo. Aparecen, respectivamente, como factor racional e histórico, en su consideración formal, y como solidaridad social desde el punto de vista de su contenido relevante para la libertad humana.

La justicia relevante para la filosofía jurídica es la que puede ser efectuada a través de los instrumentos relacionales propios del Derecho. Con esta salvedad, el problema del contenido de la justicia se plantea en términos análogos a otros: el de la verdad, el de la moralidad, el de la economía, etc. Considerada como función social, y por ello como valor social, la justicia es tratada como un bien que satisface a una necesidad. La justicia y el Derecho justo son ideas "regulativas" que actúan en el plano de la acción para la conquista de un bienestar satisfaciendo una necesidad, con referencia a un definitorio concepto de la vida asociada y de su desarrollo histórico.

El Derecho es el medio en que la justicia se debe realizar como justicia "jurídica". Pero la ley positiva nunca llega a realizarla plenamente. La conciencia de la gente no pierde jamás de vista esta oposición posible entre la legalidad y la justicia. Pues el sentido de lo justo compete también al hombre de la calle, y no sólo al jurista.

Producto de esta permanente polaridad es la vigencia de la noción del Derecho natural, pensamiento siempre fecundo aunque no explícitamente desarrollado en la doctrina de ciertas épocas. Permanentemente, sin embargo, la construcción iusnaturalista se mueve entre

los conceptos originarios de naturaleza y de contrato, elaborados en base de las necesidades de racionalidad y de historicidad de la actividad social. Formalmente se presentan como polaridad entre justicia y libertad, y con referencia a un contenido de solidaridad, que aparece unas veces como libertad y otras como justicia. La historia del Derecho natural no es jamás la historia de una evasión de los problemas reales, sino la historia de una continua revisión del pensamiento jurídico planteado bajo las pautas racionales de un "Derecho justo", que busca adecuar progresivamente medios técnicamente capaces de traducir principios en normas. En definitiva, la historia del Derecho natural es la historia de la construcción de un Derecho positivo siempre en retardo para alcanzar a su idea inspiradora. A pesar de su universalidad simbólica, el Derecho natural no es un Derecho fuera de la historia. Sus principios y finalidades son principios actuantes en sistemas determinados, fuera de los cuales no son pensables. Sus conclusiones no actúan fuera de una serie de normas, sino con referencia a algún sistema de normas. Los principios de solidaridad, personalidad, libertad, etc., no son abstractos, sino históricos, que comportan una determinada visión del mundo y de las necesidades regulativas de actividad social. Hay una perspectiva abierta sobre un mundo provisto de problemas y de medios de hallar soluciones. Sus necesidades y valores deben ser realizados satisfactoriamente. Este es el punto de vista que adopta el Derecho natural en una función actualizada para cada momento y circunstancia históricos.

Es en esta comprensión donde el sistema jurídico positivo puede hallar condiciones de realización y de eficacia. Sólo mirando a una determinación actual de las exigencias y de las finalidades, de la libertad, de la igualdad, de la justicia y de su contenido como bien común, puede la imperación jurídica tener el valor de autonomía y de solidaridad que justifican y sancionan su validez. En este punto la posición del individuo y del grupo en que vive se determinan en sí y en sus relaciones patrimoniales y personales, por obra de esa voluntad juntamente general y particular, objetivamente válida por ser habida en una conciencia intersubjetiva.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

PHILIPPS (Lothar): *Zur Ontologie der sozialen Rolle*. Frankfurt. a. M., Vittorio Klostermann, 1963.

La importancia de los modos de comportamiento sociales, de las pautas o reglas de conducta habituales en la vida social, para la interpretación e integración de los textos jurídicos, viene ya siendo muy conocida, por lo menos desde la teoría de los "Standards" de Roscoe Pound, a la que ha dado también especial relieve el libro de J. Esser sobre "Principio y norma en la elaboración jurisprudencial..." Aun

cuando la finalidad del estudio que comentamos sea la misma (véase capítulo V de la primera parte), el camino escogido para el esclarecimiento de esos comportamientos típicos es muy diferente, en conexión fundamentalmente con la obra de W. Maihofer, como lo demuestra la misma terminología y el concepto de "papel social", que es lo que se trata de esclarecer. A mi modo de ver, ha sido un acierto sacar este concepto del ámbito iusnaturalista o paraiusnaturalista en que lo había colocado Maihofer, porque, como he indicado en otro lugar (*Revista de la Universidad de Madrid*, vol. XII, núm. 46, páginas 241-2), no se puede sacar de él otra valoración que la que previamente haya puesto en él la sociedad. En cambio, ahora, con L. Philipps, la valoración viene dada por los textos positivos. Entonces, ¿qué sentido tiene emplear los términos de "ontológico" y "óntico", que se dicen tomados de Heidegger? Dejando aparte la cuestión de la fidelidad al significado de estos términos en Heidegger, parece que, en todo caso, lo que deberían sugerir es una estructura o configuración previa al desenvolvimiento social y a la apreciación que se hace en la vida social de los diversos "papeles". Sin embargo, no está claro este intento, ya que para la caracterización del mismo concepto de "papel social" se acude a los sociólogos, como Linton y Dahrendof, y aparecen manifiestas concesiones a la determinación social de los papeles. Y aun, en el caso de que se intentara, no está claro que pueda lograrse, como veremos.

La virtualidad de los términos "ontológico" y "óntico" en esta obra consiste fundamentalmente en la distinción que se hace entre el atributo que "constituye a un ser en cuanto tal ser, el comerciante en cuanto comerciante" (ontológico) y "el atributo óntico corriente, que añade una cualidad a un ser (que ya es)" (pág. 14). Las expectativas y los deberes se derivan de los papeles sociales en cuanto atributos ontológicos, pero con tal de que se den en el "status" correspondiente, porque el que desempeña un papel social fuera de su "status" lo desempeña "a su manera". ¿Qué sucede si se cambia la atribución "ontológica" por la "óntica" y se enjuicia simplemente la conducta correspondiente a un papel social, sea quien quiera el que la ejecuta? Entonces esa conducta no viene determinada desde dentro, desde el que la ejecuta, sino desde el punto de vista de los otros: regla de oro, o imperativo categórico, según que los otros tengan intereses correlativos o simplemente concurrentes. Y el enjuiciamiento queda desprovisto de precisión y disminuido de sentido.

Pero asimismo la atribución "ontológica" está expuesta también a dificultades, que tal vez hayan de exigir de ella importantes limitaciones. En primer lugar, si seguimos de veras el concepto de status de Linton—y no sólo a medias como parece querer hacer Philipps—, resultará muy difícil separar éste del de papel o función social: más bien habría que decir que ambos no son sino dos aspectos de una misma realidad. ¿Cómo se pueden complementar, pues, de la manera que intenta hacer Philipps? En segundo lugar, el concepto de status ¿no

es claramente relativo a los otros y, por lo tanto, no se ha de determinar *también* desde los otros? Finalmente, en las mismas funciones o papeles sociales ¿no sería conveniente distinguir lo que tengan de natural y lo que tengan de libre asignación o determinación social?

JOSÉ M.^a R. PANIAGUA

PONCELET (Roland): *Ciceron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*. E. De Boccard, París, 1957, 402 páginas.

Los conocimientos científicos contemporáneos no consiguen solamente replantear en condiciones originales los antiguos y permanentes problemas de la realidad social y jurídica, sino que revolucionan también, en factores muy importantes, los resultados de investigaciones históricas realizadas acerca de la teoría filosófica y de sus diversas doctrinas. Ello ha sucedido hasta en materias teológicas, como consecuencias de los estudios escriturísticos modernos. Normalmente tenía que suceder también en las investigaciones filológicas, sobre todo en el trasvase de las técnicas enunciativas e ideológicas, desde el griego al latín. Ya anteriormente se había reparado en la distinta importancia que determinadas expresiones fundamentales de la filosofía jurídica tenían en griego o en latín (por ejemplo, *to díkaion*, adjetivo neutro sustantivado, al ser traducido por el sustantivo neutro *ius*, etc.). Por ello el libro de Poncelet es una muestra del interés que los estudios filológicos adquieren actualmente para la filosofía y para su historia. Esta recensión se ocupará solamente de aspectos importantes para la filosofía jurídica. Su interés se centra en que la continuidad del pensamiento clásico (heleno-romano) se prolonga, a través de los estudios medievales, hasta nuestros mismos días, y que su fecundidad está en relación con la precisión conceptual que sea posible obtener a través de los conceptos fundamentales de la filosofía tradicional, tan llenos de contenido cuando son entendidos correctamente. Pues el progreso del pensamiento (científico o filosófico) no depende tanto del estado actual de los saberes, como de la aptitud de los investigadores para manejar estos conocimientos.

Uno de los conceptos sociojurídicos más importantes es el de filosofía jurídica. Poncelet analiza su definición en Cicerón a propósito de *sapientia*: "illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos" (*De Offic.*, I, 153). El trozo "saber de los asuntos divinos y humanos" se refiere al conocimiento de la verdad de las cosas, mientras que en el trozo "hominum communitas et societas" está contenido en la definición de justicia. Parece a primera vista que tal definición entraña una falta de precisión, dado que se comunican conceptos, tomados parcialmente, en una sintaxis inestable y que se regula solamente por la inspiración expresiva del autor. Mas

el contenido de la fórmula ciceroniana es precisamente poner en contacto entre sí fórmulas que se refieren a nociones distintas y que él pretende relacionar expresamente, de donde procede el concepto complejo que ha querido establecer. El significado resulta ser, entonces, el siguiente: será filosofía del Derecho aquel saber cuyo contenido u objeto de ciencia es la comunidad y la sociedad (pág. 327). En tal caso la justicia aparece en la función de establecer la comunidad y sociedad de los hombres, dado que "comunidad" y "sociedad" son ambos elementos de "justitia". Por tanto, la filosofía jurídica es la investigación que tiene la misión de conocer sociológicamente las relaciones de justicia, solamente para conocerlas, sin tener que cambiarlas (pág. 327).

Otro elemento importantísimo en la filosofía del Derecho, y el que mayor cuidado merece, sobre todo para el conocimiento de las doctrinas clásicas—y modernas—del Derecho Natural, es el del empleo latino de *natura*, traduciendo, a veces, el vocablo griego *fysis*.

Como siempre se ha advertido, al notar que la naturaleza es una realidad juntamente exterior o interior al hombre mismo, también en latín el término *natura* tiene una significación ambigua. Un sentido es el cósmico (*quae natura eveniant*), y otro el que expresa los datos iniciales del instinto individual (*quae secundum naturam*) (pág. 110, nota). Evidentemente nunca aparece claro, hasta el punto de no requerir interpretación textual, cuando se alude a uno o a otro de los significados. Por ello la versión ciceroniana—y de ahí toda la expresión de la filosofía latina subsiguiente—ha de ser contrastada teniendo en cuenta los textos helénicos cuya idea se intenta expresar en cada momento de la argumentación filosófica.

Dada la pertenencia de Cicerón a la escuela estoica, lo que resulta muy interesante es la versión ciceroniana de la expresión griega *tà prōta kàtā fysin*. Según varios textos, la versión no es coincidente en este concepto tan fundamental de la ética estoica. Unas veces está traducido por la expresión *initia naturae* (*De fin.* III, 64: *Cum autem officia proficiscantur ab initiis naturae*). "Lo natural" encuentra también una expresión suficiente (*De fin.* III, 31: *Scientiam adhibentem, earum rerum quae natura eveniunt*). "Conforme a naturaleza" (en *De fin.* III, 31): *Seligentem quae secundum naturam*. En *De fin.* II, 34, aparece otro texto muy significativo: *Frui primis a natura datis*.

Mas, otras veces, el término *natura* no tiene ninguna función expresiva de concepto filosófico, y sería perfectamente intercambiable con otros semejantes: *gratia, causa, vis, etc.* Entonces, tal vocablo es simple exponente de abstracción vacía de sentido peculiar. (Véanse páginas 108, 109, 232, donde aparecen detenidos análisis de las expresiones griegas, así como de las latinas, de donde he tomado estos ejemplos). Por último, y esto complica bastante el trabajo de quienes nos dedicamos al estudio de la tradición filosófica occidental, a veces el término *natura* se refiere a conceptos que no se expresan en griego por su oponente normal (*fysis*). Por ejemplo, en la expresión que cita

Poncelet en la página 162: *non potest animal ullum non appetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat*, traduce el término griego *oikéion* y, por tanto, la frase “lo que parezca adecuado a naturaleza” no significa otra cosa que “usual”, “familiar”.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

REHFELDT (Bernhardt): *Einführung in die Rechtswissenschaft. Grundlagen, Grundgedanken und Zusammenhänge*. Berlín. Walter de Gruyter & Co. 1962. 403 páginas.

Esta “Introducción” del profesor de la Universidad de Colonia, aunque concebida como pauta para las explicaciones de la asignatura del plan de estudios de Derecho de las universidades alemanas, normalmente incluida en el primer semestre, rebasa, no obstante, el carácter meramente propedéutico que le sería propio. El peculiar punto de vista del autor, como veremos en algunas cuestiones, así como la peculiar visión histórica de casi todos los temas, hacen de la obra, incluso por su estilo, un tanto personal, sugestivo, algo que escapa de los límites de un libro escolar.

Con un afán de evitar confusiones, sobre todo aquella fundamental que tiende a involucrar “ciencia del Derecho” con “filosofía del Derecho”, dos partes del libro van consagradas expresamente, una al “ser” del Derecho, otra, al “deber ser” del mismo. Un historicismo es patente en la parte dedicada al ser: es dentro de una tradición exclusiva del ser racional —del hombre— condicionada por un ámbito espacial, temporal y social, como se engendra el derecho que tiene en la costumbre su “Urquell”, su fuente originaria (pág. 13), y en los jueces su forma de manifestarse (pág. 15). Bajo ese prisma de la experiencia histórica —propio del “ser” derecho— vienen consideradas las cuestiones referentes a las relaciones entre ley y Derecho, orden político vigente y Derecho, legislación —donde acepta la sugestión de Ehrlich, que entre nosotros, independientemente, viene mantenida también por d’Ors, de que la ley, más que dirigirse a los ciudadanos, tiene como destinatarios las autoridades que han de aplicarla—, costumbre, moralidad y ley, definición del Derecho.

El aspecto del “deber ser” del Derecho queda asentado sobre una base antropológica, no privada de sabor tradicional: “Meine Antwort lautet: weilder Mensch des Sollens bedarf, um sein zu können” (página 44). Sociológicamente, el “ser” conduce al “deber ser” y éste a aquél. En este tono, no relativista, pero sí referido siempre a la realidad concreta, se emplazan las cuestiones sobre la estructura de la norma jurídica, sujeto de Derecho y Derecho subjetivo, pretensión y propiedad; posesión y Derecho subjetivo o el especialmente desarrollado de la persona jurídica, donde, en un plano propia de la ciencia del Derecho, afirma no ser esta persona que jurídica, esto es, la relación del Derecho objetivo con una determinada hipótesis de hecho, produciendo consecuentemente unos efectos jurídicos (pág. 86).

El capítulo tercero —y esto muestra hasta qué punto el problema del “deber ser” jurídico se desarrolla en un sentido de ciencia del Derecho—, bajo el epígrafe general de “límites del Derecho”, considera los temas de la moralidad, la justicia —considerada como la moralidad de la administración del justicia—, igualdad, el carácter relativo del Derecho (donde Rehfeldt trae a colación el texto tan moderno de Calderón en “La vida es sueño”: “En batallas tales —los que vencen son leales, —los vencidos, los traidores”), el Derecho natural y la ética. La distinción conceptual se lleva a cabo sobre una base histórica, tal como la entrevé el autor. A partir del origen primero de la costumbre, *poder* y *razón* actúan sobre aquélla en varias direcciones: el *poder*, positivizando la costumbre, esto es, creando Derecho positivo; la *razón*, configurando una ética de los principios morales (*Ethik*). Esta ética, haciendo referencia al Derecho positivo, se denomina justicia, y desarrollándose sobre sí misma se constituye en la moral de las conclusiones (*Moral*), que, vivida, vigente, constituye la moral positiva. Por la otra parte, esa misma vigencia, o pretensión de vigencia de la justicia, da lugar al Derecho natural como sentido absoluto, al cual tiende el orden normativo, o como equidad a la que tiende la resolución del caso concreto. Esta es quizá la parte más sugestiva del libro (págs. 107 y sigs.). El Derecho natural viene tratado no sólo como idea cultural, sino como afán de concreción: “naturaleza de la cosa”, en afán de que la ley venga dada *imperio rationis, non ratione imperii*.

Por último, y como cuarta “cuestión general” de esta introducción, Rehfeldt dedica un capítulo a las relaciones entre Derecho y sociedad, también en un plano no estrictamente conceptual, sino “concreto”, sobre el que se alzan las cuestiones referentes al Derecho consuetudinario y al Derecho de jueces, predominando siempre el punto de vista histórico.

La segunda parte del libro se construye de acuerdo con los moldes académicos de toda introducción de este estilo: una consideración panorámica del sistema del Derecho —no es lo mismo Derecho codificado que Código—y la división del Derecho. Los temas propedéuticos relativos al Derecho privado, al Derecho procesal, al penal y al Estado —con una visión jurídica que apunta desde una federación mundial de estado a un estado mundial federal— son tratados de una manera también predominantemente histórica, sin apenas fárrago conceptual, y ateniéndose al estado de las diversas cuestiones en el momento actual. Lo personal de Rehfeldt, en esta parte, reside más en el modo de abordarla que en el contenido de la misma.

Una indicación bibliográfica, igualmente de carácter propedéutico, un índice de personas, otro muy elaborado de “cosas”, y el de abreviaturas, cierran este libro que, dentro de una línea clásica, sin estridencias, evidencia la personalidad del autor. Lo que no es poco, dado el carácter propedéutico de la obra.

J. J. G. C.

ROMILLY (Jacqueline de): *Histoire et raison chez Thucydide*. "Les Belles Lettres", 1956, 314 págs.

Es evidente que la aplicación del razonamiento práctico en la vida humana es un proceso relacionado con su descubrimiento. Aristóteles sistematizó en varias de sus obras unas investigaciones que le habían precedido continuamente desde el siglo V. En los discursos de Tucídides se desarrollan, por su parte, elementos dialógicos que contienen enorme interés para el estudio del conocimiento, por nuestra civilización, de la razón humana.

El principio de la antilogía ha parecido siempre a los griegos la condición fundamental de la sabiduría y de la comprensión. Antilogía es deliberación, pesar el pro y el contra, y constituye el mejor método de discernimiento.

De este método de presentar siempre las dos tesis adversas, el arte del orador se esfuerza por contraponerlas lo mejor posible. Así actúa ante los tribunales y ante la asamblea democrática. Del encuentro entre los dos "discursos inversos" puede salir la verdad.

Mas, para que se pueda efectuar una comparación, hay que situar simétricamente los datos comparables a través de listas de razones paralelas apoyando cada una de las posiciones. Las sutilezas dialécticas sólo actúan en el marco de las comparaciones rigurosas establecidas en el método contradictorio.

La técnica de Tucídides no pretende dar una reflexión sobre los diferentes puntos de vista, sino poner a los presuntos oyentes del discurso en las mejores condiciones posibles para poder juzgar ellos mismos con toda objetividad. La historia de Tucídides se dirige a un árbitro, permitiéndole practicar, de manera rigurosa, dos exigencias, la de objetividad y la de racionalidad. Presentando sucesivamente los dos discursos antitéticos, Tucídides respetaba la regla de la exactitud y de la imparcialidad, que debe ser propia de un historiador. Mas, para ello, debe efectuar una tarea de construcción que permita al oyente ir comparando sucesivamente cada uno de los tópicos tratados, con las únicas salvedades debidas a las necesidades de precisión histórica. En definitiva, del trabajo de Tucídides resulta la posibilidad de un análisis racional ajustado, concretando las relaciones que hay entre los diferentes acontecimientos, dejando ver una conexión evidente entre el cálculo y la acción, de donde resulta la gran fecundidad que tal método trae para la configuración lógica de la actividad humana. En la narración de Tucídides todo va adquiriendo sentido, cada elemento viene a insertarse en un sistema claro de relaciones inteligibles, donde el cómo y el porqué se precisan claramente.

Toda la historia de Tucídides implica su carácter racional. Las relaciones que él establece existen, en su opinión, entre los hechos mismos, independientemente del pensamiento que los haya captado. La realidad está ligada por encadenamientos causales. Pero Tucídides los implica también en un proceso dialéctico. Indica en qué medida se les

podía prevenir de antemano, o se podía utilizar o eludir determinada intervención, para lo cual Tucídides admite que hay cierto número de reglas y de constantes que los elementos siguen normalmente.

La autora de este libro afirma que la concepción que Tucídides ha tenido de las reglas naturales del proceso histórico, debería ser objeto de un estudio especial. Pero algunas características se observan fácilmente. Tucídides hace algunas veces hincapié en consideraciones generales, tanto en forma de refranes como a través de análisis políticos. Le gusta buscar las causas profundas de los acontecimientos, y éstos, a veces, son utilizados como ejemplos para comprobar aquéllas. Una misma necesidad política da su unidad a una amplia serie de hechos. Una misma dificultad estratégica explica toda una serie de acciones militares. Por tanto, los diferentes aspectos del devenir humano tienen también sus leyes. Es posible relacionarlas también unas con otras, proporcionando así a la acción bases más razonables cada vez.

Mas, si bien Tucídides casi da la impresión de orientarse hacia una cierta actitud sociológica, es evidente que ninguna de sus reglas trata jamás de alcanzar una dimensión universal. Sus encadenamientos razonables sólo comprueban un nivel de probabilidad, sin pretender generalizar demasiado. El azar de las concomitancias y la libertad de los individuos conservan siempre su función e incluso las más estables y duraderas condiciones no tienen ninguna razón de no cambiar algún día.

La razón humana puede prevenir de algún modo el futuro, colaborando a él aunque no pueda ni conocerlo ni preverlo exactamente. Pues aunque no pueda asegurar un resultado, sí que debe esforzarse en utilizar todos sus medios con vistas a una acción lo más razonable posible.

Tanto en su método histórico como en su manera de interpretar la actividad humana, Tucídides conjuga siempre las mismas tendencias: los derechos de la razón están antes que nada y se les debe asegurar por todos los medios; pero, nunca deja de haber límites para la actividad razonable, y reconocerlo es una medida del valor que requiere en su actuación el hombre libre.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

ROUBIER (Paul): *Droits subjectifs et situations juridiques*. (Collection "Philosophie du Droit", 8). Dalloz, París, 1963, in 8.º, 451 páginas.

El libro es importante, como otros de Dabin, Del Vecchio, Batiffol, Villey y Kelsen (traducción de Eisenmann), que integran la misma colección. Si en sus investigaciones sobre teoría general del Derecho, el jurista acepta el concurso de filósofos, moralistas y aun teólogos, al abordar los derechos subjetivos y situaciones jurídicas, el jurista prefiere la ayuda de historiadores, economistas y sociólogos; se trata de precisar al máximo la terminología jurídica fundamental. Al jurista no le basta con la verdad (una ciencia es una lengua perfecta en sí)

porque la justicia es el principal fin de su investigación. Los conflictos de intereses resultan insolubles cuando se les duplica con querellas de palabras y sus sentidos.

Cinco capítulos densísimos integran la obra. Se estudia primeramente la actividad jurídica, buscando los criterios distintivos entre reglas jurídicas y situaciones jurídicas: criterios de anterioridad de unas u otras, criterios objetivos o subjetivos. Se aborda después el análisis de la situación jurídica y los modos de creación de derechos y deberes: papel jugado por la voluntad en tal creación. Definiciones de derecho subjetivo y de obligación: deber jurídico como contradistinto de deuda propiamente dicha. Papel de la voluntad en la creación de reglas y situaciones jurídicas.

El contenido de las situaciones jurídicas es estudiado según estén en curso de formación (libertades o facultades) o sean efectivas (funciones o poderes). Tal contenido es después estudiado como prerrogativa y como carga jurídica.

Los caracteres generales de las situaciones jurídicas son analizados bajo las categorías de legitimidad (moral, política y jurídica), de oposición a tercero (oposibilidad *in rem* y oposibilidad *in personam*) y de sanción (aspecto contencioso). Termina la obra con una clasificación ambiciosa de las situaciones jurídicas: según su objeto (elementos del patrimonio; derechos universales y patrimonio; situaciones jurídicas extrapatrimoniales), según su sujeto, según sus fuentes y según sus efectos. Frente a detractores y pesimistas del Derecho, Roubier asentará en el *Préface* que el Derecho es la forma de organización más elevada de las sociedades civilizadas: el Derecho incorpora la mayor cantidad de lógica que pueden permitir las sociedades humanas en una disciplina de intereses; representa la mayor cantidad de moral que las sociedades pueden absorber y conduce a los hombres hacia el máximo de progreso que la civilización puede concebir.

V. A. C.

SCHAMBECK (Herbert): *Der Begriff der "Natur der Sache". Ein Beitrag zur rechtsphilosophischen Grundlagenforschung*. Wien, Springer Verlag, 1964, 153 páginas.

Parte de este precioso estudio de Schambeck nos era conocido por un artículo suyo aparecido en el número que la "Oesterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht" dedicó a los profesores Adolf Merkl y Josef Kunz (tomo X (1959-60), 452 ss.). Más que de una nueva orientación en torno a la "naturaleza de la cosa", se trata de analizar, con gran concisión y profundidad, el "estado de la cuestión". La actual dirección de la "naturaleza de la cosa" tiene, dentro de la filosofía del Derecho, un pasado histórico. Pero, esa tradición se ha visto revitalizada por un afán de rectificación del positivismo jurídico. Como mentalidad de filósofo del Derecho, la "naturaleza de la cosa", como

teoría, presenta un claro matiz rectificador. A estas alturas, sin embargo, el paso de una legalidad formal a una legitimidad de contenido exige una verdadera "concreción", una "tipificación" de la misma, con efectividad en el ordenamiento jurídico positivo.

El libro de Schambeck no se detiene por ello en el aspecto meramente histórico, como cambiante punto de vista de la relación entre naturaleza y Derecho. Ese estudio, acompañado de bibliografía, que va de los presocráticos hasta la ciencia jurídica del diecinueve, pasando a grandes rasgos por la jurisprudencia romana, el tomismo, la "escuela de Derecho Natural" y Montesquieu, muestra hasta qué punto no es unívoca la expresión "naturaleza de la cosa". En una segunda parte, bajo el título de "Concepto de la naturaleza de la cosa", se aborda no solamente el lado ontológico de la cuestión, sino su efectividad como principio. Esto último queda más pormenorizado en la tercera parte, donde se aborda la significación del concepto de "naturaleza de la cosa" para el Derecho positivo, sea éste la ley, la costumbre o el Derecho de jueces. Lógicamente, las referencias al Derecho del área cultural del autor —Derecho positivo alemán, austriaco y suizo— constituyen en esta parte los puntos de referencia, pero el análisis verificado por Schambeck tiene alcance general. En la última parte de la obra se reflejan las diversas actitudes de la ciencia jurídica actual sobre la "naturaleza de la cosa", referidas a científicos del Derecho, como Gutzwiller o Larenz, a fenomenólogos, como Reinach, a los partidarios de la misma como "forma concreta de Derecho Natural" (Maihoffer), o como superación del positivismo jurídico (Radbruch, Coing, Fechner, Bobbio), o como fórmula de una filosofía material del Derecho: Stratenwerth.

Tal es la contextura del libro. Del pensamiento del autor son de interés bastantes de sus conclusiones. La "naturaleza de la cosa" se presenta como un factor real del Derecho positivo, lo que puede significar dos cosas: de una parte, naturaleza de los hechos dados; de otra, naturaleza del hombre. Como clave para llegar a la estructura del ser esencial se presenta como forma de justicia que, a diferencia de la justicia formal, no proporciona principios positivos de Derecho, sino las estructuras del ser como regla. Está así dotada de contenido, sin que éste dependa de la valoración de las diversas ideologías de la sociedad pluralista de nuestros días.

La "naturaleza de la cosa" es, además, fuente de valoración del Derecho positivo. La ordenación del Derecho positivo no es sólo el "resultado de una voluntad normativa y ordenancista" (Larenz), sino el resultado de una consideración de las estructuras esenciales de lo fáctico, presentándose así la "naturaleza de la cosa" como "una objetiva-ontológica-teleológica estructura del Derecho positivo". Pero por ello no es sólo de una facticidad: lo es también de una idealidad. Sin embargo, es tan sólo un principio reclamando al legislador su consideración, en orden al contenido del Derecho positivo, que da carácter de fuerza y coacción a aquella estructura esencial.

En esa tensión de principio prepositivo y de concreción radica la virtualidad de la "naturaleza de la cosa", que no queda aislada del ordenamiento jurídico positivo, sino que se configura como un principio regulativo del mismo.

J. J. G. C.

SILVA CASTRO (Emilio): *Nova fundamentação metafísica da ordem moral*. Río de Janeiro, 1963, 202 páginas.

A pesar del título, no pretende el autor, profesor Silva Castro, presentar ninguna "novedad". Su trabajo es la exposición histórica muy sucinta de algunos grandes pensadores de la filosofía, que han dado a la Ética una fundamentación ontológica, porque para el autor (como para nosotros) el orden moral del "deber ser" se fundamenta en el orden metafísico del "ser". Y si el orden jurídico no puede disociarse del orden moral, ambos tienen fundamentos metafísicos.

En las primeras líneas de la *Introducción* afirma, con la doctrina tradicional, como "presupuestos metafísicos y sicológicos en que descansa el orden moral": la existencia de Dios, la naturaleza espiritual y libre del hombre, la inmortalidad del alma. Y en la base de estos postulados descansa la Ética.

Un sector considerable del pensamiento, posterior a la II Guerra Mundial, se desenvuelve por "librarse de los tópicos del liberalismo individualista" dominante en la época anterior, y por un "retorno al Derecho natural" como reacción contra el "frío positivismo". Dedicó el autor unas páginas a la constatación del hecho innegable del eterno retorno del Derecho natural en la doctrina. Y como el Derecho natural constituye "el problema central y eterno de la filosofía jurídica", por eso rechaza el autor a los juristas que extrañan de su campo todo "resabio de filosofía". Contra éstos afirmamos —dice— que el mundo constituye un orden establecido por el Creador en el que la ley moral rige la humanidad.

Con arreglo a estas ideas directrices, el autor hace una exposición de la doctrina del Derecho natural a través del pensamiento griego y cristiano en el que queda precisado el concepto antes de la confusión a que llevó *La Ilustración*.

Dentro de la doctrina contemporánea se fija en las grandes líneas del pensamiento de Amor Ruibal sobre el Derecho natural y, tras una *Parte I* en que presenta curiosos paralelos entre el gran filósofo gallego y los "genios de la filosofía", Platón y Aristóteles, San Agustín y Plotino, Santo Tomás y Suárez, Leibniz y Kant, dedica la *Parte III* de su estudio a la exposición doctrinal de Amor Ruibal sobre la ley eterna y sus conocidas objeciones contra la misma. Y por lo que se refiere al Derecho natural, recoge el autor, en cita larga, lo que él cree "resume la orientación de Amor Ruibal" dando a su jusnaturalismo "un fundamento más real en las cosas"... "el Derecho natural se ha de concebir a la manera de los grandes principios lógicos u ontológi-

cos que presiden a la cognoscibilidad de las cosas, que son lógicamente anteriores a ellas, pero en las cosas encarnan, y mediante ellas cabe llegar a la vez a dichos principios. Así, pues, aquel Derecho no es para nosotros un hecho o un fenómeno: es la fórmula abstracta del orden en las relaciones humanas, que se concreta en ellas según los aspectos que los hechos revistan" (*Derecho Penal de la Iglesia Católica*, t. II, núm. 225, pág. 242). Pero, supuesto que el ser de las cosas, las relaciones entre ellas y el valor total del universo proceden de la mente y voluntad divinas, "nada más lógico que considerar como principio ético supremo el aspecto de las cosas según su destino divino". De este modo lo que es imperio legítimo de la voluntad absoluta en el Ser supremo, es deber relativo en la creatura capaz de recibirlo; y este deber se va revistiendo de valor ético tanto más acentuado cuanto más clara es la percepción de las relaciones entre la creatura y el Creador. "Realizar la idea de la naturaleza (considerando al hombre dentro de ella) según la voluntad infinita, es la aspiración suprema que preside todos los valores éticos naturales" (pág. 174).

Por eso, la idea de una suprema ordenación divina del mundo y de los hombres, y la idea, no menos importante, de la inmortalidad son la base más sólida de una concepción optimista del mundo. Porque sobre esos dos conceptos se levanta un ideal trascendente del universo y de la humanidad, ante el cual todas las adversidades, sufrimientos y luchas de la vida desaparecen como un punto perdido en el espacio inmenso en el que el balance de los valores de la existencia no tiene siquiera representación posible.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

STOYANOVITCH (K.): *Marxisme et Droit*. París, 1964, 406 págs.

La *Bibliothèque de Philosophie du Droit*, bajo la dirección de los profesores Ch. Perelmann, H. Batiffol y M. Villey, publica su primer volumen, *Marxisme et Droit*, del profesor Stoyanovitch, que en la bibliografía, ya muy abundante, sobre el marxismo, viene, por su especialidad, a formar parte de los muy escasos sobre su concepción del Derecho. Y ello es natural—y en eso puede consistir la novedad del libro—porque si el Derecho, como el Estado, deben desaparecer algún día en la sociedad comunista, esto explicará que no haya suscitado apenas trabajos o publicaciones de este tipo.

Quisiéramos—y no renunciamos a ello—dedicar alguna mayor atención a este libro, como lo hicimos en su día con el libro de Kelsen, *La teoría comunista del Derecho y del Estado* en nuestro trabajo *Falsas concepciones del Derecho. A propósito de un libro* (Madrid, 1958), que el limitado espacio exigido por una mera recensión o presentación que ahora hacemos. Poco más que un índice del contenido del extenso libro, no sin subrayar los enunciados o conceptos que nos parezcan expresar el pensamiento del autor.

El marxismo—dice Stoyanovitch en *Avant-Propos*—es una doctrina

muy vasta, es “una doctrina total” que contiene su filosofía, su sociología, economía, concepción de la historia, y, por tanto, su teoría del Derecho, que para Marx tiene una importancia capital, no obstante el carácter “superestructural” y secundario respecto a la economía que es “infraestructural” y fundamental. Falta—dice—una teoría marxista del Derecho en los países occidentales, en los que no ha sido objeto de exposiciones completas y profundas y apenas si, como en Francia, se le reserva algún lugar en los manuales o tratados de Derecho constitucional, de ciencia política, de Derecho comparado o de sociología jurídica. El autor quiere tener en cuenta y exponer únicamente la doctrina de Marx “sin hacer intervenir, en su posición o en los debates que suscita, las teorías marxistas posteriores” (soviéticas, yugoslavas, chinas, etc.). La doctrina marxista “en su pureza original”; más que la teoría “marxiste” del Derecho la teoría “*marxien*”, entendiéndose por este término que se contrae a los escritos de Marx mismo y a los de Engels, que es como un *alter ego* de Marx, mientras que el término “marxiste” se aplica no sólo a los escritos del fundador de la doctrina, sino también a los de sus discípulos (*Avant-Propos*, pág. 5).

El postulado de la primacía de lo real sobre la idea, el materialismo histórico, el materialismo dialéctico y la lucha de clases, son los elementos constitutivos de la teoría marxista del Derecho, que es una sociología jurídica *sui generis*. Estos no son elementos dispares y heterogéneos, sino que forman un todo lógico y natural, siendo uno prolongación del otro.

Así, para Marx, el primer elemento de su sociología es el primado de lo real o de la materia sobre la idea y, por eso mismo, sobre el Derecho. Y como la regla de Derecho no es la expresión o la concretización de la Idea absoluta, no es una categoría invariable. Es una categoría histórica y, por consiguiente, cambiante, porque, en el curso de la historia, los modos y las relaciones de producción económica, que son su fuente, se modifican en ciertos momentos decisivos. Por eso, dice Marx en el célebre Prefacio de su *Contribución a la crítica de la Economía política* (que es anterior al *Capital*), que considerando en sus grandes líneas los modos de producción asiática, antigua, feudal y burguesa como épocas históricas graduables de la formación económica y social general, podemos establecer también variedades o aspectos de la regla de Derecho a través de las edades. Para explicar la regla de Derecho, como parte integrante de la superestructura social, es preciso, pues, comenzar por conocer lo que es su fundamento, la causa determinante: su infraestructura económica.

Por eso, en conexión con el primado de lo real sobre la idea, está el segundo elemento de la sociología marxista: lo real, como la idea que de ello depende, no se concibe más allá de la historia, es decir, fuera de una evolución material y concreta incesante, que le hace esencialmente relativo y variable. Este elemento tiene en la doctrina marxista el nombre de *materialismo histórico*, no siendo sino un elemento empírico, una forma particular de manifestación, limitada a la historia,

de un elemento general y racional, que se extiende a toda la totalidad, a saber: el *materialismo dialéctico*.

El materialismo histórico es un método no solamente histórico en el sentido de que permite seguir en los hechos la evolución de la sociedad y de sus instituciones, sino que es también materialista. No tiende a conocer el espíritu de los pueblos, como el método de Savigny, ni el movimiento del Espíritu en general, como el de Hegel, porque el espíritu para Marx no es sino una emanación de lo real y no tiene existencia propia. El materialismo histórico estudia la evolución de la infraestructura económica, que es la base, la causa primera de todo lo demás y ella explica de un modo satisfactorio los sucesos, las instituciones, las creencias, en una palabra, la superestructura social. Y esta evolución de la infraestructura, su progresión constante, no es un postulado, un axioma, como la pretendida evolución hegeliana del Espíritu. Es, por el contrario, un hecho perceptible probado por el perfeccionamiento incesante de los modos y de las técnicas de producción.

Ahora bien, si se admite el progreso en la naturaleza y en la sociedad, es obligado admitir que hay un movimiento progresivo. Este movimiento progresivo no es para Marx un movimiento lineal que se desarrolle según una línea simple, mecánica, fatal, sino un movimiento dialéctico hecho de combates incesantes entre contrarios. El método dialéctico es el resorte lógico y racional de la obra de Marx. Para el autor, es "un elemento alemán, al lado del elemento francés representado por el socialismo, y de un elemento inglés representado por la ciencia económica". Lo cierto es que el materialismo dialéctico es un elemento indispensable en el sistema marxista, a la vez como explicación del pasado y como previsión del futuro. Ni el primado de lo real ni el materialismo histórico serían de gran utilidad si no se pudiese demostrar cómo lo real domina a lo ideal y por qué los diferentes modos de producción se suceden los unos a los otros en el curso de la historia. Y esta doble demostración no puede ser hecha sino por el materialismo dialéctico que es un mecanismo de continuas luchas de contrarios y de victorias de esos combates .

Se podrá pensar que el materialismo dialéctico y la teoría de la lucha de clases son idénticos, porque tanto en uno como el otro se trata de una lucha de contrarios. Esta confusión sería un grave error —advierte el autor—. Porque la lucha de clases no es sino uno de los elementos del materialismo dialéctico, su elemento social y político, que existe al lado de otros elementos, el económico, por ejemplo, que tiene sus leyes propias, de desenvolvimiento dialéctico, puramente económicas y objetivas, sin intervención de otros elementos de orden político. Para comprender el juego del materialismo dialéctico, es preciso considerar a la vez la infraestructura, constituida por el dato económico y traducida por relaciones de producción; la superestructura, constituida por el dato ideal y representada por las creencias e ideologías; y la presencia de clases antagónicas. La superestructura es el reflejo de la infraestructura, porque detrás de ésta se encuentra una clase social y su conciencia de clase, que quiere mantener o instaurar

esta infraestructura. La superestructura es, pues, un instrumento al servicio de la clase social, un arma de vigilancia y de combate de esta clase.

Y el derecho, siendo superestructura, es un instrumento al servicio de la "clase" dominante para "aplantar" a la clase contraria.

Al materialismo dialéctico, en su aspecto histórico, se junta automáticamente la lucha de clases para tener eficacia en los hechos y en la historia, y esto es lo que da sentido a la acción política revolucionaria, preconizada por Marx, como un factor paralelo al determinismo dialéctico sobre el plan económico. Para mantener y defender los modos de producción y las relaciones sociales de ellos derivadas, amenazadas de destrucción, la clase social dominante organiza su superestructura, de la que la coacción o la opresión forman parte. Esta coacción tiene el nombre de Estado y de Derecho. El Estado es la coacción misma, en el sentido físico y material del término. El Derecho es, por su parte, la fórmula que indica el modo por el que esa coacción es puesta en movimiento.

Ninguna otra teoría del Derecho verdaderamente científico es posible, según el marxismo, si se asienta en premisas diferentes.

Pocas veces hemos visto tan concisamente expuestas las tesis fundamentales del marxismo y la explicación "marxista" del fenómeno jurídico. El profesor Stoyanovitch hace una verdadera aportación a la abundante bibliografía sobre el marxismo.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

TEBALDESCHI (Ivanhoe): *La definizione del Diritto*. Editoriale Arte e Storia, Roma, 1963, 244 págs.

El autor efectúa un estudio exhaustivo de los problemas lógico-conceptuales de la definición del Derecho, comenzando por un estudio de las definiciones tradicionales: como relación, como norma, como institución.

La teoría normativista del Derecho tiene interés polarizado hacia los estudiosos del Derecho positivo. La norma jurídica está constituida por la unidad de precepto y de sanción, donde la noción del precepto si se estudia independientemente de la sanción correspondiente, es de caracterización difícil, pues la concreción del deber-ser no es fácil de establecer.

La norma jurídica puede ser entendida desde dos puntos de vista, el de la autoridad y el del jurista profesional. Los problemas de compatibilizar el nexo de causalidad y el de imputación dentro de una misma norma son terreno abonado para las diferentes doctrinas jurídicas. La teoría de la norma jurídica como juicio hipotético, es incapaz también para explicar la aflictividad de la sanción jurídica. La imputación, concepto desarrollado sobre todo por Kelsen, es un recurso ambiguo, dado que en el caso de cumplimiento del deber jurídico directo

tiene una acepción puramente formal, que pasa a ser causal *sui generis* en caso de incumplimiento.

La más interesante aportación de la teoría normativista del Derecho es, para Tebaldeschi, la concepción de la eficacia del sistema de las normas jurídicas como condición de validez de cada una de las normas singulares. Toda norma jurídica, en cuanto constituye parte de un sistema supuestamente eficaz, aparece como proposición descriptiva además de como juicio de deber-ser.

La norma jurídica puede ser también entendida como proposición descriptiva garantizada por una sanción institucionalizada. El problema de su eficacia se resuelve en vistas de la no incompatibilidad de uno y otro tipo de normas jurídicas. Mas estas diferencias no afectan a la realidad misma de las normas, sino a sus diferentes expresiones. Por ello el autor realiza una serie de consideraciones (capítulo V) sobre los problemas de la significación normativa. Concluye en este asunto que las figuras de conducta humana descritas por las normas, no preexisten—como jurídicas—a las formulaciones normativas, sino que solamente tienen sentido en el ámbito de éstas. Las normas jurídicas están, pues, insertas en un proceso de composición y utilización de los comportamientos humanos. Por ello el Derecho entendido como norma no puede ser considerado aparte de su comprensión como ordenamiento.

La consideración institucional del Derecho es en sus comienzos una necesidad de la concepción normativista: la unidad real de la formalidad de las normas jurídicas. La garantía de la norma no es exclusivamente la sanción a que ella alude, sino el engranaje de vigencias que hay en todo el sistema orgánico del ordenamiento jurídico.

La institución jurídica constituye una versión sociológica del Derecho. El autor postula que debe ser integrada en una concepción filosófica donde puedan ser estudiadas la realidad del sujeto social y del querer colectivo. Hay una serie de dificultades para establecer luego las relaciones entre el sujeto colectivo y los sujetos individuales, entre las cuales la ambientación de la dimensión colectiva de la actividad personal tiene un lugar importante. Otras dificultades son la limitación de la comunicación entre todos los componentes de la comunidad. Por todo ello, la comprensión institucional del Derecho es correlativa a la madurez subjetiva de la conciencia social.

En todo caso el problema que tanto la consideración normativista como institucionalista plantean, es la cuestión de la conocibilidad de la norma jurídica, o sea la posibilidad de la jurisprudencia como forma científica de un saber válido. Por ello el autor dedica unos capítulos a la posibilidad de dar cuenta de la aptitud mental para valorar y juzgar los ordenamientos jurídicos (positivos) en términos de justicia.

La jurisprudencia es sin duda un saber instrumental para el acondicionamiento normativo de la conducta humana. Pero es también un prototipo de consideración científica de la realidad humana en su totalidad. Las normas jurídicas constituyen una referencia general hacia la conciencia de cada individuo capaz de reconocerlas y cumplirlas. Por otro lado, traducen a términos de poderes y deberes las fuerzas socia-

les, económicas y políticas existentes en la sociedad, y las expresan en forma disciplinada, además de limitarlas, mantenerlas, garantizarlas, etc., para diferentes sujetos en variable proporción, según el punto de vista sobre la justicia que las normas mismas establecen para discriminar conflictos intersubjetivos. Por otra parte, hay una correspondencia dialéctica entre la configuración del ordenamiento jurídico como totalidad y la concreción histórica de la conciencia jurídica comunitaria.

La conciencia jurídica piensa las realidades sociales en términos normativos. Puede, por tanto, imaginar la justificación que tienen las normas singulares que expresan esa misma realidad en términos positivizados e institucionalizados concretamente. El fundamento de tal evaluación crítica no es el propio sistema jurídico positivo, sino un ordenamiento independiente que el autor califica, siguiendo la expresión tradicional, de "ordenamiento jurídico natural". Su vigencia deriva de la necesidad de hallar una fundamentación razonable para evaluar en términos de justicia las normas del Derecho positivo. Esta apreciación en términos de justicia presupone: la facultad proyectiva de los sujetos jurídicos, su posibilidad de razonar en términos utilitarios (utilidad particular y general), y el reconocimiento de cada individuo singular como entes finales, irreductibles a medios de los demás. No hay Derecho sino como consecuencia de considerar a los conmigo relacionados como sujetos de Derecho.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

VEDALDI (Armando): *Essere gli altri*. Taylor, Torino, 1959, 245 págs.

En esta segunda edición de un libro importante se manifiesta uno de los pensadores existencialistas que más profundamente han reflexionado sobre temas sociales. Este libro se plantea el problema de la vida social y política del hombre. Su existencia se resuelve en su actividad, pero su actividad requiere la presencia constante de los otros. Por tanto, un imperativo existencial auténtico se definirá en función de esta presencia de los otros en la propia actividad. De aquí la expresión que titula al libro: ser los otros.

Si bien en una problemática—y ambiente histórico—favorita del pensamiento existencial, ahora se podría definir este pensamiento como "personalista", una vez producida una cierta transfiguración de la modalidad (moda) existencialista de la inmediata postguerra.

Este personalismo reclama al hombre una penetración de la conciencia en sí misma que supere las dispersiones de la vida inauténtica y banal. De su propia interioridad obtendrá el hombre recursos para detraerse a esa permanente tentación que procede de una Nada en que la responsabilidad humana querría tantas veces evadirse de sí misma. Ni siquiera frente a los problemas de la socialidad política, donde el individuo queda casi desvalido frente a los poderes organizados en monstruosas proporciones, debe el hombre renunciar a la lucha por su vida auténticamente participada en la realidad de los demás, ya que

también la presencia de los demás constituye elementos fundamentales de la propia existencia personal.

De aquí la profesión de fe personalista de Vedaldi, expresada como sigue:

La existencia se constituye esencialmente como coexistencia.

El ser propio del hombre, o sea su existir, se resuelve en su actividad: el hombre es lo que hace, y lo es como hace.

La actividad humana exige empero la presencia de los otros, no como previos, sino como entes que irrumpen en el existente y lo constituyen dinámicamente.

Por todo ello, el ser propio del existente es ser los otros.

Lo peculiar del ser propio del existente es su autenticidad de conducta, la cual es también camino para el existir de los otros sin perder su posibilidad de autenticidad.

El propósito de ser los otros debe ser tomado como norma o imperativo existencial concreto.

Pero esta normatividad no es de índole indicativa, sino valorativa. Tal afirmación deja abierto el carácter problemático de la realidad social del hombre.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

VILLEY (Michel): *La formation de la pensée juridique moderne*. Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit, II (Le franciscanisme et le Droit) y III (Le XVI^e siècle). Les Cours de Droit, 1963 y 1964, páginas 147 a 398.

El profesor Villey efectúa en estos volúmenes una síntesis de las aportaciones medievales y modernas a la construcción filosófica de la teoría jurídica moderna. La Universidad de París y sus grandes figuras ocupa un lugar preeminente en la exposición y en la investigación del autor, el cual, por otra parte, está desarrollando los temas desde el punto de vista de su interés para los juristas y para los pensadores actuales. La filosofía tomista del Derecho hizo posible la asunción del Derecho romano y la integración de la legislación del Estado moderno en la realidad jurídica tradicional, pero sobre todo es la clave de todo el pensamiento iusnaturalista posterior. Los escolásticos franciscanos, que al principio parecía que iban a someter la filosofía a la teología agustiniana, resultan inventores de nuevos modos de filosofar desde el cristianismo al recoger las expectativas culturales de la cultura burguesa en sus balbucesos primeros. Aunque en tema de Derecho natural los franciscanos son nominalistas (dogmáticos-positivistas), engendran también la idea cristiana del poder absoluto de Dios, pero junto a ella la idea cristiana de la persona. Junto al Derecho positivo, los derechos naturales. El nominalismo filosófico contribuyó a poner en el centro de la ciencia jurídica la idea del poder individual y del derecho subjetivo. Mas el equilibrio doctrinal que mantuvo la coexistencia de realistas y nominalistas permitió también que el Derecho natural mantuviese siem-

pre un rigor científico y una influencia regular en el pensamiento jurídico moderno.

Con el siglo XVI se desarrolla un tipo de pensamiento homogéneo al actual, cuyas direcciones se iniciaron entonces. La cultura moderna se moldea a expensas del tesoro de la Antigüedad. Mas el humanismo, plantado sobre tierra renovada por el estado de las ciencias y de las artes modernas, producirá frutos también nuevos. La filosofía jurídica de los estoicos, o las ideas de justicia contenidas en la Biblia, van a recibir aplicaciones que anteriormente no hubieran podido ser imaginadas.

Al lado del humanismo en sentido clasicista, concurren en aquel momento la Reforma y la Contrarreforma cristianas.

Lutero deprecia la categoría ética del Derecho, al negar su valor religioso frente a la competencia normativa de la propia interioridad. La libertad cristiana, sin embargo, sólo en el ámbito religioso puede ser defendida, y con ello la noción luterana abandona a los hombres ante el despotismo exterior, resultado impensado cuanto atacaba el iuridismo canónico de Roma, y el Derecho llega a coincidir simplemente con la espada. Al abandonar la noción del Derecho natural tradicional, Lutero lo identifica como la Ley divina revelada, desconociendo la doctrina paulina de que el Derecho natural es común a los fieles y a los infieles (¡atención, profesor D'Ors!), y reduciéndolo a la mera obediencia a las leyes divinas positivas. Nada de derechos naturales en el luteranismo puro. El único derecho de los cristianos es sufrir la cruz, como advierte a los campesinos suabos que creían en el derecho a defenderse de la tiranía.

En el caso de Calvino, más ampliamente estudiado dado su mayor interés para el ámbito cultural francés, Villey encuentra los rasgos de una moralidad de tipo judaico. Al subordinar la moralidad a la Sagrada Escritura, resulta que el Evangelio solamente contiene inspiraciones, y las reglas morales concretas sólo se encuentran en la legislación judía anterior. Mas el Derecho pierde terreno cuando la moralidad, al hacerse coactiva, se juridiza. Por otra parte, al dejar al Derecho fuera de la obligatoriedad moral misma, amputa de la conciencia ética la obligación de justicia, abriendo el camino que seguiría el positivismo moderno, de un lado, y la moral individualista de las *leges mere poenales*, de la no consideración como pecado contra la propiedad el deber de pagar impuestos, etc.

El pensamiento iusnaturalista de la Contrarreforma se funda en autores españoles, entre los cuales Villey cita los principales entre los anteriores y contemporáneos de Suárez.

Su fecundidad originaria procede de restaurar el realismo tomista. La Escuela de Salamanca restaura las fuentes naturales del Derecho, desarrollando el tomismo hacia su laicización y hacia su mayor contacto directo con los problemas jurídicos concretos. Con esta profundización del pensamiento iusnaturalista coincide necesariamente una magnífica floración de la doctrina jurídica en su conjunto. Mas, al tratar estos aspectos, el profesor Villey cree percibir también una infidelidad

al "tomismo": el internacionalismo basado en el Derecho natural, el contractualismo político tal vez precedido del nominalismo occamiano, los derechos subjetivos de los Indios. Sin embargo, ello no le parezca un crimen al profesor Villey, a pesar de su indudable devoción personal tomista. Pues, por otra parte, ¿no convendría que, en nuestros días, pudiera alguien hacer lo que ellos hicieron en su momento? Que esta consideración sirva para curar de nostalgias a los más fieles a Santo Tomás que a la verdad.

Vitoria plantó los sillares del Derecho de la convivencia pacífica internacional, aplicando la vigencia iusnaturalista contenida en el principio *pacta sunt servanda*. Respetemos la opinión de Villey que ello constituyó una corrupción del iusnaturalismo auténtico (tomista) por haberse inspirado en la mentalidad estoica del cosmopolitismo, tan renovado por el humanismo moderno. Efectivamente, el Derecho natural clásico se reconduce a los límites de cada ordenamiento jurídico, y Vitoria es el "responsable de esta considerable desviación". Sin embargo, aquí conviene preguntar al profesor Villey, si tiene en cuenta él mismo que en el iusnaturalismo tomista también tenía una función el *Ius Gentium*, el cual constituía reglas "concluidas" del Derecho natural mismo. ¿Por qué entonces es ello una desviación en Vitoria, cuando enuncia reglas de Derecho internacional, precisamente interpretadas como conclusiones necesarias del *Ius Gentium*? Vitoria no cambió la doctrina, sino que percibió claramente los nuevos supuestos de su aplicación, a través del juego de esa zona híbrida del *Ius Gentium*, Derecho natural en cuanto conclusión inmediata del mismo, también Derecho natural en cuanto regla razonabilísima y consentida unánimemente, y Derecho natural incluso en cuanto capaz de ligar a las soberanías creadoras de Derecho positivo en sentido estricto. Esta reflexión, contra la cual también es posible argumentar, no pretende sino aportar elementos a la doctrina sobre que se mueve el profesor Villey, el cual, aunque los conoce perfectamente, los concede en este problema menos beligerancia de la que probablemente requieren. Pues si en materia internacionalista Vitoria ha prolongado tanto los supuestos iusnaturalistas tomistas que se llegó a centrar en el *Ius Gentium*, ello fue en una materia absolutamente nueva y anteriormente desconocida. Mi crítica a la actitud de Villey se centra en otra observación más: en que, en las materias tratadas por Vitoria al comentar la doctrina de las leyes y de la Justicia, no ocurre tal distanciamiento que, sólo en materia de los problemas americanos, del comercio internacional, y de las guerras modernas de religión en Europa, estaba absolutamente justificado, salvo mejor opinión.

En cuanto a centrar la noción de Derecho en figuras de disposición jurídica concreta, ello no sucede en Vitoria sin reconocer que el primer analogado de la justicia es la noción de "lo justo". Lejos de haber demostrado que el concepto vitoriense de "derecho subjetivo" proceda del nominalismo franciscano, así como que tampoco de un Derecho romano condensado tardíamente en el siglo V, al ver en su doctrina de la propiedad un enfoque individualista. Pues la índole misma de la propiedad (en su significación y función económica) había cambiado

mucho a lo largo de los trescientos años de crecimiento de la civilización burguesa desde Santo Tomás hasta Vitoria. Al crecer la propiedad comercial y artesana crece también el aspecto de la disponibilidad de su valor, y, por tanto, crece también la importancia central de este derecho dispositivo en esta nueva especie de tráfico más frecuente y necesario cada vez. Haber centrado cada vez más la realidad del Derecho, en lugar de en los meros criterios abstractos, en las instituciones que contienen horizontes prácticos totalmente originales, y ello sin haber abandonado la inspiración doctrinal recibida, es precisamente una descripción de la lealtad doctrinal y no de su traición como a primera vista podría pensarse. El subjetivismo de Vitoria es resultado de haber visto la responsabilidad del sujeto de disposición económica en la nueva sociedad obtenida por el desarrollo de la burguesía comercial e industrial. El posterior subjetivismo jurídico de Molina tampoco provendrá del nominalismo, sino de la aplicación al ámbito de la realidad jurídica y política, de la dimensión de libertad que el hombre, por uso de su albedrío espiritual, había obtenido ya en el ámbito de la conciencia religiosa. Conclusión evidentemente distinta de la alcanzada por la teología reformista, ella sí directa heredera, en su consideración del Derecho, del nominalismo.

En Suárez se aprecian su calidad intelectual (jurista, canonista, internacionalista, teólogo, filósofo, pensador enciclopédico) y su enorme propósito de luchar en todos los campos en que la Reforma plantea problemas a la Iglesia Romana. Mas incurre en defectos de dogmatismo, pedantería y eclecticismo, convirtiendo al pensamiento escolástico en algo muy aburrido y pesado.

En su concepción metafísica, Suárez establece una nueva ontología. En adelante el suarismo se iguala al tomismo, si bien para Villey—de aquí los defectos que anteriormente le comenta—en alturas menos elevadas. La exposición que se hace del pensamiento jurídico de Suárez es cuidadoso, pero su resumen alargaría demasiado esta reseña. En este punto la crítica de Villey se produce al manifestar el mantenimiento por Suárez de las consecuencias prácticas de la construcción iusnaturalista del tomismo, pero ello no se realiza sin mezclarla con la doctrina tradicionalmente opuesta. Mas Villey reconoce gustosamente que tal resultado ha sido culturalmente ventajoso para las teorías jurídicas posteriores, tan influidas por Suárez. ¿Resulta, de otro lado, consistente la afirmación de que Suárez ha perdido la clave sistemática de estas mismas consecuencias tan hábil y certeramente desarrolladas? Evidentemente esto no puede ser demostrado en las pocas líneas en que el profesor Villey expone su opinión, y personalmente tengo fuertes dudas de que ello pueda ser comprobado de algún modo. ¿Podrá afirmarse por mucho tiempo, a pesar de los argumentos que Ambrosetti ha señalado exactamente en contra, que Suárez ha sustituido un Derecho natural vivo y constantemente enriquecido por las observaciones de la naturaleza, por esqueléticas leyes naturales, construidas sobre la ficción de principios pseudorracionales y fijamente inmóviles?

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

VOELKE (André-Jean): *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1961, 206 páginas.

El problema del "otro" no es privativo de la filosofía contemporánea. Sin embargo, está en el centro de la actitud "dialógica" de toda la filosofía griega, sobre todo en Sócrates. El autor se atendrá a ilustrar las menciones doctrinales que en tema tiene explícitamente en la filosofía helénica, si bien estudiando precedentes anteriores a los que el título anuncia. El problema se plantea en la tensión de las relaciones sociales en su conjunto, si bien el *topos* en que la doctrina se produce es el de la amistad.

Aristóteles plantea el tema del otro en dos niveles: el de la sociabilidad general y el de la amistad. La sociabilidad se funda en razones referentes a la naturaleza humana: el ejercicio de la función de hombre es la virtud, único acceso hacia la felicidad, y que sólo se puede cumplir en nuestras relaciones con otro. Mas la conciencia de tal cumplimiento sólo puede surgir en contacto con otro. El bien sólo aparece destacadamente sobre el telón de fondo de la alteridad.

La amistad perfecta consiste en querer y actuar en vista del bien del otro, y es una especie de creación propia por el bien ajeno, trascendiendo el conflicto entre egoísmo y altruismo, dado que amar el bien del amigo es también amar la propia felicidad. El resultado de un proceso de amistad perfecta es la obtención de reciprocidad en la relación y en el afecto mutuo. En su máximo trazado, se consigue el mutuo conocimiento, el mutuo servicio y la identidad de propósitos y de actitudes.

Mas, una tal amistad sólo es dada a pocos y virtuosos, capaces de desinteresamiento personal hasta un grado de total entrega al amigo. En la amistad se perfecciona la sociabilidad, pues su raíz es un deseo de quien nos completa y, por tanto, procede originariamente de la necesidad de autoperfección. Entrelazamiento de acción y de inteligencia, de ética y de política, la amistad es la clave de bóveda de la filosofía humanista clásica.

Elementos componentes de esta línea máxima de sociabilidad, son el resto de las virtudes hacia los demás: veracidad, amabilidad, dignidad, buen talante (*eutrapelía*), discreción (*aidós*), sentimiento acorde con los demás. La justicia comprende en cierta medida todas estas virtudes y configura el tipo de relación interhumana no afectiva, sino utilitaria, realizándolas sólo en la medida en que el otro debe ser respetado como miembro de la colectividad, o conforme a los intereses coincidentes, en su caso.

Parece que la ética epicúrea, por negar una solidaridad natural de todos los hombres, dejará sin terreno abonado una teoría de la amistad. Por lo tanto, no habrá una justicia común a todos. La sociedad es más temible que la soledad. Sin embargo, los epicúreos practican una intensa amistad y tienen una teoría muy importante sobre la misma. Pues el sabio debe aislarse de cierta clase de gente y debe estar neu-

tral respecto a tratos con otros. Pero, hay un pequeño grupo en que se apoya para hacer frente a las amenazas exteriores en beneficio de todos: el círculo de amigos.

La amistad sirve para subvenir a necesidades de la vida personal. Sólo en una comunidad de vida, sobre la que se sustenta la amistad, se alcanza la plenitud de la felicidad. Aunque se origina en la necesidad de mutua ayuda, la amistad debe ser buscada desinteresadamente, pues la amistad es el mayor bien accesible a los hombres. La amistad merece sacrificios, pues la confianza de los amigos nos permite ser felices y estimar este bien precedero.

Los estoicos dan enorme importancia a la relación social, fundada en la comunidad universal de los hombres. El hombre se pertenece a sí mismo y capta su ser propio, y cuando adquiere conciencia de sí, reconoce que la naturaleza le confía a sí mismo. Desde esta fuerza fundamental de autodomínio valora las realidades externas: las utilidades, la descendencia (hijos) ,, por fin, la total amplitud del género humano, todos los cuales son solidarios y cada uno de los cuales se hace responsable de los demás, en el nivel de su común racionalidad.

Estas relaciones se pueden concretar en base de la amistad y del amor. Se anudan por el acuerdo y conformidad en cierta comunidad de vida razonable. Su papel histórico es notable, incluso cuando su acción se desarrollaba independientemente de las influencias cristianas, *Stoa* moderna. Montesquieu ha hecho esta descripción idealizada de su doctrina social: Sólo se ocupaban de trabajar por la felicidad de los hombres y a cumplir los deberes de la sociabilidad. Creían ser una especie de providencia benevolente, cuidando del género humano. Felices por sola su filosofía, parecía que únicamente en la felicidad de los otros podría aumentar la suya.

Según el autor, su actitud era de condescendencia, de despotismo ilustrado, sin llegar a las actitudes de fraternidad peculiares de los cristianos. Panecio culmina una humanización de la ética estoica, preocupándose por hacer compatible la virtud de la acción con la conveniencia de los individuos. Sólo se accede a la comunidad humana a través de una serie de grados: familia, ciudad, lenguaje común, pueblo, raza. La justicia es la virtud social por excelencia. Consiste en mantener la comunidad humana, dar a cada uno lo que le pertenece y respetar los contratos. Con Panecio, la comunidad universal de los hombres adquiere medidas alcanzables a todos, abriendo a todos los hombres a los valores de la civilización a través de círculos paulatinamente más abiertos y más amplios de convivencia.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE

ZAMBRANO VELASCO (José Alberto y Luis Eduardo): *Introducción al estudio del Derecho*. Caracas, 1963, 192 páginas.

La Facultad de Derecho de la Universidad de Venezuela nos brinda un volumen —el XXVIII— más que añadir a sus numerosas y bien prestigiadas publicaciones. Vivimos —dicen los autores— la etapa de

los manuales y de los ensayos preliminares; a nuestra década está asignada la preparación de los trabajos previos que pueden fundamentar la preparación de los grandes tratados. Eso es este libro de *Introducción al Derecho*, que lleva por subtítulo *Noción del Derecho y de su fundamentación*, y que, junto con los otros que anunciaron sus autores —“El hombre, el saber y el Derecho”; “Derecho, moral y convencionalismos sociales”, y los “Fines del Derecho”—, constituye lo que ellos llaman Temas y están destinados a dotar a los alumnos de ese *a priori* jurídico mínimo sin el que no es posible encararse con el Derecho viviente.

Podemos asegurar, ese es nuestro parecer, que este primer libro de los cuatro que se anuncian, puede llenar cumplidamente el propósito de sus autores al proporcionar a los estudiantes de Derecho las nociones y principios fundamentales y fundamentantes de lo jurídico.

Cuatro partes, con numerosos pequeños capítulos, componen el libro: La noción previa del Derecho, concebido como regla de conducta de la vida social y sus principales acepciones, se tratan en los ocho capítulos, con un total de cuatro decenas de páginas, que forman la primera parte. En la segunda se expone la noción del Derecho positivo, cuya fuente es el poder del Estado, que no por eso debe confundirse con la arbitrariedad o el despotismo —que eso no es Derecho—; el Derecho y la coacción, distinguiendo entre coercibilidad, sanción y coacción, y recogiendo las conocidas objeciones contra la coacción como carácter esencial del Derecho, para terminar en unas páginas dedicadas a la vigencia como atributo formal del Derecho. Dedicamos la tercera parte del libro al estudio del Derecho natural: Idea del Derecho natural; Derecho natural y de gentes y Entronque filosófico del Derecho natural, para seguir con unos capítulos sobre ley eterna, ley natural; inmutabilidad e historicidad del Derecho natural (problema de la más acuciante actualidad) contenido del Derecho natural y relaciones del Derecho natural con el Derecho positivo, en cuyo capítulo afirman los autores —con la doctrina del jusnaturalismo clásico— que el Derecho natural es el fundamento y fuente del Derecho positivo, que deriva de él y del que se diferencia aún cuando se relacionen íntimamente. La cuarta y última parte es una presentación breve, pero bastante completa, de las diversas concepciones del Derecho en los distintos sistemas de base teológica y ética, de base lógica y gnoseológica; sistemas subjetivos, experimentales y positivistas, haciendo una enumeración detallada de las variedades y aspectos de positivismo.

No faltan unas páginas de moderna bibliografía, con la que el libro de J. A. y L. E. Zambrano Velasco cumple debidamente la finalidad de información e introducción al Derecho que se han propuesto sus autores.

E. S. V.

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA DE LA FILOSOFIA JURIDICA, POLITICA Y SOCIAL

AMBROSETTI (Giovanni): *La storia del diritto naturale nella storia dell'Occidente*, en "Jus", III-IV, 1963, páginas 318-28.

Este artículo contiene las conclusiones del curso pronunciado sobre el tema en el Instituto L. Sturzo, de Roma. Posteriormente (1964) ha sido editado por Editrice Studium un pequeño volumen que resume dicho curso (176 páginas), y donde, por cierto, demuestra gran conocimiento de los filósofos del Derecho españoles, tanto clásicos como actuales.

El Derecho natural tiene para Ambrosetti una significación central: la confianza humana en el fondo ético de la realidad social. Si bien la idea del Derecho natural es atemporal, se centra en una referencia más concreta en las formas sociales de cada civilización, de las cuales la más importante es la convivencia política.

En la cultura occidental se aprecian tres diversos momentos fundamentales —con repercusiones en el modo de darse el Derecho natural: la adecuación al orden (pensamiento cósmico antiguo), la valoración del mundo (pensamiento cristiano), creatividad social del espíritu moderno (romanticismo y racionalismo modernos).

Actualmente la presencia espiritual del Derecho natural se manifiesta en Europa en tres direcciones:

- Un intento de hallar versiones del Derecho natural con sentido histórico adecuado a las realidades de nuestro tiempo;
- Una profundización del más profundo sentido del Derecho natural en la línea de los más amplios intentos especulativos, y
- Un redescubrimiento del Derecho natural en las más actuales tendencias de la filosofía contemporánea,

fenomenológica, vitalista, existencial.

En todo caso, heredando los elementos del mundo antiguo, del romano y del germánico, que son el orden, la intimidad y la libertad, la idea del Derecho natural, como exigencia eterna de justicia superior a la positiva, se revela progresivamente en su función objetiva dentro de las instituciones que hay en las civilizaciones, encarnando la idea de la persona humana.—A. S.

COELLO DE PORTUGAL (Julián): *El concepto de Ley en Miguel Bartolomé Salón*, en "La Ciudad de Dios", abril-junio 1962, págs. 304-11.

La concepción saloniana de la Ley insiste en su adscripción voluntarista, y radica en la autoridad del que tiene potestad para mandar, o sea, en la voluntad del superior.

El autor toma posición acerca del intelectualismo o voluntarismo de esta definición de Ley, en base del análisis del tipo de racionalidad que viene alegado para legitimar la justicia de una Ley.

Concluye afirmando que el elemento intelectual, si bien viene forzosamente integrado en el concepto de Ley, no es el que la constituye como tal. El dictamen de la razón recta es un contenido indicativo de cuál habrá de ser la norma correcta. Pero propiamente Ley es la decisión deliberadamente obligatoria de quien tiene autoridad para imponerla sobre la comunidad que de él dependa.

En opinión del autor, la teoría de Salón es equilibrada entre intelectualismo y voluntarismo. Pero esta opinión no se deduce claramente de las argumentaciones efectuadas aquí. Se estima que faltan muchos textos esenciales en el pensamiento del pensador valenciano. Por ejemplo, pudo haber obtenido mucho

más provecho del estudio efectuado en este mismo Anuario por el profesor Serrano Villafañe, citado como conocido por el autor, pero no utilizado suficientemente en la discusión de esta materia.—A. S.

COING (H.): *Signification de la notion de droit subjectif*. "Archives de Philosophie du Droit", tomo IX, 1964, págs. 1-16.

Ya antes de ahora, el conocido profesor de Francfort Helmut Coing había dedicado alguna atención a la "historia del concepto del derecho subjetivo".

La Ilustración—dice ahora—y la concepción del Derecho natural de ella derivada, hacen de la idea del derecho subjetivo un concepto central del Derecho. Podría tomarse como punto de partida la teoría de los derechos del hombre en el estado de naturaleza. El *Treatise of Civil Government*, de Locke, o la teoría del *Contrat Social*, de Rousseau, parten y proclaman la existencia de unos derechos originales cuya conservación es el fin del Estado que, por el contrato, asume la protección de estos derechos. Y esto entraña la transformación de los derechos humanos originales y fundados en el Derecho natural, en derechos subjetivos, en virtud del Derecho positivo.

La significación de la idea de los derechos subjetivos procedería y dependería así del Derecho público. Pero esta idea no permanece limitada a este dominio, sino que fue adoptada igualmente por la teoría del Derecho privado, porque las bases del sistema de Derecho privado son la libertad y la propiedad. La propiedad aparece en los diferentes derechos subjetivos rigiendo la "suerte" (*Vermögensrechte*), cuyos derechos forman parte integrante de la base del sistema. Y la libertad es la libertad natural de acción que engendra las "acciones libres", que pueden provocar un cambio en el universo del Derecho. Por eso, pudo decir muy bien von Thur que el derecho subjetivo es la noción central del Derecho privado.

Si en el Derecho medieval los derechos subjetivos pueden entrañar privilegio, dados por principio *intuitu personae*, y son excepciones al Derecho común que garantiza la igualdad, en el siglo XIX y XX la noción del derecho subjetivo ha sido criticada tanto por la

teoría del Derecho como por la sociología y por la teoría del Derecho privado. Esta crítica, según Coing, está dirigida en parte contra la concepción del derecho subjetivo en general y en particular contra el derecho subjetivo que, en Derecho privado se considera como el prototipo del derecho subjetivo, el derecho de propiedad.

Los argumentos de esta crítica, según el autor son muy diversos: la pretendida incompatibilidad del derecho subjetivo con la teoría general del Derecho. Es la conocida posición de Kelsen para quien el derecho subjetivo no existe y la noción del sujeto de derecho le parece superflua. Atacan otros la definición del derecho subjetivo por razones metodológicas. Ross, sobre todo, ha indicado una serie de antinomias en la noción tradicional del derecho subjetivo de la teoría alemana, sobre todo de la teoría de la voluntad. Dudan otros de la utilidad de la noción del derecho subjetivo para un tratamiento sistemático del Derecho positivo. Desde el punto de vista ético, se ha dicho de esta noción que es la expresión de un individualismo exagerado que pone en el primer plano de la ciencia del derecho los intereses egoístas de los particulares, descuidando, por el contrario, el pensamiento, necesario, de que el hombre tiene también deberes. O también, que la época del individualismo ha pasado y que el hombre singular no existe sino como miembro de una colectividad organizada.

Ante estas objeciones, el autor afirma que una toma de posición supone una breve meditación previa sobre la naturaleza del derecho subjetivo. Analiza seguidamente las definiciones de Savigny, Jhering, Roubier y Dabin, y va poniendo sus acertadas notas críticas personales a cada una de las objeciones indicadas. Así, si se ve en el derecho subjetivo la atribución de un bien a una persona, ninguna dificultad hay en que un menor, no capaz jurídicamente de voluntad, tenga un bien y que los bienes atribuidos a un menor sean administrados por sus representantes legales. La antinomia expuesta por Ross desaparece, pues. La falta de sistemática jurídica no carece, en parte—dice Coing—, de razón, ya que existen algunas, llamadas por Roubier, "situaciones jurídicas" a las que no conviene la noción del derecho subjetivo. Pero esto no prueba—observa Coing—que la noción del de-

recho subjetivo sea absolutamente engañosa desde el punto de vista de la sistemática jurídica, puesto que permanece, para la concepción de ciertas situaciones jurídicas, un elemento, entre otros, del sistema jurídico, perfectamente válido. A las objeciones éticas y sociales, opone el docto profesor de Francfort la afirmación de que tales críticas niegan todo su sentido al derecho subjetivo porque en el seno de la colectividad donde el individuo tiene una esfera de acción en la que es personalmente y plenamente responsable, en lo cual no ve el autor ninguna inmoralidad y se trata, por otra parte, de un problema fundamental de relación del individuo con el Estado y la colectividad. Y por último, por lo que se refiere a las críticas al derecho subjetivo visto desde el punto de vista de la historia de la filosofía, concluye Coing que la idea del derecho subjetivo es un resultado de ciertas evoluciones histórico-conceptuales y un resultado de la *Aufklärung*. Pero "el concepto del derecho subjetivo constituye paralelamente una intuición jurídica, un descubrimiento jurídico de un valor suprahistórico, que conserva, en una cierta medida, una significación para la ciencia actual del Derecho" (pág. 15).—E. S. V.

D'AMORE (P. Benedetto): *Significato della filosofia nell'educazione dell'uomo europeo*, en "L'educazione de l'homme européen. Fondements et limites" (Actes de la VI Rencontre internationale. Bolzano, 1962). Bolzano-Bozen, 1964, págs. 331 y sigs.

El espíritu europeo afina sus raíces en una concepción ética y religiosa, que ha caracterizado, en los albores, la civilización occidental y que aun hoy está en grado de responder a los problemas que nos angustian. Pero Europa está en crisis. Nuestra civilización occidental está actualmente caracterizada por el secularismo, el materialismo, hedonismo, cientifismo; está ausente el sentido del misterio y de la trascendencia; la cultura occidental se resiente de una especulación cerrada a los grandes problemas metafísicos e incapaz de conducir al hombre hacia sus principios y hacia su meta.

¿De quien es la culpa?, se pregunta el autor. "Una parte l'hanno certamente i filosofi" (pág. 332). La capacidad de los filósofos de captar los problemas

fundamentales del pensamiento y de la vida los hace mayormente responsables de la influencia que ejercen y de las consecuencias en la práctica. Cita el autor la opinión del profesor Kuiper para quien Kant, Fichte y Hegel son los responsables de la decadencia del pensamiento filosófico y del caos de la vida contemporánea. El individualismo racionalista kantiano y fichteano, el absolutismo hegeliano, del que son derivación los totalitarismos de "derecha" y de "izquierda", han dado lugar, como consecuencia o por reacción, a otras manifestaciones filosóficas que han destronado a Dios y desnaturalizado al hombre, han destruido su personalidad y su libertad, negado sus derechos más sagrados y vaciado de sentido religioso su vida y su esperanza. Ninguno de ellos—para el autor—ha sabido conservar intactas las grandes verdades naturales sin las cuales la vida social no es posible y la vida individual no vale la pena ser vivida.

Ciertamente desolador este panorama, aunque afortunadamente no es único ni son sólo esas filosofías las imperantes, aun cuando no pueda negarse su influencia en el mundo de la cultura. El problema que hoy se impone a Europa desde el punto de vista filosófico y religioso es, para D'Amore, el de la unidad sin, por ello, suprimir o menoscabar las corrientes filosóficas, sino aceptando críticamente cuanto de válido hay en ellas.

Si a la consideración de la unidad espiritual, del valor de la persona humana, de la libertad y del amor, de la valoración teológica o final de la naturaleza, del aspecto crítico-dialéctico de la cultura, se añaden otros motivos que animan la parte sana del pensamiento contemporáneo, como la tendencia desinteresada hacia la verdad, el sentido metafísico, el anhelo de trascendencia, entonces contribuiremos con eficacia a salvar lo que es válido y duradero en nuestra civilización y a resolver, en la forma más profunda y segura, la educación del hombre europeo.—E. S. V.

FASSÓ (Guido): *Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, en "Annali della Facolta Giuridica", Génova, 1964, páginas 175-82.

San Agustín acepta el Derecho natural, pero en su tratamiento de la realidad integrada del Derecho y del Estado,

niega valor auténtico a éstos, y por ello resulta que, en dicho autor, el iusnaturalismo no tiene inspiración auténticamente cristiana.

En *De libero arbitrio* afirma San Agustín que el Derecho positivo no es válido si no es conforme a la *lex aeterna*, y que quien sigue a ésta no está obligado a seguir aquél. Mas esta *lex aeterna* no es la *lex naturalis*, sino la ley divina positiva.

Por ello el lenguaje iusnaturalista de San Agustín revela una concepción decididamente voluntarista, cosa que en *De civitate Dei* no aparece tan claramente, al hablar de *ratio vel voluntas*. Pues el ordenamiento jurídico en bloque depende de la ordenación divina.

En sus últimos tiempos, durante la polémica contra Pelagio, San Agustín nunca habla de *lex naturalis*, sino sólo de *lex aeterna*. Más tarde, Santo Tomás volverá a introducir el término de la *lex naturalis* entre la *aeterna* y la *positiva*. San Agustín abandonó, por tanto, la doctrina paulina de la superación de la ley en la fe, refugiándose en un anti-pelagianismo radicalmente voluntarista: *Et hoc quod (Deus) vellet, ipsa iustitia est.*—A. S.

FASSÓ (Guido): *I Glossatori e il giusnaturalismo medievale*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", VI, 1963, págs. 691-702

El naturalismo de los glosadores medievales apenas ofrece interés en el conjunto de las doctrinas iusnaturalistas. Su alcance era de un craso biologismo. Todos los teólogos y filósofos que tratan de un Derecho natural basado en la racionalidad humana, en el medievo, lo distinguen expresamente de aquella noción prácticamente naturalista de los glosadores.

A veces el iusnaturalismo se confunde también con cierto panteísmo naturalista, sin haber llegado sin embargo a producir desviaciones teológicas de tal signo, dado que la noción de un Derecho natural de tal modalidad apenas era objeto de atención práctica. La audacia terminológica de la expresión *natura idest Deus*, apenas pasa de una analogía entre Dios y su *vicaria* o "hija" naturaleza.

Algunas de las aplicaciones teóricas de la opinión iusnaturalista de tipo naturalista son incluso pintorescas. Los glo-

sadores, en su conjunto, sin excluir al propio Accursio, carecían tanto de sentido filosófico que sus elucubraciones son a veces increíbles, sobre todo cuando en su tiempo había ya un pensamiento teológico y filosófico muy desarrollado.

Los teólogos se planteaban el problema del Derecho natural en la doble vertiente del intelectualismo y del voluntarismo de la Ley natural. Esto era su problema precisamente. Pero los juristas no se hacían problema de tal discusión. Los juristas se desentendían de tal polémica, y su contenido venía dado tanto en la Ley y en el Evangelio, como en el instinto de la naturaleza, o como en la incipiente racionalidad de la creatura humana. Mencionan en el Derecho natural sus características, incluso contradictorias, una junto a otra, sin importarles tales paradojas.

Será gracias a la labor de San Alberto Magno y de Santo Tomás, desarrollando el principio filosófico de que el Derecho natural no es otra cosa que el Derecho racional o Deber racional, conforme a que la naturaleza sea racional. Este principio, que Santo Tomás desarrollará y dejará en herencia al iusnaturalismo moderno incluyendo el racionalista, no importó gran cosa a los glosadores, los cuales no tenían suficiente cultura humana ni finura de espíritu para captarlo. Hipnotizados por la letra del texto justiniano, no saben dar un paso más allá del mismo ni siquiera cuando su exégesis no les satisfaga.—A. S.

GIULIANI (Alessandro): *L'elemento 'giuridico' nella logica medievale*, en "Jus", II-III, 1964, págs. 163-90.

Con referencia a la idea de Perelman de que la lógica es un modo de razones que tiene muchos puntos de contacto con el método de la prueba jurídica, observa el autor, ilustre colaborador de este ANUARIO, que la lógica medieval se desarrolló tomando como modelo el método del Derecho, constituyendo un saber eminentemente realista y antidogmático—en contra de tantas falsas presunciones admitidas en nuestros días sobre la misma.

La atención de Giuliani se concreta en la lógica del siglo XII. Al contrario que en la lógica moderna, que trata de llegar a saberes *ciertos* y *necesarios*, a lógica medieval le interesa la verdad,

por compleja que sea, considerando en su función el contraste, la controversia y el conflicto de las diversas opiniones. En primer lugar, fija las cuestiones, o sea, los puntos controvertidos, donde el conflicto adquiere un aspecto objetivo independiente de las opiniones. En segundo lugar trata de eliminar elementos irracionales, fijándose sólo en elementos relevantes para la cuestión objetiva. En tercer lugar se mueve en zonas de probabilidad, dada la dificultad para fijar elementos cuya verificación sería imposible científicamente.

Este procedimiento se basa en la tradición judicial sobre los problemas de demostración, donde cada prueba aparece como argumento, cada hecho tiene relevancia mayor o menor para el problema en cuestión, la probabilidad se manifiesta con referencia a alguna orientación no sólo fáctica, sino también ética.

La confrontación de opiniones tiene un valor lógico evidente: el manifestar argumentos de verdad. Incluso las autoridades citadas se someten al criterio del lógico que las estima en cuanto testimonios que han de ser tenidos en consideración. Las posiciones disidentes son también examinadas bajo un prisma análogo al del testimonio procesal. Pero siempre se da por supuesto el valor intrínseco de la tesis de los adversarios en litigio, dado que la búsqueda de la verdad es una tarea común. Precisamente porque la verdad alcanzada solamente es probable, es necesario establecerla teniendo plenamente en cuenta la colaboración y aportaciones comunes a su establecimiento y a la fijación de su valor de probabilidad.

Los problemas lógicos no pueden ser resueltos por la violencia o el engaño—ocultación, etc.—, sino por la sutileza y la elegancia. El método dialéctico es el único admisible allí donde hay conflicto de opiniones. El problema de la comunicación objetiva es el núcleo de los esfuerzos por fijar conceptos y clasificaciones. La verdad probable es resultado de la colaboración social por alcanzar la verdad: no basta con probar, sino que es preciso persuadir convincentemente. La búsqueda limitada de la verdad ha sido precisamente la condición necesaria para el gran florecimiento de la filosofía medieval posterior al desarrollo de la lógica probabi-

lista del siglo XII. Es gran acierto de Giuliani habernos hecho reflexionar sobre este asunto.—A. S.

GONZÁLEZ CAMINERO (Nemesio): *Metafísica de la realidad radical y sociología de la cultura en el último Ortega y Gasset*, en "Pensamiento", 78, 1964, págs. 173-204.

La realidad radical—en el sentido orteguiano, es "mi vida", en una evidencia del yo y del mundo que coexisten, en el marco de una empresa dramática y preocupante proyectado desde una ininterrumpida elección de varias posibilidades. Esta realidad radical es un diálogo dinámico del hombre con el mundo, de donde viene la importancia del vivir. Hay realidades más importantes que el yo (Dios), otras tan importantes (los otros) o menos (las cosas).

Ahora bien, la abertura original de mi vida al mundo puede consistir entre otras posibilidades en vida social. Fenómenos sociales por excelencia son los usos, constituidos por una modalidad dialógica, entre mi vida y ese "estupefaciente y mirífico" *se*. Los usos realizados, permanentes o cambiados según cierto proceso peculiar, configuran la convivencia social. La realidad de la sociedad es, para Ortega, una realidad intermedia entre lo propiamente humano y lo propiamente físico.

Los usos facilitan a la vida humana muchas cosas: El esfuerzo de tener que hacernos un problema de cada uno de los segundos de nuestra vida, el esfuerzo de tener que vencer cada momento obstáculos y dificultades, y proporcionan sobre todo un clima de "seguridad".

El Derecho simboliza la seguridad en la convivencia. Por ello es, para Ortega, "lo indeformable". Sin embargo, dice Ortega, el Derecho está degenerando gravemente en esta función, donde fallan las vigencias y el Derecho cambia sin cesar ¡hasta en Inglaterra!

Termina su profundo estudio el P. Caminero, afirmando la concepción orteguiana de que sin un profundo conocimiento de la realidad social y colectiva nos es imposible sentar nada merecedor de ser llamado conocimiento histórico científico.—A. S.

LA PLANTE (Harry): *Justice and Friendship in Aristotle's Social Philosophy*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, págs. 119-27.

Al analizar Aristóteles el concepto de sociedad, determina también qué es lo más necesario para el bienestar social. El ideal del hombre bueno constituye su punto de mira en esta investigación. Mas en el centro de las virtudes personales, están la justicia y la amistad, características de un buen ciudadano.

La comunidad política es resultado de comunidades menores insuficientes para reunir condiciones de la felicidad humana, deseadas por la inclinación propia de la vida social.

El bien común, además, constituye el conjunto de relaciones en que la gente puede realizar una actividad social virtuosa.

Individuo y sociedad son, pues, interdependientes. La ley ciudadana es directiva para la virtud del hombre que vive socialmente. Es más una guía para procurarse el bienestar, que un medio coactivo para la regularidad.

La finalidad de la sociedad es la perfección de las personas, conduciéndolas a realizar sus posibilidades espirituales.

La acción de la justicia consiste en distribuir equitativamente los valores materiales. Mas al educar al hombre en la virtud, la dispone para un género de virtud y de plenitud de generosidad que consiste en la amistad. La justicia es necesaria para satisfacer necesidades elementales del grupo. Pero la vida plena y virtuosa del hombre en cuanto hombre solamente puede tener lugar en la amistad.

Es a nivel de sacrificio y servicio al otro, propio de la amistad, como Aristóteles sitúa la bondad plena del hombre.

Aristóteles ve, pues, a la sociabilidad, como posibilidades progresivas de la perfecta realización de los bienes humanos de toda índole. La justicia preside la satisfacción de la convivencia en un nivel elemental y estrictamente necesario, exigente tanto para los buenos como para los malos. Por el contrario, los bienes espirituales de la sociedad solamente se comunican en el nivel de la amistad, accesible exclusivamente a los hombres buenos.—A. S.

LEIBNIZ (Godofredo Guillermo): *Escritos de Derecho natural*, en "Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales", Montevideo, 3, 1962, páginas 737-804.

Puede ser estimado como un buen servicio esta versión castellana de trozos fundamentales de Leibniz para conocer su pensamiento acerca del Derecho natural. Si bien se observará otra vez que le ocupa más un intento de expresar una filosofía de la justicia que de realizar una construcción iusnaturalista en sentido propio.

Definiendo la justicia en aquella formulación de que es la caridad del sabio, demuestra también Leibniz su posibilidad así como su estimación normativa, la cual disciplina al sujeto por obra de su amor que desea el bien del amado como tal. Esta regulación natural coincidiría materialmente con la voluntad divina para el hombre, la cual, por otra parte, es garantía de recompensa para quien ejerza su razonable caridad.

El Derecho a que Leibniz se refiere es, en otros términos, la caridad del sabio, cuya regla primordial es la de dirigir toda conducta hacia el máximo bien general, de donde derivan los tres populares preceptos de Ulpiano. La regla suprema del Derecho es hacer lo que es útil para la comunidad. Por ello es obligatorio, en primer término, lo que consiga que todos los ciudadanos estén los más satisfechos posible y con espíritu tranquilo. En segundo lugar, que los ciudadanos puedan disciplinar sus pasiones. En tercer lugar, que los ciudadanos estén animados de las mejores disposiciones hacia el bien común..., etcétera.

Los principios que inspiran a obrar una conducta social recta son: la propia utilidad, el sentido de la humanidad y de la virtud y la religión.

Derecho natural es, concretamente, el que promueve o acondiciona las sociedades naturales: entre hombre y mujer, entre padres e hijos, entre patrono y obrero, entre los componentes de una familia en sentido de órgano de consumo y real convivencia, entre los ciudadanos (políticamente entendidos), y por último, dentro de la Iglesia de Dios.—A. S.

LLANO (Alfonso): *Concepto tomista de la ley natural*, en "Pensamiento", 79, 1964, págs. 244-82.

Después de exponer los conceptos tomistas de ley natural y de ley divina, el autor plantea su propia interpretación de la ley natural en Santo Tomás.

El orden moral tomista tiene un carácter absoluto y objetivo. Significa por el primer calificativo, su carácter heterónimo respecto al hombre mismo. Objetivo, porque es tal como lo modela la mente divina, y a la mente humana no le queda sino descubrirlo en la esencia de las cosas, y ponerlo en obra con su libertad.

Pero hay algo más. En la concepción tomista de la ley natural se esconde un elemento de carácter moral, y es la dignidad y elevada concepción del hombre que implica esta estructura moral: donde a pesar de la caída original permanece una luz racional y fuerzas naturales que la voluntad puede orientar hacia el bien.

La ley natural en el hombre, es como un calco descendente de la ley eterna en Dios, que el hombre adapta por semejanza, y de cierto modo esforzado para captar en la razón práctica la verdad de la naturaleza que sirva para distinguir el bien del mal.

La integración del acto de captación del bien, y del acto de la razón práctica que a la luz de aquél disciplina la propia libertad, es la ley natural, donde el juicio de razón inmediateza el bien moral objetivo.

Como puede observarse, el autor trata del tema de la ley natural en un nivel general (ético), sin referirse directamente al concepto de Derecho natural que interesaría a los juristas.—A. S.

LODA (Francesco): *Politicità e giuridicità nell'itinerario pedagogico di Spinoza*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", IV-V, 1964, páginas 563-608.

La unidad en Dios de los atributos del ser, señalando una continuidad de los diversos aspectos de su realidad, señala una sólida base en que Spinoza piensa que la síntesis del ser contiene en su dato sustancial una extensión normativa necesariamente unida a aquél.

Cuando se trata de la regulación de

la convivencia, los valores normativos determinados hacia la consideración de una cierta serie o conjunto de actividades humanas, no tratan tanto de expresar su verdad como de ser reconocidos válidos en esas relaciones de experiencia intersubjetiva sobre que están destinados a incidir, por obra de la necesidad misma de las cosas. Esta disciplina tiene por objeto educar a la persona humana en una orientación teleológica, hacia una meta ideal de resolución de la experiencia práctica en la libertad que resulte ser espontaneidad de la conducta del individuo en coincidencia con la conducta del todo social. De tal modo se configuraría la *optima respublica* que es razón última de la convivencia de los hombres.

La idea madre de esta concepción eticista de la normatividad social, es la reivindicación del espíritu como fuerza cognoscitiva de decisivo valor práctico. Pues la voluntad misma, entendida como facultad, es un universal abstracto irreal fuera de los esquemas prácticos de la conducta misma, manifestación del *conatus* en que toda realidad tiende a su ser.

Las posibilidades prácticas del hombre, en su fuerza que deviene entre las cosas y reacciona frente a las presiones externas, es *cupiditas*, que debe disciplinarse por la ley humana de las muchas necesidades extrínsecas, en un conjunto de sentimientos que deben ser ejercitados disciplinadamente en busca de un límite de libertad razonada desde esta ley humana intersubjetiva. La utilidad razonable de la convivencia es uno de los criterios fundamentales de la vida humana. A su vez la medida de la utilidad de una cosa en su capacidad de convenir a la naturaleza humana. La libertad espiritual se desarrollará en ese nivel de examen de lo útil y de lo nocivo a su propia capacidad práctica.

En el aspecto individual la libertad consistirá en participar en el orden necesario a todas las cosas, y en el social en identificar su utilidad con la utilidad de los demás, pues sólo lo que a todos conviene del mismo modo es criterio de utilidad para cada uno. La convivencia política señala, por su parte, el momento culminante de las posibilidades humanas de realizarse en un nivel máximo de moralidad. El Derecho viene determinado por el poder de cada uno, y lo justo e injusto adquiere sentido dentro

de la comunidad organizada políticamente, pues la justicia se identifica con la legalidad. Y el más alto valor práctico es el amor a la ciudad, dentro de la cual incluso se contiene la piedad religiosa. Pues solamente en la finalidad política podrá hacerse sitio para la libertad verdadera.—A. S.

MESSINEO (Antonio): *Difesa del diritto e discrezionalità della forza*, en "La Civiltà Cattolica", 1 agosto 1963, páginas 213-25.

Defendiendo a Vitoria y a Suárez de la acusación de Delos de haber constituido, en su doctrina de la guerra justa, una aceptación de las teorías políticas racionalistas e incluso de la doctrina de Maquiavelo, como si tales autores no hubieran tenido el valor de rechazar tales concepciones deformadoras de la tradición moral cristiana, el P. Messineo hace notar las razones que abonan aquellos grandes pensadores españoles.

Vitoria desarrolló en su tiempo la idea de la socialidad de la defensa del Derecho en la comunidad de los pueblos. Por tanto, no podía pensar en Estados totalmente independientes. No sólo había un Derecho natural que definía en ciertos términos la capacidad y legitimidad del poder público, sino también un bien común social propio de la comunidad de las gentes, constituyendo finalidades permanentes y normas supremas de conducta, e incluso una instancia superior a cada Estado, la *auctoritas totius orbis*.

Suárez se ha fijado ya más en el desarrollo individualista del Derecho—no en vano es posterior a Molina—pero sin tener tendencia individualista desequilibrada. Por ello acoge la autonomía del poder público en su esfera de competencias, pero también desarrolla conceptos de libertad individual en los ciudadanos. Se equivoca Delos en suponer que Suárez se ocupó solamente de los derechos del Estado, olvidando construir una doctrina orgánica de los derechos de los individuos. Afirma Messineo, por el contrario, que el eje del sistema suareciano es el bien común de la comunidad entera de las gentes. Si no se defendiese el Derecho en cada país, estaría destruído en todo el mundo, como afirmaba Vitoria. Sólomente en los últimos tiempos, la especulación jurídica se ha olvidado de puntos tan esen-

ciales como los desarrollados por aquellos grandes maestros. Pues en nuestros días, muchos juristas no han ni oído hablar del problema de que la defensa del Derecho en la comunidad de las gentes, donde todos los hombres son solidarios, es un objetivo supremo de toda organización jurídica. El bien común universal, la autoridad de la totalidad del orbe, son los puntos doctrinales capaces de disciplinar la arbitrariedad de los Estados absolutistas de cualquier lado de las cortinas ideológicas existentes.—A. S.

MESSINEO (Salvatore): *Nuove prospettive sulla difesa del diritto nella comunità internazionale*, en "La Civiltà Cattolica", 3 oct. 1964, págs. 21-33.

El tema de la defensa del Derecho en la comunidad internacional se había detenido durante mucho tiempo en la teoría alcanzada por Francisco de Vitoria, cuyas anticipaciones habían rebasado ampliamente las realizaciones posteriores, incluyendo las de Suárez, y en la teoría de la Escuela positivista del Derecho que, frente a la tesis de Vitoria, suponía una total soberanía de los Estados aparte de las convenciones y tratados internacionales pactados.

El desarrollo del racionalismo individualista, ha venido apartando, incluso a los cristianos, del camino marcado por Vitoria, dado que siempre se dejaba al Estado la apelación a la fuerza en caso de conflicto internacional.

Ha sido precisamente Taparelli quien ha vuelto a poner en circulación la teoría de Vitoria acerca de la solidaridad universal para la defensa del Derecho, incluso en el seno de la comunidad internacional.

Según Taparelli, la común racionalidad de todos los hombres debe permitir buscar también la solución de bien común entre cualquier oponente. El uso de la fuerza debe estar subordinado al ejercicio del Derecho referente a este bien común de la racionalidad supranacional. Ello parece exigir también, como en Vitoria, una alta jurisdicción internacional garante del Derecho, de la seguridad y de la paz. La guerra como medio de cada Estado para defender su Derecho quedaría de tal modo eliminada, a través de la consideración de que la defensa del Derecho nunca puede hacerse por la parte interesada, sino

por la solidaridad de todos los intereses.

Este esbozo ideal tropezará indudablemente con dificultades para su estructuración de las fuerzas sociales efectivas. La paz resultante de una guerra es indudablemente injusta. Por ello el Derecho no puede ser defendido por la guerra. Mas cada Estado y cada individuo puede tal vez ser preterido por la conjunción histórica de quienes decidirían de la justicia de sus intereses. La irracionalidad puede manifestarse entre muchos, tanto como en uno solo. Por ello el Derecho está siempre en peligro y requiere ser defendido por todos en base de métodos racionales—el más irracional de todos sigue siendo la guerra. Sólo bajo el signo de la esperanza sería posible el progreso. Nunca podrá ser eliminado el margen en que la violencia sea inevitable, pero el establecimiento de una organización internacional, que reduzca esos márgenes proporcionalmente tanto como dentro de los Estados hace el Derecho nacional, es una fase inevitable y necesaria del proceso de formación de la conciencia jurídica de los hombres.

NEWMAN (Ralph): *La funzione della pura equità nel diritto moderno*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", VI, 1963, págs. 647-654.

El principal problema de la ciencia jurídica consiste aún en ponderar la corrección del reparto de intereses entre las partes directamente relacionadas por el Derecho, equilibradamente frente a las consideraciones del orden social.

Este problema es el que concurre en la conexión de Derecho y Equidad, que no siempre resulta bien entendida en el pensamiento moderno.

Las reglas jurídicas organizadas, o sea, el Derecho, siempre se han basado en la experiencia de organizaciones sociales, por consistir precisamente en control social. Las reglas del Derecho atemperan la actividad social hacia la justicia y hacia los principios de equidad, los cuales a su vez actúan reformando continuamente el Derecho.

La equidad ha tendido, por un lado, a impedir los abusos de una parte sobre otra, pero también a suavizar consecuencias injustas de aplicación de alguna ley.

Esta función de la equidad ha sido realizada históricamente de muchas ma-

neras: a través de la intervención del monarca, a través de reglas procesales extraordinarias, incluso en la mitigación de consecuencias jurídicas derivadas de Tratados internacionales que habían puesto fin a una guerra.

La equidad es la manifestación clara de que la organización jurídica ha de servir a la razón humanitaria. Ha actuado como uno de los recursos técnicos más importante de la progresiva humanización del Derecho en su búsqueda incesante de la justicia. Todos los sistemas jurídicos, al hacer intervenir la noción de la equidad, la aluden como pura representación de la justicia.—A. S.

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): *Sociedad, derecho y autoridad en Taparelli*, en "Miscelánea Taparelli" (Analecta Gregoriana, Vol. 133), Roma., páginas 449-474.

Se estudia aquí con un buen trenzado de textos cómo configura Taparelli tres conceptos clave de la literatura jusnaturalista. El artículo quiere ser fundamentalmente un testimonio de la contribución de Taparelli a la moderna literatura jusfilosófica, española especialmente. Paralelamente al contenido y engarce de textos el autor va tejiendo su propia doctrina, que completa el sentido, problemática actual y conexiones sociológicas del pensamiento comentado como fondo del artículo. Se analizan primeramente los elementos estructurales de la realidad social en Taparelli: la sociedad es vista como estructura de conocer, querer y realizar determinados fines, deberes y acciones de relación en la convivencia humana. O sea, como unidad de conciencia, unidad de finalidad útil y de actividad. El derecho es estudiado por Taparelli como regla de la actividad social, basada sobre una teoría fundamental y universal de las costumbres. O sea, sobre los mismos principios ético-metafísicos que fundan y dirigen las obras del hombre. El derecho arraiga en la realidad de un orden: en cuanto deber, en la idea de obligaciones específicas. Se estudia, finalmente, la Política en cuanto plan de desarrollo de la actividad humana, sobre tres dimensiones de la misma: el pensamiento político, la técnica política y la acción política inteligente.—V. A. C.

IL SHAKANKIRI (Mohamed): *J. Bentham: Critique des droits de l'homme*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 129-152.

Las declaraciones de derechos del siglo XVIII contenían las mismas tesis desarrolladas en las escuelas racionalistas del Derecho natural, o sea: que hay una Ley natural, abierta a la razón universal de todos los hombres con independencia de todo estado de la sociedad, que esta ley natural confiere a cada individuo que vive en estado de naturaleza ciertos derechos imprescriptibles; que los gobiernos tienen su comienzo en una convención que establece una asociación primitiva.

Bentham ataca todas estas teorías en sus fundamentos y en sus consecuencias: libertad, igualdad, propiedad, etc.

El punto de partida de Bentham es el siguiente: no hay derecho que no sea conferido por alguna ley. A su vez el ordenamiento jurídico positivo tiene su comienzo en la fuerza material capaz de organizarse debidamente.

La ley natural, con su fundamentación divina, su consideración de los hombres como personas, etc., no enseña nada, no ayuda a entender nada. Por el contrario, el hombre tiene su criterio seguro, que es el de sensibilidad. El placer es causa final de toda actividad humana, en cualquiera de sus formas, llámese felicidad, o bienestar, etc.

El principio de la utilidad consiste en obtener cálculo de los medios de obtener el máximo de satisfacción posible de las tendencias eternas de la sensibilidad humana. La ley es la imperación impuesta por el legislador para conseguir finalidades máximas en la vida social. Estas leyes verdaderas son quienes son origen de los derechos verdaderos.

El legislador confiere derechos y deberes para buscar beneficios de un máximo valor posible.

El problema de la existencia de un derecho natural subjetivo lleva consigo dos posibilidades, ambas inadmisibles para él. Una es que habría derechos desprovistos de sanción y de validez, junto a otros dotados de estos caracteres. Otra sería que tales derechos habrían de integrarse en el orden jurídico positivo, por encima de la constitución jurídica vigente.

Por el contrario, el principio de la

utilidad le parece servir por sí mismo para explicar la obediencia a las leyes, sin tener que pasar a través de un fingido contrato desde los derechos subjetivos para con el poder político. Por el contrario, los súbditos obedecen porque les conviene más obedecer que rebelarse, siendo inferior el mal de la obediencia forzada que el de resistir o sublevarse contra quien disfruta de un máximo de poder.—A. S.

THOMANN, (Marcel): *Christian Wolff et le droit subjectif*, en "Archives de Philosophie du Droit", 1964, IX páginas 153-174.

El autor expone la noción wolffiana de derecho subjetivo, subrayando de paso su actualidad y vigencia intelectual en nuestro tiempo.

La noción del derecho subjetivo era una adquisición lograda cuando Wolff redactaba sus escritos jurídicos, después de las aportaciones de Soto y Suárez.

El hombre es por su naturaleza un sujeto. Y sujeto era, para Aristóteles, aquello en que se afirma todo el resto, y que no está afirmado a su vez en otra cosa. El hombre es naturalmente sujeto de las obligaciones y de los derechos. Precisamente al estar fundado sobre esta realidad del hombre creado, la realidad del derecho subjetivo es algo objetivo.

Todo derecho se funda en una obligación. La obligación natural del hombre consiste en la conexión moral de sus motivos y de sus actos, representando la esencia humana, sus atributos esenciales y sus modos de obrar. Por tanto, esta obligación natural es inmutable y necesaria, por atender a la perfección del hombre mismo. En esta obligación se hallan los fundamentos subjetivos, utilitaristas y eudemonistas del derecho humano subjetivo. Esta demostración de la necesidad de los derechos subjetivos es una consecuencia más de la pretensión científica del autor: mostrar que la dirección y determinación de todos los actos pueden ser explicadas y deducidas de la naturaleza humana, de una manera tan racional como los fenómenos físicos.

El derecho de Wolff es subjetivo por consistir en un poder, pero lo es también porque es conocido por un conocimiento individualista.

Wolff confía en el acierto de la ra-

zón humana individual—o que él así se imagina. A partir de él la moral y el Derecho no se deducirán necesariamente de la observación de las cosas y de los hechos, sino de razonamientos racionales abstractos.—A. S.

VILLEY (Michel): *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 97-127.

Dentro de la realidad jurídica, el derecho subjetivo constituye la pieza maestra de toda construcción. Todo es concurrencia y conflicto de derechos subjetivos, tanto en materia de Derecho público como en Derecho privado.

Su origen doctrinal puede basarse, o en el eógismo de la autoafirmación o en una extrapolación de las ideas cristianas acerca de la conciencia individual. Villey supone que la simple autoafirmación habrá sido elemento psicológico importante, pero que el voluntarismo teológico de los nominalistas del siglo XIV ha tenido importancia en el planteamiento doctrinal.

Villey encuentra mucho confusionismo en la significación del término "derecho subjetivo". Evidentemente lo hay, en proporción a su enorme utilización en todos los campos de las ciencias sociales, y en razón también de todas las diversas teorías jurídicas modernas y contemporáneas, cada una de las cuales ha debido buscar un sitio teórico para tal concepto.

La filosofía antigua fundaba su concepto del Derecho natural en la consideración del orden objetivo, lo justo. Venía dado para cada individuo lo justo mediante algún estatuto jurídico. Pero estatuto jurídico no significaba *poder*, sentido que priva en la actual concepción del derecho subjetivo. Lo justo aristotélico era la consideración del bien ajeno, lo justo del derecho subjetivo es la consideración del bien propio.

Los juristas romanos llamaban a lo que tiende a llamar "derecho subjetivo" actualmente, *señoríos (domina, manus, imperia, potestades)*. El término *ius, iura* son instituciones concretas: obligación, bienes de comercio, servidumbres fundiarias, etc.

Toda parte asignada en el *ius* tiene obviamente la continuación del ejercicio de una *potestas*. Pero ésta, exagerada de sus límites objetivos, tiende a con-

vertirse en poder unilateral. Esta es la concepción antijurídica que Villey halla en el derecho subjetivo individualista. Ockam es quien constituye la plataforma giratoria de esta desviación en el pensamiento filosófico y jurídico.

La primera noción jurídica es el derecho subjetivo de Dios. De la legislación divina en virtud de su poder absoluto, proceden los derechos de los hombres (*potestades*). En tres niveles: el derecho de apropiación, el poder de establecer jefes, el poder de establecer leyes humanas. A partir del disfrute de los derechos de tal modo establecidos, y de sus progresivas consecuencias, se habla del derecho subjetivo en sentido atributivo.—A. S.

VLACHOS (Georges): *Le principe de légalité et l'idée d'"homme royal" dans la pensée de Platon*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 193-213.

Platón es inseparablemente un filósofo y un reformador. Sólo la justicia de la legalidad es título de obediencia del ciudadano. En definitiva, la justicia constituye la clave de sus sistemas político y jurídico.

El problema se plantea entre los modos de ser conocida la justicia: o su expresión legal, o su intuición prócer. El criterio superador sería la armonía con que cada individuo estaría en su caso impilcado en la totalidad de la vida colectiva. Por ello, ni la intuición de la justicia como cualidad del hombre "regio", ni un empirismo utilitario condensado en las leyes contituidas, serían suficientes para determinar la justicia. La función del hombre "regio" no sería otra que la de quitar toda rigidez a las instituciones, al privarlas de validez dogmática. La verdadera función "rectora" es la de las instituciones mismas. Superado el formalismo, se podría buscar racionalmente la solución al conflicto entre la legalidad abstracta y la justicia concreta, entre el liberalismo nivelador y el Estado constitutivamente orientado hacia la justicia.

En el diálogo *Las Leyes* se acentúa esta doctrina. Una supremacía de la legalidad, una cierta discrecionalidad de los magistrados y de los jueces, los cuales tienen a su disposición facultades de imponer penas indeterminadas. Incita a una interpretación teleológica de

las normas jurídicas, cosa sólo posible cuando las leyes son claras y están lógicamente bien redactadas y sistematizadas. Es partidario incluso de que las leyes estén precedidas de declaraciones del legislador para establecer claramente los propósitos de la ley y las necesidades que pretende servir. Confía en la fuerza de la razón para conducir a buen puerto la nave de la comunidad política. Es simbólica la observación que el propio Platón hace, en *El Político*, de que el hombre de ley (*nómos*) es semejante al de espíritu humano (*nous*).

A través de su esfuerzo para aclarar nociones fundamentales: justicia, ley, comunidad política, educación, etc., Platón demostró que la sabiduría no está reñida con el idealismo reformador. Por encima de las controversias acerca de las formas de Estado y de gobierno, de regímenes económicos y sociales, queda una filosofía coherente del orden legal, de su utilidad y de sus fallos y límites, dentro de la perspectiva de una justicia ideal que la trasciende y que aquélla procura imitar en lo posible.—A. S.

B) EPISTEMOLOGIA, ETICA Y MORAL

BARTOLASO (Giovanni): *Sociología e filosofia*, en "La Civiltà Cattolica", 7 nov., 1964, págs. 247-252.

Cuando Durkheim definía las bases del método sociológico, quiso afirmar la autonomía de la nueva impostación científica cortando las conexiones que esta tuviera con la mentalidad filosófica. Este problema está aún abierto en nuestros días, como se ha visto en el Congreso de Gallarete celebrado en el año 1964.

En nuestros días la sociología ha afirmado demasiadas posiciones para que la filosofía no resulte afectada de múltiples maneras. Una filosofía que quiera producirse en términos de problemas y planteamientos concretos no podrá desentenderse de tales desarrollos sociológicos.

La sociología moderna enseña muchas cosas. Una, que hay que fiarse más de la realidad que de los esquemas teóricos. Otra, que el hecho social es más interesante y aclarativo que las normas abstractas. Otra, que la conquista de la verdad avanza paulatinamente y muy despacio, verificando paso a paso sus observaciones frente a los supuestos de partida y dentro del conjunto de la situación.

Han quedado aclarados puntos como el defendido por Battaglia, de rechazar las pretensiones del *sociologismo*, en cuanto que la sociología podría explicar los principales problemas metafísicos e incluso la historia del pensamiento, así como la prevalencia que el valor humano debe tener sobre el meramente social.

Se ha advertido también que la perspectiva sociológica no era independien-

te de los presupuestos metafísicos, explícitos o no, desde los que avanza toda investigación efectuada por hombres en un medio histórico concreto. En este sentido, la toma de posición de Durkheim habría de ser entendida contra la filosofía racionalista que, a fines del siglo XIX, persistía aún en ignorar las realidades concretas y se declaraba enemiga de toda mentalidad totalizadora por métodos sociológicos.

Hubo intervenciones importantes que el P. Bartolaso explica con cierta detención, de varios profesores: De Jonghe, Spirito, Muñoz Alonso, von Hildebrand, etc.—A. S.

BLACKSHIELD (A. R.): *Il pensiero umano e la "condizione umana" in relazione al diritto e ai valori*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", IV-V, 1963, págs. 465-516.

La condición humana es, para el autor, tal que ignoramos muchos de los hechos que deciden de nuestra vida, y que ignoramos también mucho de nuestras finalidades. La condición humana es de seres pensantes, que aspiran a un reconocimiento regular de fenómenos que aparentan muchas veces estar desarreglados e irreconocibles.

Los valores humanos actúan constante y sutilmente unos sobre otros, y por ello no nos son realmente conocidos si desconocemos sus implicaciones.

En el caso de la justicia, resulta que ésta consiste en cierta clase de actitud frente a cierta clase de objetos (personas, ordinariamente) que es considerada

buena o mala desde la luz de otros valores.

Por otra parte, la justicia no es el único valor jurídico.

A través de diferentes consideraciones acerca de la racionalidad de la justicia en la vida social, el autor supone la trascendencia que para una investigación filosófica del Derecho tiene que el pensamiento jurídico es una forma general del pensamiento racional humano, que plantea en todo proceso práctico su valoración en términos de justicia, que reflexiona en cómo la actividad humana puede dar origen a valores sociales; llega a unas consecuencias que constituyen un buen terreno de crítica y de reflexión para los filósofos del Derecho.

El pensamiento jurídico se ha de desarrollar parcialmente en términos antidogmáticos, o sea, en una fe general en que la verdad se ofrece parcialmente pero nunca puede ser conquistada hasta en sus últimas implicaciones. La investigación jurídica siempre será algo como un avance del valor intelectual humano en medio de tinieblas. Pues el espíritu humano, órgano de la verdad, es también una permanente posibilidad de error.

La permanente incertidumbre del filósofo del Derecho en cuanto a los resultados verdaderos de su investigación y a su acierto en la misma, estén acompañadas por la certidumbre respecto a la importancia de su estudio. La fe en poder acertar anima a proseguir prolongando el pensamiento con infinita paciencia y cuidado, persistiendo infatigablemente.

Las conclusiones iusfilosóficas son, por tanto, siempre precipitadas, desde la limitación de las facultades y de la propia responsabilidad humana. El hombre determina alguna vez que su proceso investigador tiene un límite particular, con referencia al cual cierra su proceso. Esto se produce en la conclusión de la investigación, la cual posee siempre sin embargo un valor propio, a no ser que se constituya para el futuro en una dejación total en la búsqueda de la verdad.

En todo caso, el Derecho, cuyas dificultades se multiplican en cada paso, es objetivo único para los pensadores. Ningún otro posible propósito merece tantos esfuerzos y compensa en tan alto grado, en beneficios sociales e indivi-

duales, la perseverancia y la ilusión del investigador.

Es interesante el desarrollo—en tema de sociología del conocimiento—efectuado por el autor. Entre la bibliografía citada ocupa un importante lugar Ortega y Gasset, cuyo influjo resulta evidente en las conclusiones obtenidas por Blackshield. A. S.

BRADY (Jules M.): *St. Augustine's Theory of Seminal Reasons*, en "The New Scholasticism", 2, 1964, págs. 141-158.

Este estudio pretende estudiar la función de las razones seminales en San Agustín. En el conjunto de los seres, hay tres grados: el de las razones eternas (Dios), el de las creaturas espirituales y el de las razones seminales. El estudio de las últimas se plantea en tres cuestiones: conexión entre ellas y Dios, tipo de causalidad que en ellas se ejerce y alusión a ellas en términos de forma, número, medida, peso y orden. Después de un detenido examen, el autor concluye las respuestas a los tres problemas: Dios actúa como causa eficiente, ejemplar y final en la creación de las razones seminales. La causalidad de las razones seminales consiste en cierta especie de causa eficiente secundaria del desarrollo de los seres vivientes, entre los cuales figuran el hombre total y su cuerpo. La razón seminal es un poder invisible, virtud o fuerza que hay en los elementos dotados de vida. También consiste en causas final, ejemplar y formal secundarias en tales seres. En cuanto a la conexión entre razones seminales y las categorías metafísicas aludidas, su causalidad secundaria produce el orden interno y externo previsto en las razones eternas, concretándose en una forma definitiva.

La teoría agustiniana de las razones seminales, explica la evolución y cambios de los seres vivientes, pero no de la naturaleza inorgánica. Además, no parece suponer que después de los seis días de la creación haya sobrevenido algún elemento sustancialmente nuevo. Por último, esta teoría está desconectada del resto del pensamiento agustiniano, como la teoría de la naturaleza de la libertad humana, y la teoría de la conducta humana.

En resumen, la teoría de las razones seminales desarrollada en San Agustín

sirve de poco para explicar su teoría de la historia humana, y tampoco tiene una aplicación propia en la teoría del Derecho natural, donde parece que hubiera debido constituir una guía certera. A. S.

FERRAJOLI (Luigi): *Sulla possibilità di una teoria del diritto come scienza rigurosa*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", III, 1963, páginas 320-363.

La importancia de este artículo y la densidad de su contenido, le hacen merecedor de una recensión más amplia que la que aquí se puede efectuar, y por ello me limitaré a exponer resumidamente las directrices metodológicas del autor en su tratamiento de este tema, evidentemente inspirado en trabajos de Bobbio y de Leoni y no alejado de los propósitos de otros profesores ilealianos como Fassó y Piovani. La dirección en que se desarrolla viene presidida por preocupaciones compartidas en el positivismo lógico moderno.

La parte más importante, tras haber examinado en general la teoría de la ciencia, es la referente a la ciencia jurídica, entendida como tipo de ciencia rigurosa que permitiría establecer una teoría del Derecho realmente científica: el principio constitutivo de la investigación jurídica habrá de ser la determinación del universo discursivo de referencia (o sea, la definición formal de la realidad jurídica), obtenible desarrollando hipótesis conducentes paulatinamente a tal efecto.

La teoría del Derecho—en cuanto modelo interpretativo de la realidad jurídica posible o pensable, ha de ser precisamente la forma lógica necesaria del Derecho.

El Derecho ha de ser entendido, entonces, como forma de la organización y no como la propia organización específica. El Derecho posible señalará en su concepto las condiciones de juridicidad de todo posible ordenamiento jurídico por contenerse exactamente en la forma lógica del Derecho.

Derecho es, para el autor, la organización de un conjunto humano en sociedad, mediante la reglamentación de las relaciones entre sus miembros. En referencia a su puesto en tal definición se pueden definir sus términos: sociedad, regla, relación intersubjetiva, suje-

to jurídico e implicativamente otros como acto jurídico, obligación y derecho subjetivos, lícito e ilícito.

Los términos lógicamente necesarios para concretar el concepto de Derecho son los siguientes: ordenamiento jurídico, norma jurídica, relación jurídica y acto jurídico.

El desarrollo y aplicación de estas definiciones a la realidad jurídica pertenecen aparte del trabajo. Sin dudar de su interés se podría recordar a su respecto una doble deficiencia: una al definir el Derecho exclusivamente como forma de organización, sin atender a otras posibilidades (integración y coordinación) que permiten explicar una mayor riqueza práctica de conclusiones de una teoría del Derecho (cosa que Legaz, por ejemplo, ha realizado sobradamente) sin menoscabar sino enriqueciendo las posibilidades sistemáticas de una concepción del Derecho. Y otra, que se podría desarrollar conclusiones prácticamente equivalentes en cuanto a quilates de aplicación científica, sin prescindir de una consideración ontológica de la persona en el entramado de las relaciones intersubjetivas, cuya objetivación generalizada fraguaría precisamente como Derecho. O sea, que los resultados a que llega Ferrajoli no son incompatibles, sino casi coincidentes con los obtenidos desde un desarrollo metafísico como el realizado por mí en el estudio *En torno a la ciencia jurídica* (1962). A. S.

JAMES (Sister Helen): *Nicolai Hartmann's Study of Human Personality*, en "The New Scholasticism", XXXIV, 2, 1960, págs. 204-233.

Este denso estudio sobre un tema tan importante requiere indudablemente una atención mayor que el espacio disponible para este breve resumen.

Hartmann sintetiza una comprensión ontológica de la libertad humana con un original desarrollo de la noción hegeliana de "espíritu objetivo". Son principios suyos de método para el estudio de la espiritualidad los siguientes: limitarse al alcance de la propia experiencia, contenida en determinado tiempo, y cuya estructura es análoga en todos los seres espirituales. Distingue tres especies de ser espiritual dentro de los términos

señalados: el espíritu personal, el espíritu objetivo (aspectos intersubjetivos de la vida humana) y espíritu objetivado (realizaciones de significación espiritual), constituyendo tres niveles de una misma realidad espiritual que los comunica y envuelve.

El espíritu capta la realidad desde el punto de vista de su valor, el cual nunca resulta agotado en la relación sujeto-objeto. El hombre contacta los valores en una actividad trascendente, a través de las fases de reacción emocional, conciencia de la situación objetiva que la provoca y búsqueda intuitiva de la razón—el valor—que constituye la atracción de tal objeto. La imposibilidad de adquirir la plenitud de un valor determinado, implica la posición del espíritu humano, en conflicto entre los principios del orden ideal del valor y del orden real de la actividad. La libertad humana está para zanjar en este dilema y tomar caminos de realización valiosa en las opciones históricas. Este hecho de la voluntad y de la libertad del querer constituye para Hartmann un insondable misterio de la persona. La libertad humana es consecuencia de la posición del hombre entre dos distintos tipos de determinación: la causalidad eficiente que gobierna los acontecimientos del mundo real y la llamada del *deber-ser* que proviene del mundo de los valores.

La noción de personalidad es para Hartmann una cierta síntesis, que presupone la capacidad del hombre para el conocimiento objetivo, su apertura a los valores, su poder de decisión libre y de actividad con sentido en el mundo real. Los dos rasgos fundamentales de la persona son los siguientes: la libertad como poder de introducir en el mundo real, por propia decisión, la más alta determinación proveniente de los valores, y la facultad de ser ella misma la creadora de cierta clase de valores—los valores específicamente morales que reflejan al sujeto en sus actos, su querer y sus actitudes, por indicar una selectividad sensible a la jerarquía de los valores mismos.

Sobre la característica de esta configuración interior del hombre, la personalidad confirme al hombre una identidad y continuidad moral, que contrasta fuertemente con la inestabilidad de las experiencias y de los acondicionamientos. A su vez, en esta continuidad consiste la estructura humana que ordena

la sustancia ética de la personalidad. La persona tiene un querer determinado permanentemente, lo cual es, para Hartmann, la utosíntesis personal, desde la cual la voluntad libre define su propia actividad de un modo característico. Sin que por otra parte esta personal envergadura implique una cerrazón sobre sí mismo del sujeto, ajeno a la comunicación con los hombres y con el mundo. Ello sería imposible, dado que la persona no es más que uno de los niveles en que se manifiesta la realidad espiritual.

Todo hombre tiene una determinada manera de ser persona. El valor mismo de cada persona, sólo resulta de un juicio comparativo respecto al valor de otras personas. Pues el ser personal está abierto a los demás. Tiene una esencia ideal, una ética verdadera, un valor contenido en un desarrollo interior y es percetible desde otras personas. Efectivamente el deseo de ser reconocida y el deseo de hallar una respuesta al valor creado dentro de sí, es una auténtica necesidad de toda persona, quizás la más fuerte que pueda tener. En esta vocación de reconocimiento—y de amor—reside la estructura social humana en sus más sólidos cimientos.—A. S.

KALINOWSKI (Georges): *Logique et Philosophie du droit subjectif*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 37-43.

Tomando un punto de partida lógicamente válido, pero conteniendo tal vez un sofisma (el de la existencia de normas jurídicas permisivas), Kalinowski delimita el concepto lógico de derecho subjetivo. Afirma el autor la existencia de tal modalidad normativa (expresamente o en forma sobreentendida), en lugar de interpretarlas (más obviamente a mi parecer), como excepciones a imperativos o prohibiciones generales (del estilo de la siguiente: "El funcionario de la compañía municipal de transportes urbanos podrá viajar en vehículos de la misma sin previo pago de su importe", lo cual quiere significar la norma siguiente: "Todo usuario de transportes municipales debe pagar la tasa de utilización", frente a la cual la norma permisiva no haría sino expresar una excepción. Por otra parte, Kalinowski cree en la vigencia de posibilidades jurídicas

planteadas unilateralmente, sin dejar de ser jurídicas, de donde podría inducirse un camino de acceso a una metafísica del derecho subjetivo. Llega el autor a proponer esta validez unilateral de una posibilidad jurídica de acción, puede constituirse en el nivel de la "ley natural", dando por entendido en este caso, 1.º, que toda estructura jurídica (incluyendo el derecho subjetivo) sólo se puede producir en una limitación plurilateral, y 2.º, que el recurso a la "ley natural" puede dar una fundamentación metafísica extrasocial o presocial al derecho subjetivo. En tal caso, tendría plena razón quien estima al derecho subjetivo como creación subjetivista y anárquica, y quien redujese el Derecho natural a una cierta "ley natural" de complejión híbrida y no fundamentada ella misma, como criterio regulativo que es, en la existencia social del hombre.

Pero prescindiendo de tales supuestos que estimo erróneos, y de los que se deriven las afirmaciones que contiene en las respuestas contenidas en la pág. 42, termina Kalinowski este artículo prescindiendo del armazón lógico empleado hasta el momento, y diciendo sencillamente, como colofón de su breve estudio, en afirmaciones de sentido común: que el derecho subjetivo tiene un doble fundamento último, en la naturaleza razonable y libre del hombre, y en la pluralidad de los aspectos morales de los actos humanos; y que la clave del problema del derecho subjetivo se halla en la filosofía teísta y creacionista según la cual el ser es el bien, y el hombre es una persona.—A. S.

LAGUNA (Grace A. de): *The Person*, en "The Review of Metaphysics", diciembre 1963, págs. 171-86.

El hombre nace como ser individual. Puede llegar a ser un ser personal. Al transferirse al mundo del ser persona, adquiere, a partir de su naturaleza originaria, una segunda naturaleza actualizada por la potencialidad de su propio autotranscenderse.

Este proceso solamente puede ser realizado con el mundo humano de la cultura en que se participa como miembro de una comunidad. Y esto puede hacerlo al cumplir alguna de las funciones que en la comunidad requieren ser cumplidas. Al llegar a ser persona un indi-

viduo, conserva éste sus propias potencialidades, pero en forma de actualización de las mismas.

La personalidad es un complejo dinámico, manifestado en las actitudes que el hombre adopta ante el acontecer de su vida. La personalidad es un desarrollo diferencialmente selectivo de alguna de las actividades posibles, de tal modo que cada uno se manifiesta en una personalidad diferente.

La personalidad, por tanto, viene constituida por un desarrollo diferencial de las capacidades individuales. Por ello, presupone la libertad y la demuestra en esta posibilidad de proyección concreta. La racionalidad consiste, asimismo, en la autoconciencia de las propias posibilidades, y por ello puede llegar a concretarse en forma de autocontrol y de dirección de las propias posibilidades.

El individuo, al actualizar sus posibilidades innatas, es cuando se va transformando en persona y adquiriendo su modalidad personal de existencia.—A.S.

MESSINEO (Antonio): *Sociologia e diritto di fronte al problema morale della guerra*, en "La Civiltà Cattolica", 5 diciembre 1964, págs. 433-45.

El problema que los pensadores sociales se han planteado en nuestros tiempos es el de eliminar la guerra fuera del horizonte de métodos resolutivos de conflictos internacionales y nacionales. Esta finalidad se ha buscado a través de las organizaciones internacionales siguientes a las guerras mundiales. La guerra constituía ruptura de la socialidad internacional y de su respectivo bien común. Una guerra emprendida por un país sin haber tomado en cuenta la posibilidad de acuerdos, de negociaciones, de buenos oficios y mediaciones, de discusión y denuncia ante organismos internacionales, etc., no podría ser estimada como guerra justa, y sería condenable incluso a riesgo de tener que desobedecer a las autoridades constituidas en dicho Estado, por parte de sus ciudadanos. Se han afirmado conclusiones, como la no compensación de los beneficios de la victoria sobre los estragos y esfuerzos de la guerra, así como la imposibilidad de efectuar guerra sin envolver en una serie de consecuencias trágicas tanto a los culpables de la situación conflictiva como a los inocentes.

La teología actual parece confirmar mayoritariamente, y a esta posición parece adherirse la enseñanza pontificia contenida en *Pacem in terris* y en *Ecclesiam suam*, que hoy día toda guerra es injusta. Sin embargo, Messineo busca posibilidades de que, sin atender a las consecuencias extrínsecas de la actividad bélica, ésta podría ser justificada en algún caso por motivos intrínsecos del beligerante. Por una parte, la guerra es un procedimiento regulado jurídicamente, hasta el punto de que nadie osaría comenzar una guerra sin apelar a un Derecho que la justifique y determine sus límites de acción.

En tal caso, la defensa del Derecho no puede dejar de ser también defensa social.

Mas después del análisis efectuado acerca de diversas posiciones teóricas, del P. Delos, de R. Santilli, de Sturzo y otros, y de la aguda distinción entre el uso y el abuso del individualismo ético o de la soberanía estatal, el lector no puede menos de hacerse una pregunta: ¿no parece francamente inmoral hablar seriamente de la licitud de la guerra, por limitada, convencional o defensiva que ésta sea, cuando la cuestión se plantea precisamente en términos de *ética cristiana*? Pues la gente suele pensar que la única lucha posible es la lucha por la paz y desde los medios de la paz.—A. S.

MUÑOZ (Jesús): *Fuentes de conocimiento de los primeros principios en su valor trascendente y absoluto*, en "Pensamiento", 1962, n.º 71, páginas 259-75.

El autor observa un cuádruple aspecto de los primeros principios filosóficos: ontológico, psicológico, lógico y criteriológico. De éstos se detiene expresamente en el psicológico, el cual es medio de llegar a estudiar el ontológico.

Las más frecuentes explicaciones acerca del proceso psicológico en que la mente llega a conocer esos principios son: intuición de la quiddidad del sujeto y del predicado; intuición sensitiva de un caso concreto y consiguiente abstracción del principio por el entendimiento agente; intuición sensitiva reiterada de casos concretos (inducción) para dar lugar a la abstracción; intuición intelectual del hecho singular consciente en

que verifique la efectividad del principio, de donde se puede pasar, por procedimiento abstractivo, al conocimiento del principio en su valor trascendente y absoluto.

El P. Muñoz adopta la explicación citada en último lugar. Supuesto el conocimiento sensitivo, generalmente reiterado, de realidades concretas y perceptibles empíricamente, sobre todo de hechos de la vida consciente propia, el entendimiento, capaz de conocer no sólo esas mismas realidades singulares, sino también las relaciones de analogía entre ellas, puede advertir en el caso individual lo que es verificación del principio universal. Mas siendo tales relaciones propias de todo ser, es posible adelantar otro paso. Entonces el entendimiento, prescindiendo de las características irrelevantes para este propósito, abstrae de su experiencia lo que es mero ser, análogamente común con un ser cualquiera. En tal intelección se alcanza la realidad universal del principio que en tal caso se trataba de verificar, y se conoce la realidad de los primeros principios en su valor trascendente y absoluto.—A. S.

RIVA (Clemente): *Origine del concetto di persona*, "Iustitia", julio-septiembre 1964, págs. 205-11.

Cuando ahora decimos *persona* pensamos inmediatamente en el hombre. Pero ha habido un tiempo en que tal vocablo expresaba algo distinto. Incluso antes de que fuera utilizado para expresar la teología trinitaria tenía ya acepciones muy notables para ahondar en su significación.

Prosopon significaba también *rostrum*, la cara de algo. Podía ser en el hombre, en la luna, en una nave. La significación de *careta* dramática es ya posterior.

Tuvo inicialmente una significación religiosa antes que teatral. Era una máscara que los ministros del rito dionisiaco se ponían buscando cierta "idealización". Más tarde, en el teatro, estaba pintada de ciertos colores que daba carácter al personaje representado, y permitía la intervención de un solo actor para interpretar varios personajes, sin más requisito que ponerse la máscara correspondiente.

De aquí el término *prosopon* adquiri-

rá una significación de personalidad social, y finalmente de individuo en general. En el griego que llegó a hacerse común en todo el Mediterráneo, hacia el siglo I anterior a nuestra Era, servía para significar expresamente al *individuo*. Si bien los filósofos le siguen empleando en significados anteriores. Epicuro atribuye a la realidad personal "un perfume precioso de interioridad y valor universalmente presentes en todos los seres humanos".

Persona, para los romanos, significa simplemente *ser humano*. Su origen etimológico se pierde en la antigüedad etrusca según la opinión más probable, y, desde luego, no es una adaptación del vocablo griego. Parece que unos doscientos años antes de Jesucristo las significaciones de *persona* eran las siguientes: máscara teatral, personaje teatral, papel teatral, individuo.

Con Cicerón aparecen matices de empleo que adaptan los del griego *proson*. Se usa como persona jurídica sujeto de derechos y responsabilidades, también como tipo o función social. Otras veces como constituyente de la dignidad individual. Otras veces como función social impersonal (magistratura pública, etc.). Otras como excelencia de los individuos respecto a las cosas. Atendiendo a la descripción de la realidad humana misma, *persona* indica el carácter diferenciador de cada individuo. Por último, en una significación filosófica, *persona* es naturaleza humana individual participante de racionalidad. Este último significado será más tarde adaptado por Boecio en su tradicional definición.

Hay una serie de términos que se emplearon para expresar distintos aspectos doctrinales o descriptivos de la realidad que ahora enunciamos como *persona*, en distintas acepciones. Por ejemplo, los helénicos *Proson*, *Hypóstasis*, *Ouisía*, *Fysis*, *Yparxis*, y los latinos *Suppositum*, *Persona*, *Essentia*, *Natura*, *Subsistentia*. A. S.

SCIANKI (I.): *Il mondo del diritto*, en "Il Circolo Giuridico L. Sampolo", 1960, págs. 38-52.

La persona es una determinación del yo, o sea, yo en su determinación. La persona es un imperativo para sí mismo. Por tanto es, en su esencia, un deber.

Paradójicamente, el deber de ser persona no se puede determinar en términos abstractos. Consiste en afirmarse en base de un valor, o sea, ponerse uno en su ser propio. La persona en este sentido es realidad absoluta, subjetivamente. Pero lleva consigo el signo de pluralidad manifestada en su espíritu. El respeto a esa pluralidad objetiva es precisamente el derecho, juntamente objetivo y subjetivo.

El derecho se actúa como deber, y el deber se manifiesta como derecho: derecho a la existencia y a la conversión en persona.

La persona es la portadora real del derecho, y es también portadora de la moralidad y del espíritu, pues es fin que el hombre debe constituirse a sí mismo.

La justicia es concepto empírico de una tipología moral ideal, reducida a expresiones de valor elemental en una sociedad real. Por ello piensa el autor que no puede ser estimada como principio del derecho. La justicia se refiere a una determinada eficacia del derecho en la sociedad, pero el derecho constituye una actividad espiritual universal originaria, principal y absolutizante. Lo justo es una cualidad del ser. Pero el derecho es el ser de la libertad. En cuanto universalidad formal—paralela a la necesidad social— el derecho es expresión de aseidad en cuanto identidad consigo mismo.

Como puede observarse, el estudio de Sciaki es una típica muestra del idealismo doctrinal que tanta vigencia conserva aún en este país vecino.—A. S.

C) DERECHO NATURAL Y FILOSOFIA DEL DERECHO

AMBOSETTI (Giovanni): *Presenza del diritto naturale nello spirito dell'Occidente*, en "L'education de l'homme europeen. Fondaments et limites". Actes de la VI Recontre Internationale (Bolzano, 1962). Bolzano Bozen, 1964, págs. 121 y sigs.

Empieza el profesor Ambrosetti adelantando que aun cuando el tema podría parecer no actual sino anticuado, no es así, sin embargo, porque en la concepción europea y universal del hombre no puede menos de haber una presencia y una función del Derecho natu-

ral. Esto es así, al menos en la dirección del "Derecho natural clásico" de la tradición cristiana, en la que está ubicado el autor, para la que el lugar central es la naturaleza humana vista en su plenitud metafísica como persona, que se considera esencial y actualmente social, conjugando así el recíproco condicionamiento, la constitutiva armonía entre persona y comunidad, entre razón e historia. El Derecho natural como *orden intrínseco del hombre* es un criterio ontológico de justicia, presente en los ordenamientos jurídicos positivos y que se proyecta en la realidad histórica y social y, por tanto, en la formación del espíritu de Occidente.

Confirma esta función del Derecho natural clásico el renovado interés que suscita el "eterno" Derecho natural y los variados aspectos subrayados por sus seguidores que ponen de relieve la dinamicidad y riqueza del iusnaturalismo, capaz de suministrar nuevas respuestas a los momentos culturales y a los más profundos temas de conciencia de la civilización.

Cita a continuación el profesor Ambrosetti los autores, principalmente italianos, que defienden esta tradición cultural, afirmando que el Derecho natural clásico, "tanto de la primera como de la segunda Escolástica" ha tenido una función destacada en la formación del Derecho público y privado de Europa. Thieme, H. Conrad, F. A. von der Heydte, T. Würtemberger, Erik Wolf, el propio autor (*Il diritto naturale e la storia del diritto privato*) y tantos otros (cita a H. Coing, H. Welzel y W. Maihofer), confirman esta presencia y tarea del Derecho natural en el actual momento y espíritu europeo.—E. S. V.

BAGOLINI (Luigi): *Definizioni del diritto e visioni della giustizia*, en "Annali della Facoltà Giuridica", Génova, 1964, págs. 23-45.

La definición del Derecho no es reducible a descripción real que pueda abarcar todo lo que aquélla comprende. Una definición del Derecho ha de ser, sobre todo, valorativa, refiriéndose al elemento intencional que hay siempre en el Derecho, o sea, a la justicia. El significado constante de la experiencia jurídica consiste en su intención particular respecto a otras formas de expe-

riencia de actividad humana, y se puede expresar con referencia valorativa a un punto de vista sobre la justicia.

Las definiciones meramente formales de la justicia, por el contrario, pueden ser llenadas con contenidos diversos y opuestos. Por ejemplo, ¿qué es lo suyo de cada uno? Sin embargo, la palabra justicia indica una constante orientación en la experiencia y en la actividad jurídica.

La justicia se refiere sobre todo a una orientación. Su problema es el de real integración de intereses y finalidades emergentes desde la realidad social, en diversas estructuras y diversos tiempos históricos.

En razón de la pluralidad de intereses, las perspectivas intencionales de la justicia son también múltiples.

La presencia de la intencionalidad orientadora de justicia viene puesta en primer término a través de la experiencia jurídica, en la apreciación del Derecho concreto. Esta intencionalidad se generaliza colectivamente a través de los fenómenos de simpatía y de las comunicaciones espirituales, y se manifiesta en las estructuras idénticas en diferentes situaciones objetivas.

El criterio de la justicia no es, por último, diverso del criterio de la dignidad de la persona. El contenido de ambas referencias no es distinto entre el sentimiento de la justicia y la idea de la dignidad de la persona.

Una observación final: tanto la bibliografía como diversas fases del desarrollo de esta pequeña exposición, se resienten de la ausencia de fundamentales investigaciones efectuadas anteriormente por el profesor Legaz.—A. S.

BOBBIO (Norberto): *La natura delle cose nella dottrina italiana*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", IV-V, 1964, págs. 489-503.

El origen de la doctrina de la naturaleza de las cosas en Italia puede atribuirse a una búsqueda en dirección de las fuentes materiales del Derecho previas a la ley, la costumbre o la sentencia judicial. Tal parece ser la intención de Vivante, quien modernamente empleó el primero este concepto. Mas se lo negó, en conocida polémica sostenida durante los últimos años del pasado siglo, por estar la naturaleza de las

cosas afectada por su conexión con la idea del Derecho natural y por otras razones: que con una intervención heurístico-interpretativa radical se eliminaría la certeza del Derecho; que tal proceder sería una falacia naturalista no válida lógicamente; en fin, que tal fuente jurídica no está mencionada por el Ordenamiento legislativo italiano.

Más tarde, Del Vecchio introduce de nuevo la necesidad de reconocer la "existencia de una relación necesaria entre la sustancia intrínseca de las cosas y las reglas jurídicas correspondientes". Más tarde, Asquini reconoce explícitamente en la naturaleza de los hechos una fuente del Derecho, como uno de los recursos admisibles bajo la fórmula de principios generales del Derecho.

Gangi coincidió con Del Vecchio en que la naturaleza de las cosas no sería principio interno del Derecho positivo, para completar lagunas, sino un principio interpretativo referente a toda la realidad social incluyendo al hombre. Pero la revancha del positivismo ahogó durante varios años esta doctrina durante la época fascista, hasta el conocido artículo de Radbruch publicado en 1941. La crisis positivista y el renacimiento del Derecho natural después de la guerra señaló un horizonte propicio para la doctrina objeto de esta investigación de Bobbio. Es más, múltiples lugares del Código civil vigente aluden a esta figura jurídica en materias determinadas.

Hace años, el propio Bobbio desarrolló el tema de la naturaleza de la cosa en torno a tres puntos: como forma de antivoluntarismo jurídico, como fuente del Derecho distinta de la legalidad estatal, y como medio interpretativo no meramente conceptual. Poco después, Baratta se oponía a la admisibilidad de la noción teórica de la naturaleza de la cosa tachándola de subjetivista.

Reconoce Bobbio el poco éxito de esta doctrina en Italia, por dos razones: por atentar a la creencia de la autointegración del sistema legislativo mediante sus propios recursos, y por estar contrario al positivismo que aún perdura dominante—en sentido antiyus-naturalista—en este país.—A. S.

Bosc (Robert): *Droit International et Droit naturel dans un système international instable*, en "Justice dans le monde", tomo IV, 1962-63, n.º 3, páginas 315 y sigs.

El autor, profesor de Sociología y de Moral y de Moral internacional, nos quiere mostrar en este artículo por qué y cómo, en un mundo ideológicamente dividido como es el nuestro, la moral debe necesariamente suplir las "défaillances" del Derecho; y por qué caminos será posible evitar el amoralismo y descubrir los principios éticos comunes sobre los que un nuevo Derecho Internacional podrá ser construido.

El mundo internacional de hoy no es la simple extensión del "concierto europeo"; es otra cosa y exige para organizarse reglas jurídicas diferentes. Más allá de los textos jurídicos de los tratados y de las Cartas, algunos países—se refiere el autor a "les jeunes Etats d'Afrique et d'Asie"—no tienen el menor respeto por los "tratados" y "costumbres" del Derecho Internacional europeo y apelan contra las naciones "imperialistas" (del Este y del Oeste) al espíritu, a los principios morales de libertad, justicia, igualdad, derechos del hombre, etcétera, y a la luz de esos principios morales exigen una nueva formulación del Derecho.

El problema es, pues—dice el autor—, el de buscar los principios éticos comunes para una "convivencia" mundial entre los tres bloques. Es el problema del "Derecho natural" invocado por los grandes juristas teólogos del siglo XVI, sin el descrédito de los "laicicantes" de los siglos XVII y XIX. Los caminos para encontrar el Derecho natural es emprendido en nuestros días por autores de las más variadas tendencias, acudiendo a la riqueza de la tradición, superando el idealismo y el cientifismo, así como la ambigüedad de una moral de "simple prudencia" o del "mal menor", impotente para regular la acción política.

Entre los esfuerzos encaminados a esos fines, destaca el autor la labor del *Institute on Ethics*, de Nueva York, creado en 1956, y con la ambición actual de transformarse en *Institute Mundial* con el fin de "introducir la dimensión moral en la vida de los *actualmente* responsables de las decisiones políticas más graves, y en la vida de las élites de las jóvenes naciones que compartirán *mañana* las mismas responsabilidades". El deseo del *World Institute on Ethics* es apelar a todas las tradiciones culturales y religiosas de la humanidad para elaborar las bases de una "convivencia" mundial. El peligro de esta tarea es, para

el autor, el de conducir a un eclecticismo sin vigor; y su mérito, por el contrario, es el de plantear la cuestión cuya solución condiciona el *mínimum* de acuerdo previo para una comunidad política mundial.

Análoga inspiración, aunque con ambiciones más limitadas, tiene el *Council on Religion and International Affairs* con su revista mensual *Worldview*, en la que los hombres de todas las confesiones exponen y discuten problemas de moral internacional, tanto en el campo doctrinal como en el de las decisiones políticas concretas (tales como el empleo de armas nucleares, la actitud ante el Gobierno cubano, las decisiones sobre Berlín, etc.).

Cita luego el autor a los destacados filósofos católicos europeos, que profesan en los EE. UU., Heinrich Rommen y Jacques Maritain, que tanto han contribuido a una restauración—un “eterno retorno”—del Derecho natural.

Es preciso—termina R. Bosc—incrementar las relaciones entre la moral y la política para elaborar una “pedagogía” adaptada a las necesidades, a los períodos más inestables de la historia de la humanidad para asegurar su propia supervivencia. Para ello es preciso apelar al Derecho natural como denominador común de quienes afirman que hay siempre entre los hombres una *posibilidad de diálogo*.

EMILIO SERRANO VILLAFÑE

BOURKE (Vernon): *Foundations of Justice*, en “Justice”, Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, págs. 19-28.

Acuciado por la afirmación antropológica de Margarte Mead de que “está comprobado que en todas las sociedades se observan los derechos naturales a la vida, a la propiedad y a la unión sexual”, el autor se plantea el problema de la justicia natural y sus nociones básicas.

Define nominalmente la justicia como “el principio de rectitud y justa actividad de los hombres entre sí”. Luego excluye significaciones que no es del caso tratar ahora: la justificación religiosa, la justicia general referida a una “felicidad humana”, por ser coextensiva a la moralidad.

El “principio” puede ser una cualidad personal (armonía del elemento concupiscente, volitivo y racional en el hombre), o bien una igualdad inter-personal en el orden de la realidad social, que no se ha de quedar en un mero pensamiento o deseo, sino que tiene que ser llevado a la práctica. En base de razonamientos hallados en Santo Tomás, el autor da esta definición de justicia: “el hábito del querer que dispone a cumplir en actos exteriores lo que es bueno para otras personas, en límites igualmente razonables para cualquier persona”.

La base última de la justicia es considerada desde varias teorías jurídicas: el positivismo jurídico, el voluntarismo jurídico, el relativismo evolucionista, la teoría del interés de clase. Estas teorías coinciden en negar un fundamento de la justicia en la naturaleza del hombre y en las características del contexto social del hombre.

Hay también otra teoría que podría ser llamada naturalismo metafísico, o realismo jurídico concretamente entendido en este problema, que reconoce en los seres humanos y en el mundo social una cierta uniformidad y, por ende, cierta universalidad. Entonces la justicia consistirá (es la tradición aristotélica y tomista) en la lealtad en las actividades interhumanas, basadas en ciertas relaciones interpersonales inteligibles y reales, referidas a otros seres realmente existentes con cierta permanencia, y características universales, si bien no siempre bien conocidas.

Otra teoría sería la de la justicia divina, considerada en la divinidad. Pocos tomistas entienden que la equidad, coincidente con la justicia divina, es algo más que una manifestación de la justicia. Todas las otras formas de justicia son imperfectas participaciones en la equidad, y la justicia legal no es más que una analógada segunda de la equidad. La consideración puesta es voluntarista, donde la ley es quien tiene primacía. El supremo hábito de acción justa, es, en cualquier nivel, la equidad, tanto para tener en cuenta al bien público como para favorecer los intereses privados. Mas el criterio fundamental es el siguiente: comprender todas las posibilidades operativas de los seres humanos y de sus relaciones, para poder penetrar a fondo en una comprensión filosófica de la justicia.—A. S.

BROWN (Brendan F.): *Justice in the Natural and Civil Law*, en "Justice", Proceedings of American Catholic Philosophical Association, 1962, páginas 29-37.

Una de las más interesantes direcciones del problema de la justicia es el estudio de la justicia como fundamento del Derecho.

Las normas del orden moral y jurídico encuentran una base común en los dictámenes del Derecho natural, esa parte de la Ley eterna referente a las acciones humanas.

La característica diferencial de la ley positiva, es que *impone* normas de justicia sobre los individuos, con vistas al bien común.

La fundamentación del Derecho positivo consistirá, por ello, en legitimar el uso de la fuerza para obligar a realizar u omitir algo, y por ello en la noción de que la justicia es necesaria para la paz y la tranquilidad en una comunidad. No habrá comunidad sin paz. La justicia es el elemento cohesivo de la sociedad, cuando el hombre se disciplina a las normas del Derecho natural si quiere realizar sus finalidades naturales.

El Derecho positivo tiene responsabilidad del cumplimiento de la justicia en el orden jurídico. Ha de contener, al menos, unos *standards* mínimos de justicia, dentro del nivel cultural, económico y político de la colectividad. La *opinión pública* señalará siempre lo que es necesario para el bien común, marcando las directivas que las autoridades públicas habrán de seguir cuando competitivamente se muestren capaces de asumirlo y de servir a los dictados de la opinión pública general.

La vitalidad del Derecho positivo dependerá de la amplitud de su justicia, tanto como la justicia dependerá de la racionalidad del Derecho.

A su vez, las normas políticas serán unas más estáticas y otras más dinámicas, para permitir el cumplimiento de las exigencias morales y culturales de la colectividad y de sus miembros. La inducción sociológica podrá verificar la necesidad de que tales normas permanezcan o varíen.

La justicia es una dimensión totalizadora de la vida humana, en el sentido de que afecta a las relaciones de un hombre con los demás de un modo ple-

nario, a través de sus conexiones con la colectividad total, con la organización autoritaria y por fin con los otros individuos del grupo.

La sociedad misma es entendida como persona analógicamente. El bien común viene a ser el interés moralmente básico de la sociedad.—A. S.

CAAMAÑO MARTÍNEZ (José): *Il diritto naturale nel pensiero di tre filosofi del diritto tedeschi contemporanei*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", VI, 1963, págs. 737-42.

En una apretada síntesis, efectúa este profesor de Santiago de Compostela una exposición del pensamiento iusnaturalista de H. Coing, E. Fechner y E. Wolf.

Para Coing, el Derecho natural ocupa un puesto intermedio entre la idea de Derecho y el Derecho positivo, y viene constituido por un conjunto de valores presididos por la justicia, y expresado en un sistema de proposiciones jurídicas materiales, las cuales pueden a su vez servir de modelos en la legislación y en la sentencia judicial. No se centra en la conducta moral del individuo singular, sino en la justa estructura del ordenamiento de la comunidad humana.

El fundamento del Derecho natural es la "naturaleza de la cosa", comprensiva de la naturaleza humana, y del accionamiento estructural de su vida social y de la legalidad objetiva vigente.

El Derecho natural exige su realización en el ordenamiento social, donde se condensa primordialmente en forma de los derechos naturales.

Fechner parte de la afirmación de que el Derecho, como objeto natural, es resultado de factores reales y de factores ideales conjuntamente.

El Derecho natural es para Fechner un orden objetivo parcial frente al orden cósmico. Pero no se concreta en un sistema de proposiciones jurídicas, divergencia respecto a Coing donde Caamaño se sitúa en contra de Fechner.

Wolf, tras un trabajo analítico referente a la significación histórica de los conceptos Derecho y Naturaleza, señala para el Derecho natural una significación equívoca, donde el contenido es variable, pero la función se concreta

en un doble aspecto: fundamentación del Derecho positivo, de un lado; y valoración y crítica del mismo, por otro. A. S.

CAMPANINI: *Il problema della responsabilità nel neokantismo italiano*, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, III, 1963, págs. 293-319.

La noción de responsabilidad es tratada, como uno de los conceptos éticos fundamentales, por varios escritores italianos inspirados en algunos de los puntos de vista kantianos. Entre estos autores aparecen, en el presente artículo, Cantoni, Tocco, Masci, Martinelli, Petrone, Del Vecchio, Bartolomei, Ravà, Esposito, Opocher.

Los esfuerzos de estos pensadores, en tal tema, coinciden en tratar de eliminar la antinomia kantiana entre mundo físico y mundo moral, y de salvar la libertad sin renunciar a la causalidad psicológica.

En último término, una doctrina de responsabilidad termina siendo una doctrina de la vida personal. Cuanto más alguien es él mismo, más auténticamente es persona, y tanto mejor está en condiciones de dar una respuesta propia-mente suya, a sí mismo o a los otros, frente a la ley moral o frente a la norma jurídica.

Es finalidad del Derecho hacer de cada hombre una persona "perfecta", o sea, una persona totalmente actualizada sobre su ser, y, por tanto, capaz de asumir sus responsabilidades y de cumplir sus deberes para consigo misma y para con la sociedad.

Por tanto, el imperativo moral es más un resultado conclusivo que un punto de partida, dado que todas las fuerzas intelectuales y morales han de contribuir a aclararlo concretamente a través del proceso de racionalización y de personalización humana. La conciencia moral no es un dato adquirido, sino un producto de largo esfuerzo espiritual.

El hombre es el reino de la libertad y de la responsabilidad, pero también de los acondicionamientos biológicos, psicológicos y ambientales. Kant trató de considerar estos aspectos en yuxtaposición que le conducía a un callejón sin salida. Por el contrario, la personalidad humana debe conducir al hombre

a desarrollar su propia capacidad de responsabilidad, pero también a dominar su dimensión determinista en una proyección razonable.—A. S.

CESARINI SFORZA (Widar): *Sul concetto di obbligo*, en *"Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"*, IV-V, 1963, págs. 431-445.

El concepto de obligación jurídica es uno de los fundamentos en el saber jurídico, porque no consiste en otra cosa que en la obligatoriedad misma en que consiste el Derecho.

A pesar de que el deber simplemente moral no es algo reducible a una carga, y es algo más que un estado de conciencia, no se suele considerar como algo objetivo. Cesarini Sforza afirma que la obligación jurídica es algo que pertenece a la realidad jurídica, precisamente en cuanto deber ser. En este plano, la obligación jurídica alquiere una formidable objetividad dramática, con una evidencia que rebasa el alcance de la voluntad individual. Ello se debe a que la fuente de la obligación jurídica no es nunca la voluntad del sujeto obligado, sino la voluntad del sujeto que obliga, y, por tanto, establece una conexión exterior, superior, objetiva y objetivamente más fuerte que la del obligado. Esto refiriéndose solamente a las implicaciones propias del Derecho privado.

En términos generales, la objetividad de la obligación reside en que tal concepto, la obligación jurídica, define la realidad objetiva del futuro, en forma de deber-ser, mientras que la objetividad peculiar de las ciencias naturales define la realidad del presente, en cuanto que *ser*. Pero pertenece a un análogo sentido de interpretación de la realidad. A. S.

CIONE (Edmondo): *La vita sociale e il diritto*, en *"Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"*, IV-V, 1963, páginas 517-25.

El pensamiento idealista italiano nunca ha podido entender satisfactoriamente la realidad del Derecho. Pues éste consiste en relación entre una pluralidad de sujetos. Pero como el idealismo

absoluto negaba la multiplicidad de éstos por reducirlos a instrumentos de un espíritu absoluto, no podía determinar el verdadero carácter de la relación jurídica.

El autor, a través de un desarrollo de afirmaciones tomadas en varios niveles de la realidad jurídica, va describiendo términos generales importantes para la fijación realista del Derecho, en sus elementos estructurales, en su historicidad, en su valoración humana, en su función social, criticando también de paso ciertas falsas inteligencias de dichos extremos, dentro de este breve ensayo que apunta un buen criterio y unas prometedoras condiciones de investigador.—A. S.

COING (Helmut): *Signification de la notion de droit subjectif*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 1-15.

El Derecho subjetivo es concepto central del Derecho desde los tiempos del racionalismo y desde su concepción del Derecho natural. A su servicio existe el Estado y el Derecho positivo, tanto público como privado. Actualmente los Derechos subjetivos de una persona son, tomados en su totalidad, la base de la libertad de cada persona dentro del Estado y de la sociedad. Su función social es conferir a cada hombre esta base de libertad.

Asignar a alguien un bien lleva consigo tres clases de consecuencias, cuya existencia se puede aplicar al conjunto de Derechos subjetivos:

La persona de referencia recibe la libre disposición del bien que le es garantizado;

Los otros miembros de la sociedad de referencia, así como las autoridades del Estado, deben aceptar que tal bien le sea atribuido a dicha persona, y no deben estorbarle en sus disposiciones;

El ordenamiento jurídico sanciona este deber impuesto a la colectividad jurídica, poniendo a disposición del derechohabiente una protección legal acorde con la índole del Derecho subjetivo que le reconoce.

Dentro de la sistemática científica del Derecho, la noción del Derecho subjetivo depende de la estructura de cada Derecho positivo. Su tratamiento de los Derechos subjetivos depende del modo

de garantizar y de reglamentar estos derechos, pudiéndose imaginar sistemas menos y más respetuosos con los Derechos subjetivos.

Para Coing, si bien el descubrimiento y la utilización técnica de la figura del Derecho subjetivo es relativamente reciente—en toda su amplitud, pues tiene aplicaciones conocidas desde los tiempos más antiguos—, el Derecho subjetivo contiene una intuición jurídica de un valor suprahistórico y permanente, que conservará en todo momento una decisiva significación para la ciencia del Derecho.—A. S.

DABIN (Jean): *Droit subjectif et subjectivisme juridique*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, páginas 17-35.

A su monografía, ya clásica a pesar de ser reciente, sobre el Derecho subjetivo (*Le Droit subjectif*, 1952), el ilustre profesor de Lovaina Jean Dabin suma ahora este breve trabajo en el que se refiere y refuta, no a quienes han negado el Derecho subjetivo por considerarle una noción metafísica (como Duguit), o metajurídica (como Kelsen), o como una noción auxiliar más o menos útil (como Geny), sino a los historiadores y filósofos que achacan al Derecho subjetivo haber trastornado de un modo desastroso los fundamentos del Derecho.

El autor critica a quienes—cita y se dirige expresamente a Michel Villey—pretenden la incompatibilidad radical entre la noción del Derecho subjetivo y una concepción objetiva del Derecho, o confunden el Derecho subjetivo con el subjetismo jurídico. El error está, a nuestro juicio, en pretender disociar ambos conceptos del Derecho cuando en realidad no son sino dos aspectos de una misma y única entidad que es el Derecho, entendido como elemento de orden—Derecho objetivo, norma, ley—, o como elemento de libertad—Derecho subjetivo, facultad de obrar—. Pero si el Derecho subjetivo es libertad (así lo define Legaz y Cossío), es libertad limitada por el Derecho objetivo, que es restricción de libertad.

Ahora bien, ni la definición de los Derechos, ni la apreciación de las exigencias del bien común pueden tener lugar independientemente de una cierta concepción del hombre y de la socie-

dad, o, si se quiere, de una *tabla de valores*. Es preciso—dice Dabin—saber qué significan los diferentes términos de las relaciones reguladas por el Derecho y la justicia.

En la filosofía humanista y cristiana—que es la del profesor Dabin—el bien de la persona humana es el valor supremo: todo está a su servicio, comprendida la sociedad y el Estado. De aquí un concepto *filosófico* de los “derechos del hombre” anteriores y superiores a la ley positiva, es decir, de un derecho de cada hombre al respeto de los valores de la persona humana. Si, pues, la proclamación de los “derechos del hombre” es una consecuencia del valor de la persona humana, sin la que ningún Derecho ni justicia, objetiva o subjetiva, serían concebibles por ser el hombre sujeto y soporte del Derecho y de la justicia; esto, subraya el autor, “no es tomar partido en favor de una concepción subjetivista o individualista del Derecho” (pág. 26). Mirada en sí misma, la noción del Derecho subjetivo, como otras muchas categorías jurídicas, “es una forma neutra”; todo depende del contenido que le dará el Derecho objetivo. Así, optando por tal concepción, individualista o no, de la vida social, imprimirá su norma, individualista o no, a los Derechos subjetivos consagrados por él. Y la interpretación según la cual el Derecho subjetivo en su acepción actual encierra un vestigio al menos implícito de la doctrina del Derecho natural individualista, repara el autor diciendo que el Derecho subjetivo contemporáneo es un Derecho subjetivo ampliamente social, tanto por la difusión en todas las capas sociales como por su relación y armonía con el bien del conjunto social.

Termina el profesor Dabin subrayando la presencia indispensable de la noción del Derecho subjetivo en la estructura misma del Derecho objetivo y hasta en la idea de justicia. Con el Derecho subjetivo estamos ya en presencia no de un instrumento de combate, de un mito que ha podido rendir servicio como antídoto contra el estatismo, sino de una necesidad a la vez lógica y ontológica: puesto el Derecho (objetivo), los Derechos (subjetivos) se siguen, ya que “el papel del Derecho (objetivo) es definir, en el cuadro del bien general, lo que pertenece a cada uno de los miembros del grupo, es decir, su derecho (o

si se prefiere a esta expresión la de prerrogativa, de poder o de “zona de poder” (pág. 30).

Cuando la dogmática jurídica ha elaborado la noción del Derecho subjetivo y ha construido la teoría, no ha hecho otra cosa que hacer presente lo que ya estaba incluido en la realidad jurídica misma, a saber, el fenómeno de prerrogativas, consagradas y garantizadas por el Derecho objetivo del orden jurídico positivo, teniendo en cuenta el interés general.

Con esto demuestra el ilustre profesor de Lovaina que no hay una relación orgánica esencial entre la noción del Derecho subjetivo y una filosofía individualista. Como demuestra que una cosa es el Derecho subjetivo y otra, muy distinta, el subjetivismo jurídico.—E. S. V.

DEL VECCHIO (Giorgio): *Le Droit naturel comme fondement d'une société du genre humain*, en “Justice dans le monde”, IV, núm. 3, 1963, pág. 307.

Para estudiar si es posible resolver el problema del fundamento del Derecho internacional, conviene partir de dos hechos que representan, en cierto modo, los datos del problema; que hay entre los hombres una cierta comunidad de naturaleza (sin que exista por ello un sistema unitario mundial) y como consecuencia ciertos acuerdos más o menos extendidos; y que, sin convenciones explícitas, existen también ciertas convenciones aceptadas de común acuerdo, que se revelan como costumbres y que constituyen lo que se llama la comunidad internacional.

Así plantea el problema el ilustre maestro profesor Del Vecchio en este artículo Pero es evidente—dice el autor—que ni los acuerdos entre diversos Estados ni las normas consuetudinarias son suficientes para dar vida a un sistema completo que reglamente uniformemente la vida de todos los pueblos. Porque lo que se llama Derecho internacional—que Del Vecchio prefiere llamar *interestatal*—tiene, comparado con el Derecho interno de cada país, un grado imperfecto de positividad a causa, precisamente, de la falta de un poder soberano que le imponga.

Aparte de esto, la actual imperfección e inestabilidad de las relaciones internacionales han llevado a algunos autores

a negar que el Derecho internacional sea verdaderamente Derecho. Sin embargo, la validez jurídica de los tratados es admitida por casi todos los autores y la mayor parte considera el principio *pacta sunt servanda* como la única base del Derecho internacional. Pero la máxima *pacta sunt servanda, juris naturae est stare pactis*, siendo sin duda plausible, debe, a su vez, deducirse de un principio más general que es el valor de la persona humana como entidad dotada de razón y libertad.

Esta doctrina—dice el maestro—, aun perteneciendo a un sistema de verdades racionales, no es aceptada por el “positivismo”, y rechazada la teoría del Derecho natural y, de otra parte, la falta de un poder efectivo sobre los Estados, “el Derecho internacional se reducirá a una simple situación de hecho”. Si el género humano evoluciona hacia la formación de un orden jurídico unitario, a pesar de los obstáculos que hacen lenta y laboriosa la marcha, es debido a la aspiración común a la paz, a la creencia de que una paz duradera únicamente puede estar fundada sobre “una ley impuesta por la razón: ley de justicia y de libertad”, y la justicia quiere, ante todo, que el hombre sea reconocido y tratado por los demás como dotado de libertad, es decir, “de un Derecho natural con relación al cual hay entre todos los hombres una igualdad perfecta”.

Se lamenta el autor que, no obstante las declaraciones solemnes de la O.N.U. proclamando su fe en los derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y valor de la persona humana, no ha dejado de recibir en su seno a Estados “que desconocen manifiestamente estos principios, tanto en el orden interior como en sus relaciones con los otros Estados”. Y es más, que mientras la Carta afirma que la organización está fundada sobre el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros, “acuerda con una contradicción evidente, una posición privilegiada a algunos Estados”, contradicción más grave e injusta, puesto que entre esos Estados privilegiados “los hay que no respetan los Derechos del hombre”.

La razón de todo esto la encuentra el ilustre maestro de maestros, profesor Del Vecchio, en la falta que se observa de una apelación directa a la ley natural que es la premisa lógica de una so-

cialidad universal de Estados; esta ley “que consagra la unidad del género humano, imponiendo de hecho a cada Estado la obligación categórica de adherirse a una organización internacional justa”. Erróneamente, la Carta de la O.N.U. considera, por el contrario, esta adhesión como facultativa. La raíz del error—termina el autor—está en el hecho de haber confundido la libertad con el acto arbitrario, olvidando que la libertad puede subsistir solamente cuando está en armonía con la razón y su ley. Porque el mundo “debe ser dirigido por el imperativo de la razón” y basado en el espíritu humano.—E. S. V.

FUCHS (Wilhelm): *Per una definizione della giustizia*, en “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, III, 1963, págs. 283-92.

El fundamento de una ontología verdadera es, para Fuchs, siguiendo a Novalis, la conexión inmanente que hay entre esencia y fenómeno, entre idea y concepto particular.

Cuando se habla de la justicia es también de una justicia verdadera, poseyendo una esencia que no sólo preexiste, sino que sobreviene también a sus manifestaciones existenciales fenoménicas.

Los principales enemigos de la verdad son la exageración y la unilateralidad, así como la hipercrítica y al absolutismo ideológico.

Desde las facultades cognoscitivas se percibe un campo de actividad social, donde se producen las acciones individuales. Este campo puede verse como equilibrado o como desequilibrado con referencia a alguna de estas actividades.

La ley (natural y positiva) es expresión de una armonía (o corrección de una desarmonía) previa, y la ley justa tiene por objeto específico establecer las condiciones generales de convivencia establecidas desde la consideración de su justicia.

La justicia consiste sobre todo en hacer del bien un objeto común a todos. Por ejemplo, el bien de la igualdad (equidad) no consiste en un igualitarismo social absoluto, sino en una igualdad esencial compatible con las variaciones radicadas en las diferentes personalidades individuales. Esto mismo significa la generalización de la libertad, entendida como aquella cualidad que

permite a un hombre asociarse con otro sin dejar de ser libre ninguno de ellos.

La doctrina de la justicia viene situada como parte de la ética social, consistente en actualizar la comunicación a todos del bien de cada uno susceptible de ser extendido a los demás a través de alguna forma en que la libertad y la personalidad queden a salvo.

El Estado debe ser el primer servidor de la justicia, pero nunca puede usurpar el puesto del definidor del Derecho. El Derecho es objeto propio de un saber civil de hombres libres. La última razón de la justicia viene entonces a ser la confianza y la benevolencia de todos hacia todos, como valoración social ética suprema.

GERAETS (C. H.), y ROACH (D.): *The Object of Social Justice*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, págs. 106-11.

El autor pretende contribuir a aclarar el concepto de justicia social, explicando su difícil objeto, o sea el bien común.

Uno de los obstáculos para la comprensión del bien común es el olvido de la distinción aristotélica de ciencias sociales en monásticas, domésticas y políticas. El hecho de que ni los individuos aislados ni los grupos familiares sean suficientes para conseguir un género de vida satisfactorio, conduce a los hombres a formar aldeas, ciudades, provincias y naciones. El bien común pertenecerá, por tanto, a un nivel inasequible en la vida aislada o meramente natural (familiar).

El bien común tiene una estructura doble. La finalidad o bien de una totalidad ordenada mira a dos vertientes: el lado intrínseco o buen orden de las partes entre sí y el lado extrínseco o bien en cuya consideración la totalidad existe. El bien común extrínseco contiene la perfección y desarrollo de la felicidad humana inalcanzable desde recursos individuales o familiares. Hay cinco tipos de bienes correspondientes a otros tantos órdenes de necesidades. Los bienes económicos y los bienes de relación personal son exteriores a cada hombre. La salud, la educación intelectual y la moral se desarrollan en cada hombre. Pero todos ellos deben ser acondi-

cionados desde recursos de organización colectiva. En una colectividad pacíficamente ordenada, el rendimiento de los recursos colectivos será máximo. Por ello el valor de paz define una óptima realización del bien común.

El aspecto intrínseco del bien común consiste en la buena disposición de las partes entre sí. Se puede apreciar en cuatro tipos de observación. El primero es si cada parte cumple perfectamente sus funciones peculiares. El segundo tipo de bien común intrínseco es si la coordinación y subordinación entre las partes se ajusta a la igualdad debida y a las organizaciones necesarias. El tercer elemento del bien común intrínseco es si todas las partes están dirigidas a la sociedad en su conjunto como ordenación armónica. El cuarto tipo será si el bien común intrínseco está orientado a la mejor consecución del bien común extrínseco. Pues tanto el conjunto de la sociedad como todas sus partes deben estar ordenadas a satisfacer las apetencias de felicidad humana.

La posesión individual del bien común producirá la perfección de la naturaleza social del hombre.—A. S.

GIL CREMADES (Juan José): *El Derecho natural*, en "Nuestro Tiempo", número 123, septiembre 1964, págs. 231-50.

El pensamiento iusnaturalista actual pone su acento en el tema de la dignidad de la persona humana. La encíclica pontificia *Pacem in terris* no podía ser una excepción en esta universal imposición doctrinal.

Sin embargo, no se puede eludir en un planteamiento del problema del Derecho natural una paradoja. Pues si su concreción histórica viene dada en los Derechos naturales modernamente elucidados y declarados, su fundamento es permanente y transcendental. Este aspecto del problema ocurre con características propias, cuando el Derecho natural es empleado, a su vez, con fines pastorales, y cuando se le pone en conexión con la Revelación cristiana.

El Derecho natural está fundado, pues, en la dignidad de la persona humana. Su formulación atiende a diferentes aspectos en que esta dignidad humana resulta captada. Bien partiendo de una explicación última y fundamental (en una revelación de tipo religioso),

bien por obra de diversas concepciones éticas y políticas de esa misma dignidad humana, bien por concreción de las realizaciones históricas del Derecho natural en forma de derechos y deberes naturales, públicos y privados.

El autor hace una exégesis del tratamiento del Derecho natural en la *Paxem in terris*, insistiendo en ángulos poco notorios en los comentarios habituales de tal documento. Le preocupa el desarrollo del tema de los Derechos naturales y su consideración, a la luz de la teología reciente que, sobre todo en Alemania, está renovando en nuestros días el problema de la disciplina social considerado desde su enfoque teológico. Gil Cremades conoce a fondo estas investigaciones, y contribuye poderosamente a completar el ámbito de influencia teórica y práctica de la doctrina social de la Iglesia católica.—A. S.

GOLSONG (H.): *Chronique: Les Droits de l'Homme*, en "Justice dans le monde", IV, núm. 3, 1962, pág. 382.

El problema de los derechos del hombre es un problema que rebasa los límites nacionales para convertirse en una preocupación universal y, por tanto, en objeto del orden jurídico internacional. Se puede afirmar—dice el autor—que la realidad "derechos del hombre" constituye en nuestros días uno de los factores que determinan la nueva orientación del Derecho internacional en el que el individuo encuentra una protección complementaria de la que le asegura el Derecho nacional.

Pero el Derecho internacional—reconoce el autor—"no ha suministrado hasta el presente ninguna prueba concluyente de su capacidad de proteger eficazmente los derechos fundamentales del individuo".

Sin embargo, es lo cierto que los "derechos del hombre" han entrado, merced a las instituciones y organismos internacionales, en el sistema del Derecho internacional positivo. En el futuro no se pueden eliminar estos principios del orden jurídico internacional. Resta, únicamente, definirlos mejor y, dado el caso, completarlos. Los esfuerzos desplegados a estos efectos en el seno de la O.N.U. resultan, con lamentable frecuencia, vanos en razón a la discordia

profunda que reina en el seno de dicha organización.

Conviene no olvidar—termina el autor—que el respeto de los Derechos del Hombre depende ante todo y más allá de los textos escritos, de la actitud de cada uno de nosotros. *Derechos del Hombre* significa más que "problema de Derecho"; *Derechos del Hombre* es, ante todo, una cuestión de fe, fe en la dignidad de cada hombre cualquiera que sea su color, su raza, su religión o su nacionalidad.—E. S. V.

GOLSONG (H.): *Etude Critique: Le Droit et les Droits de l'Homme*, en "Justice dans le monde", II núm. 3, 1960-61, págs. 352 y sigs.

Se refiere el autor en este "estudio crítico" a varias obras de actualidad que tratan de los Derechos del hombre, en las que aparece que es éste un tema de la mayor actualidad en nuestros tiempos.

Es la primera de la Eugen Kogon, *Der SS-Staat*, cuya originalidad es la descripción objetiva de los excesos de las concepciones en las que "la nación", "la raza" representa "todo" y el hombre "nada". Analiza el autor los resultados de una profunda crisis de la humanidad, cuyas causas se remontan al "positivismo jurídico y al absolutismo del Estado", concepciones diametralmente opuestas al Derecho natural. Un Derecho "positivista", consistente en un "conjunto de reglas efectivamente aplicadas, sean buenas o malas", no protege al hombre contra la arbitrariedad de los demás. Es preciso que estas reglas sean fundadas sobre el "verdadero Derecho", que es "el percibido por la luz de la razón y se basa sobre la naturaleza de las cosas y del hombre".

La protección efectiva del individuo en la sociedad contemporánea exige una obra de renovación del principio sobre el que reposa el "verdadero Derecho" (pág. 254).

Cita Golsong a continuación el libro de Alfred Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie*, en la que este autor "expone, con su claridad habitual, las grandes ideas sobre las que Occidente ha entendido que reposa la Filosofía del Derecho, subrayando las fuentes del Derecho natural". El Derecho tiene por objeto no solamente hacer respetar los derechos individuales del hombre inherentes a su "personalidad", sino de crear

las condiciones sociales aptas para que el hombre lleve una vida digna de su personalidad.

Otro es el libro del P. Lachance, *Le Droit et les Droits de l'Homme*, del cual nos ocupamos ya nosotros en las páginas de este ANUARIO. El P. Lachance, según el autor, llega a la conclusión de que los "derechos individuales y derechos sociales se articulan orgánicamente, estando subordinados los primeros a los segundos", porque el Derecho natural es, en el orden de finalidad, sobre todo, social.

Expone, por último, Heribert Golsong su opinión sobre los "elementos nuevos" que han contribuido en nuestros días, al menos parcialmente, a hacer las reglas del Derecho internacional más aptas para servir al bienestar de todos los hombres. El signo nuevo "más impresionante y efectivo" de esta evolución es, para el autor, la "Convención de los Derechos del Hombre", de 1950, y el Protocolo adicional de marzo de 1952. En la Convención se instaura un mecanismo de *garantía colectiva* fundada de una parte sobre una Comisión europea de los Derechos del Hombre, y de otra sobre un Tribunal europeo de los Derechos del Hombre, compuestos, los dos, por miembros completamente independientes en el ejercicio de sus funciones.

Hecho verdaderamente revolucionario en Derecho internacional—termina el autor—es que el individuo puede, en este sistema de garantías, invocando una pretendida violación de los derechos enumerados en la Convención, no solamente denunciar a un Estado contratante, del que no es ciudadano, sino a su propio Estado.

La nueva concepción que se manifiesta en la Convención europea de los Derechos del Hombre puede ser la "regla auténtica de la sociedad humana", si todos los que están llamados a aplicar sus disposiciones se inspiran en los datos filosóficos de este "verdadero Derecho" del que nos han hablado Pío XII, Verdross y el P. Lachance.—E. S. V.

GRINDEL (Carl W.): *Justice and the Philosophers*, en "Justice", Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 1962, págs. 11-18.

No hay posibilidad de saber Derecho, sin una consideración filosófica de su

realidad. No se puede saber qué es justicia sin un concepto verdadero de la persona que es su sujeto, o de Derecho natural que es su objeto. No tiene sentido hablar de justicia si no es con referencia al hombre dotado de poder espiritual, y si el Derecho depende totalmente de la ley positiva.

La filosofía jurídica ha de desarrollar en esta dirección una ética social basada en una filosofía de la naturaleza que tome por centro de su atención la naturaleza humana.

Sería indigna de este nombre una filosofía que no estudiara los problemas de la estructura de la persona y de su conexión con el bien común. En nuestros días ello significaría también abandonar al hombre a merced de los totalitarismos políticos, y su libertad desaparecería tal vez si la persona sólo fuera entendida como la inmersión del hombre en el grupo.

El no haber profundizado bastante en la noción de la persona humana, ha traído consigo a la ciencia jurídica un exceso de criterios particularistas, referidos a la esfera contractual y a la justicia conmutativa, mientras se ha perdido la noción del sentido justo fundamental, que es el de la dignidad de las personas, y de la justicia distributiva como forma central de la justicia organizada.—A. S.

GUTIÉRREZ (Carlos José): *Sul diritto naturale*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", VI, 1963, páginas 703-14.

El autor, después de efectuar una rápida ojeada sobre la diversidad de nombres y de orígenes que tiene el Derecho natural en la historia del pensamiento, y de señalar cuáles son los fundamentos que en cada caso se le asignan, plantea la situación moderna en que el Derecho natural es objeto de negación por unas doctrinas y de profundización por otras.

La tesis fundamental del autor es que el Derecho natural ofrece un claro ejemplo de persistencia doctrinal a través de los tiempos. Para explicar tal persistencia examina tres elementos que le parecen estar incluidos en todas las tendencias iusnaturalistas de manera común.

Uno de estos elementos es la creencia en las constantes que se producen en la

realidad del hombre y en la realidad del mundo, a pesar de las diferencias raciales y culturales en aquél, a pesar de las transformaciones telúricas y técnicas de éste.

Otro es la esencialidad del deber ser, basada en una actitud ética fundamental que tiende a regular la actividad humana, y que en el Derecho se manifiesta en cuanto se reconoce que no sería posible la vida social sin alguna clase de regularidad establecida para disciplinarla debidamente.

Por último, el sustrato de organización política que siempre concurre a configurar concretamente la mentalidad iusnaturalista. La doctrina de los derechos naturales ha comenzado precisamente en la consideración de la situación política de la vida humana, y son los derechos públicos quienes han reivindicado a nivel de eficacia política todo el complejo de los derechos humanos fundamentales.

De estos elementos se derivan importantes consecuencias iusnaturalistas:

1. Reconociendo las constantes de la vida humana y particularmente de la regla jurídica, los iusnaturalistas han tenido una acertada intuición.

2. La concepción iusnaturalista debe aceptar la distinción kantiana entre "ser" y "deber ser", y el postulado axiológico de independencia entre ser y valer, de la cual deriva aquélla.

3. Basándose sobre esta distinción, la impropiedad del término "Derecho natural" resulta evidente.

4. La aceptación de los principios axiológicos fundamentales o de la esencialidad de la ética permita poner de relieve el importante aspecto que ofrece el Derecho, y eliminar el llamado Derecho natural secundario.

5. En todo caso persiste el problema axiológico de los valores.—A. S.

LEGAZ LACAMBRA (Luis): *La realidad del Derecho*. Centenario de la Ley del Notariado. Vol. I, Estudios Jurídicos Varios. Madrid, 1964, 84 págs.

De nuevo el profesor Legaz replantea los supuestos doctrinales y críticos que configuran lo más central de su concepción acerca del Derecho. Esta vez también de forma que evidencia el alcance filosófico del planteamiento: cuál es el modo de ser real del Derecho, o sea, qué es el Derecho *como realidad*, o en realidad de verdad, o simplemente

la gran pregunta de los filósofos: "¿Qué es el Derecho?"

El problema muestra dos vertientes: en la primera se pregunta si el Derecho es algo real, si hay Derecho y qué significa que lo haya, y para quién y por qué lo hay. En la segunda se pregunta cómo es el Derecho que necesitamos y utilizamos, el que cotidianamente encontramos y que el jurista estudia e investiga. Desde la actitud filosófica, el punto de partida es si "hay" Derecho. Pues lo que *es* es siempre de lo que *hay*. Pero además el Derecho acontece, con lo cual resulta ser objeto de ciencia jurídica.

En la experiencia social nos encontramos con el hecho indudable de que "hay" Derecho. Este se nos presenta, o como ordenación normativa, o como libertad (poder, facultad), por no citar sino los modos más relevantes de experiencia jurídica.

La forma radical de la realidad es el poder hacer. Luego, está la norma regulativa, de donde viene que el Derecho natural (libertad) es forma radical del Derecho. En tal sentido se puede definir como la existencia misma del ser humano como persona convivente con otras personas, que afirma en la convivencia su propio ser persona y la exigencia de poder serlo, y como consecuencia un ámbito de libertad. Las normas vienen a concretar la amplitud y modalidades de esta libertad, por lo cual el Derecho natural viene a consistir, en cuanto realidad, en los Derechos naturales. Estos son, pues, la realidad jurídica primaria y radical. Su alcance resulta de una interpretación del ser humano convivente en cuanto persona. De ahí que primariamente Derecho sea lo que el hombre puede hacer porque es persona y en cuanto que se considera persona. El Derecho natural consiste en la posibilidad que el hombre tiene de actuar externamente, con pretensión de eficacia social, aquella libertad suya de afirmar o de exigir, sin la que no puede ser pensado como persona ni subsistir frente a los otros como tal persona.

Legaz observa, ampliamente, cómo el desarrollo de la filosofía y de la ciencia jurídica contemporánea va poniendo cada vez más de relieve la función de los sujetos jurídicos en la realidad del Derecho. Cada vez con mayor claridad, se asienta la noción de que la realidad fundamental del Derecho no se sitúa en

una instancia trans-subjetiva, sino que pertenece al sujeto convivente, o sea en dimensión de intersubjetividad. Puede decirse que a partir de Jhering los juristas se han abierto camino a la consideración del Derecho como realidad social, en el sentido de la realidad humano-subjetiva en dimensión de intersubjetividad.

Mas tal experiencia no debe llevarse a términos de disolver la realidad normativa. Legaz estudia por ello las posibilidades de disolver la realidad jurídica desde presupuestos sociológicos y psicológicos tomados totalitariamente. Con tal motivo, critica Legaz algunas tendencias del pensamiento y de la filosofía jurídica contemporánea interpretándolos bajo esta nueva perspectiva. Luego pasa a exponer su propia posición.

El Derecho es una forma de vida social en la que se realiza un punto de vista sobre la justicia. Ser forma de vida social no quiere decir ser forma de toda la vida humana en todas sus dimensiones, dado que hay zonas existenciales en las que el Derecho no tendría sentido. El Derecho, ni siquiera el Derecho natural, no está radicado en la intimidad personal, sino en la afirmación de la persona como titular de una libertad, proyectada en el plano social a que tal persona pertenece, debiendo ser respetada universalmente.

La juridicidad de las normas jurídicas les viene de ser expresión de una idea de perfección del orden de la convivencia en determinada situación histórica. A partir de la realidad personal se actualiza la realidad social. Lo impersonal del ordenamiento jurídico puede ser transcendido desde su fundamentación en la persona. Desde tal supuesto el Derecho se configura, como realidad, en las relaciones. El Derecho es primariamente libertad para dar configuración dotada de sentido a las relaciones en que necesariamente transcurre la vida social de la persona, al servicio de cuya productividad el Derecho es cauce de iniciativas y posibilidades de acción.—
A. S. de la T.

LENER (Salvatore): *I diritti sociali come diritti fondamentali dell'individuo*, en "La Civiltà Cattolica", 5 septiembre 1964, págs. 456-69.

Las nociones de socialidad y de libertad no pueden ser asumidas como anti-

tesis, sino como síntesis conceptual de una tendencia humana verificable. La "socialidad" no consiste en las ambiguas figuras empíricas, sociológicas o jurídicas del llamado Estado asistencial, de la sociedad opulenta, etc., donde los individuos no necesitan ser libres porque están ya protegidos en el Estado. Por el contrario, a mayor socialización mayores son las opciones de libertad concreta para cada individuo.

La noción de "hombre protegido" no constituye otra cosa que la proyección maquinista, en esencia de robot, de las consideraciones políticas y éticas deterministas—marxistas o no—. En este punto el autor ataca demoleidamente las proyecciones desarrolladas por Cesarini-Sforza, contenidas en su aportación al volumen colectivo *Uomo protetto*, editado en Roma recientemente por el Instituto Italiano di Studi della Protezione Sociale, que suponen la destrucción práctica de todos los métodos jurídicos actuales de convivencia. Pues la socialidad no consiste en regimentar autoritariamente—o por meras consideraciones técnicas, donde la tecnocracia es el último reducto defensivo del totalitarismo contra la afirmación democrática del Estado de Derecho justo— toda la vida humana. La socialidad no consiste en despersonalizar a cada hombre desde los planes de los tecnócratas, sino en ponerlos en condiciones de actualizar firme y serenamente, por ellos mismos, sus condiciones de vida.

La actual noción de "Derechos sociales del hombre" resume el contenido de las condiciones de vida sobre que la socialización actúa movida por los recursos científicos, técnicos y espirituales de nuestro tiempo. La interpretación positiva de estos Derechos sociales se refleja de dos modos principales. En unos países, mediante una "parte especial" de la legislación ordinaria que aparece como "legislación social". Mas en este método no puede hablarse propiamente de verdaderos derechos individuales, puesto que no hay más que una regulación de estructura administrativa y en todo caso de Derecho público, que confiere concesiones, pero no verdaderos derechos subjetivos.

En otra posición, que constituye ya una transformación de fondo del antiguo "estado de Derecho", los derechos sociales ni siquiera vienen pensados como derechos subjetivos. No son otra

cosa que la versión tecnificada, como diversas maneras de utilización, del juego de una sociedad tecnificada por entero.

De aquí se ve la importancia práctica del problema propuesto. Por un lado, los Estados organizados al modo tradicional no reconocen de manera profunda la intervención de los sujetos jurídicos en la materia de las relaciones sociales, mientras que, por otro lado, el Estado de bienestar ni siquiera plantea la satisfacción de las apetencias individuales en términos de derechos.

Teniendo en cuenta la tendencia que históricamente se manifiesta, en medio de grandes errores y fracasos, de adaptación humana a las nuevas condiciones de vida mediante el uso de su facultad de libertad, Lener estima que los Derechos sociales no son algo distinto de esta misma libertad, dentro de cuya actividad y lucha se integran efectivamente si quieren resolverse en sentido humanizador y digno. Pues las declaraciones de "derechos sociales", si bien son elementos programáticos de determinados grupos políticos, constituyen un reconocimiento de la fuerza con que tales derechos buscan su integración en el estatuto jurídico de la libertad humana.—A. S.

LLINARES, O. P. (José A.): *El Derecho como forma de vida social*, en "Estudios Filosóficos", núm. 35, enero-abril 1965, págs. 7-23.

La idea de que el Derecho es forma de humana convivencia, tiene especial relieve en la moderna filosofía jurídica y está presente, con matices diversos, en la inquietud intelectual de los jusfilósofos actuales. Ello se explica, antes que nada, por el creciente predominio del punto de vista actual de la sociología en los estudios jurídicos.

Esto dice el P. Llinares, doctor en Derecho por la Universidad de Madrid y buen conocedor de los problemas de la filosofía del Derecho. Y esta aportación al estudio de la naturaleza del Derecho—del *quid ius*—es el primero de los temas de la especulación filosófico-jurídica.

En este trabajo significa el autor que aquella idea ha alcanzado un amplio desenvolvimiento en España, a partir de la filosofía vitalista de Ortega, cuyas fundamentales directrices sociológicas

han sido desarrolladas en el campo del Derecho por Recasens Siches, para obtener después una formulación "más precisa" en el pensamiento de Legaz Lacambra.

De la vida como "realidad radical", y lo social, que es para Ortega el mundo de "los demás" y de "la gente", pasando por el Derecho como "vida humana objetivada" de Recasens, llega el autor a la formulación de Legaz que entiende el Derecho como "forma de vida social".

Sin embargo, el fino análisis de estos autores de la que el P. Llinares llama "escuela vitalista española" (pág. 11) y que está en perfecto acuerdo con las tendencias actuales de sociología y de la ciencia jurídica y constituye una aportación definitiva, y de no escaso valor, a la moderna Filosofía del Derecho, "no es ciertamente nueva, sino, por el contrario, muy antigua" (pág. 12). En realidad, tiene una larga historia vinculada a la mejor tradición clásica.

Para demostrar esta afirmación, estudia el autor el concepto y función del Derecho en Grecia, Roma, entre los antiguos germanos, el cristianismo y Santo Tomás, haciendo ver que el "nomos" griego es el "eidos" o forma de la "polis"; que a la "polis" y el "nomos" sustituyen en Roma la "res publica" y el "ius", siendo éste la forma de la comunidad—"civilis societatis vinculum"—; que las concepciones jurídicas germánicas ven en el Derecho "algo que pertenece al pueblo como propiedad suya", y en la primitiva "Gemeinschaft" una verdadera comunidad jurídica que se organiza según el Derecho consuetudinario que la estructura y forma; que el Derecho es para San Agustín una forma necesaria de vida y del convivir humano y donde falta el Derecho, aunque sea imperfecto, se disuelve la forma de la convivencia política.

Y si en los primeros siglos medievales las invasiones bárbaras destruyen casi por completa las viejas estructuras jurídicas, Santo Tomás, en el siglo XIII, "volverá a ver en el Derecho el vínculo que configura y articula las relaciones interhumanas en el seno de la comunidad" (pág. 16), y en cada relación concreta entre personas, el Derecho, "ex ipsa natura rei" o "ex voluntate praecipientis", se revela como su "forma" jurídica propia (pág. 21), y "pertenece a la condición del pueblo—dice Santo Tomás—el que la mutua comunicación entre los

hombres sea ordenada por los justos preceptos de la ley" (II-II, q. 105, a. 2). Es aquí la ley una verdadera forma de vida social.

La construcción aquiniana de la ley como verdadera "forma intrínseca y actual" de la comunidad política, en cuanto organización jurídica de la misma, es —termina el autor— una prueba de que "es perfectamente posible incorporar a la sistemática tomista la idea del Derecho como forma de vida social" (página 23), lo cual "prueba una vez más la perenne vitalidad de este estilo de pensamiento".—E. S. V.

LONGCHAMPS (François): *Quelques observations sur la notion de droit subjectif dans la doctrine*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 45-70.

La utilización de la noción de Derecho subjetivo por los juristas, ha partido de un intento de análisis de situaciones empíricas. Derecho subjetivo era la posibilidad de acción jurídica para garantizar intereses propios por parte del titular de tal acción. Luego, el Derecho subjetivo será el poder de exigir de alguien, en virtud de una regla jurídica reconocida, algo sobre que se tiene interés, bajo la sanción de una acción judicial al efecto. Derecho subjetivo está íntimamente ligado con intereses subjetivos.

A partir de esta intuición fundamental, la noción del Derecho subjetivo ha producido una serie de sistemas doctrinales del Derecho que partían de aquella como punto central del sistema: en Alemania, Francia, Austria, Italia...

Los problemas que se han planteado en torno al esclarecimiento del Derecho subjetivo, se refieren, o bien a su fundamento, o al conjunto conceptual en que debe ser catalogado, o a las funciones y límites en que es preciso considerarlo.

Otras doctrinas se han centrado en el punto de una negación del Derecho subjetivo. El autor de este artículo, sin embargo, estima que no hacen sino aclarar diversos aspectos problemáticos de los Derechos subjetivos, y califica a sus negadores como "hermanos separados en la investigación".

Por otra parte, sobre la noción de

Derecho subjetivo se han constituido también ideologías políticas y sociales, de varia fortuna en los diferentes países, pero que acreditan la profundidad con que su configuración jurídica representa y expresa tendencias fundamentales de la existencia humana en sociedad.

Termina la exposición, afirmando la necesidad de un nuevo esfuerzo teórico en la doctrina del Derecho subjetivo: señalar el horizonte teórico en que tal noción ocupe el lugar que le corresponde en la realidad jurídica y en la ciencia del Derecho.—A. S.

MALIK (Charles): *Justice in the International Order*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, páginas 1-10.

En su sentido más general, la justicia presupone tres elementos necesarios: seres que actúan recíprocamente, teniendo cada ser una naturaleza peculiarmente propia, y constituyendo en conjunto cierta comunidad.

Dadas tales condiciones, hay justicia allí donde, bajo la preeminente exigencia del bien común, cada ser en una comunidad está conformado a su naturaleza propia.

No es difícil de entender cómo van juntos la justicia, la libertad y la ley. El ser en la comunidad tiene un derecho, o está garantizado, de su propia naturaleza. También tiene la comunidad como un conjunto. Ley es la expresión del Derecho de la comunidad, en cuanto distinta de sus componentes, a su propia naturaleza. De ahí que la ley ordene a los miembros respecto al bien común. La libertad está para ser cada uno lo que por naturaleza es. En esta línea se han producido las doctrinas de Platón, Aristóteles y Santo Tomás.

Orden internacional es el orden obtenido entre las naciones del mundo. Este orden viene determinado por cuatro clases de estructuras: usos tradicionales, la Carta de las Naciones Unidas, tratados, pactos y convenios especiales; toda suerte de conexiones extrajurídicas edificadas en base de inteligencia mutua y a veces en base de aspiraciones comunes.

Cada país debe tener en cuenta, en sus decisiones internacionales, tres tipos de consideraciones: sus propios intereses y su capacidad de mantenerlos, sus

obligaciones formales en virtud de tratados, usos y la Carta de las Naciones Unidas, y la opinión pública mundial.

Sobre estos datos puede establecerse la noción de justicia internacional. Están los sujetos (países), su actividad (intercambios de toda índole), pero faltan modelos analógicos para especificar la imagen de la justicia entre estas clases de sujetos y para tales actividades. La noción de independencia no es suficiente. El de autodeterminación sirve para cierta fase de la personalidad nacional. Las diferencias abismales de cada país, en cuanto a su grado de desarrollo y poder efectivo, respecto a otros, crean nuevas incomprensiones en cuanto se zanján algunas de las causas anteriores de hostilidad. La situación bélica impone permanentemente medios de tratamiento no deseables para conseguir un marco de cooperación jurídica adecuada a algún esquema general. La solución de tal problema sólo vendrá de la superación del esquema jurídico internacional, desde los países, hacia los hombres mismos. Pues ninguna civilización es suficiente para ser esquema de comprensión universal. Ninguna tradición basta para determinar el concepto de orden mundial. Ninguna cultura es capaz de sintetizar juntamente todos los valores de las demás. Ningún país tiene la fórmula para establecer un equilibrio razonado entre cualesquiera países. Ninguna tiene la fórmula para salvar el destino de la humanidad.—A. S.

MARTIN (Oliver): *The Intentionality of Distributive Justice*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, páginas 49-58.

La forma lógica de la justicia distributiva es la siguiente: la autoridad A da al ciudadano C lo suyo S, mediante los objetos O, y para la finalidad del bien común BC.

Atendiendo a que los destinatarios pertenecen a la comunidad, de algún modo reciben individualmente algo que poseen ya como ciudadanos. Pero si la autoridad distribuye algo perteneciente a la comunidad, el miembro de la misma recibe algo que en cierto modo era ya suyo. Resultaría entonces que la justicia distributiva carecía de la calidad de distinción entre los sujetos (colectivi-

dad-individual) necesaria para que al darse algo entre ello se produzca dentro de una alteridad plenamente distinta.

Se plantea entonces el problema de la significación del *dar*: la materia de la justicia, ¿es algo que se crea de la nada, o que simplemente se actualiza desde ciertos supuestos?

Dar constituye una relación triádica. En la estructura de la justicia distributiva está el repartidor, la cosa dada, y el beneficiario.

El repartidor es quien tiene el deber de la justicia distributiva, si bien el bien común no le pertenece como propio, pero es el responsable de que la parte del bien común correspondiente a cada uno de los miembros de la colectividad le sea asignado efectivamente.

La designación distributiva realizada desde el Derecho positivo no crea el Derecho subjetivo, sino que el Derecho subjetivo se da independientemente de toda designación positiva. El merecimiento que constituye título de justicia distributiva pertenece al Derecho natural. Este concepto viene dado por el autor, en la expresión de que la intención de un Derecho positivo es reconocer a su titular como criatura de Dios. De tal modo resulta que la justicia distributiva puede realizar su función dando lo debido a cada uno mediante el Derecho positivo.

Esta característica iusnatural de la justicia distributiva no es reconocible fácilmente, dice el autor, desde un Derecho natural nominalista, reducido a términos de Ley natural.—A. S.

MASPETIOL (Roland): *Ambigüité du droit subjectif: métaphysique, technique juridique ou sociologie*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 71-81.

El Derecho subjetivo tiene una indudable unidad, aunque puede ser estudiado en diversos aspectos que en él concurren.

El Derecho subjetivo puede ser considerado, como valor trascendental, como procedimiento de técnica jurídica, como hecho de psicología social de alcance sociológico.

Como posición metafísica, el Derecho subjetivo subraya la acción creadora del hombre como dimensión fundamental de la humanidad, apareciendo el Dere-

cho subjetivo como el más noble fruto de la libre voluntad del hombre. Mas un desarrollo eminentemente metafísico de la noción del Derecho subjetivo entrañaría cierto grado de ingenuidad apenas fundada.

Dentro de la técnica jurídica, el adjetivo "subjetivo" no añade nada al elemento sustantivo al que acompaña para designar una prerrogativa jurídicamente protegida. Un Derecho subjetivo sería, por naturaleza propia, absoluto e ilimitado. Se compagina mal con el concepto de la objetividad de la regulación jurídica. La noción de Derecho subjetivo no es totalmente útil, y a veces es peligrosa.

Mas en su noción se configura una potente realidad psicológica y sociológica, profundamente sentida cuando alguien habla de "sus" derechos. Por muchas reservas que un jurista positivista (como en Maspétiol) pueda albergar frente a la noción del Derecho subjetivo, ellas no le impiden reconocer abiertamente que constituyen un elemento del mundo social cuya existencia es innegable. Pues "en el estado actual de nuestra civilización, el Derecho subjetivo es indudablemente un dato sociológico de primer orden".—A. S.

MOTULSKY (Henri): *Le droit subjectif et l'action en justice*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, páginas 215-27.

La acción procesal precede al Derecho, pero le supone. Entre ambos, el Derecho subjetivo permanece indiferenciado en una zona ambigua. Sin embargo, es evidente que la acción procesal sirve para hacer valer "derechos".

Motulsky, en las polémicas de subjetivistas y objetivistas, encuentra motivos para establecer su propia posición que es la siguiente:

Es preciso distinguir entre una noción filosófica y el concepto propiamente jurídico de Derecho subjetivo. Las "reivindicaciones" se hallan en el terreno de la filosofía o de la ideología política. Por el contrario, el Derecho subjetivo consiste en el poder de hacer jugar en provecho propio el imperativo de alguna norma jurídica.

La acción procesal, por su parte, no es simple consecuencia de algún Derecho subjetivo. La regla jurídica que con-

fiere un Derecho subjetivo nada dice sobre la posición procesal de la acción. Por el contrario, la acción procesal se fundamenta en alguna regla jurídica distinta de la que define el contenido del Derecho subjetivo mismo.

El problema se complica con la presencia de Derechos subjetivos cuya garantía no está prevista por acción procesal alguna.

El problema de la distinción entre Derecho subjetivo y acción procesal se concreta del modo siguiente: ¿tiene la acción procesal carácter de Derecho subjetivo?

Para Motulsky, la respuesta es afirmativa. La acción procesal es un Derecho subjetivo, cuyo sujeto obligado es el organismo jurisdiccional. Se trata de un poder impersonal, general y permanente constituyendo una situación jurídica objetiva. Por su propia condición de contenciosidad, esta pretensión origina una serie de relaciones jurídicas de diversa índole, entre accionante y juez, entre acreedor y deudor, entre funciones de defensa y de ataque procesal.—A. S.

OESTERLE (John A.): *Justice in Society. The State and the Individual*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Philosophical Association, 1962, págs. 38-48.

Un planteamiento del problema de la justicia en base de la popularidad individuo-Estado, apenas tiene oportunidades de abocarse a soluciones teóricas convincentes. Por ejemplo, al olvidarse las actitudes intermediarias del complejo social. Una dimensión políticamente pura del hombre es, por el contrario, irreal y abstracta, fuera del mundo real.

Aristóteles veía que la raíz de la socialidad concreta y del Estado estaba en el ámbito de la amistad. Sólo como extensión analógica de la amistad puede producirse el consensus político fundamental. Sólo en dimensión de mutuo requerimiento se puede entender la complejificación de los vínculos interpersonales, de donde la sociedad es un principio dinámico que requiere estar integrada en un orden. La virtud aristotélica de la amistad viene transformada en gran parte, en el pensamiento cristiano, en la virtud de la caridad. Mas tal vez esta sobrenaturalización de los fundamentos

de la convicencia ordenada, repercute desfavorablemente en la ciencia política, al ser estimada en una perspectiva natural que está entonces desligada de una ética natural—dado que los antiguos valores éticos han sido sublimados, por tanto, separados también—en una virtud sobrenatural. Ello ha repercutido también desfavorablemente en la doctrina de la caridad, que se ha convertido muchas veces en una estúpida cortedad de medios que siguen manteniendo la miseria en una sociedad injusta.

Oesterle, con fina perspicacia, advierte que una caridad sería falsa, entendida como virtud "suelta" del orden social y de la injusticia. En tal caso podría encubrir multitud de pecados sociales.

La amistad podría servir para revalorizar la conexión ético-jurídica de la dualidad individuo-Estado, e incluso para servir criterios suficientes para normas políticas internas. Pues, teóricamente, quien busca—dice Santo Tomás—el bien común a toda la gente, busca también consiguientemente su propio bien. A. S.

O'HARA (M. Kevin): *Toward a Norm for Normality*, en "Justice", Proceedings of The American Catholic Association, 1962, págs. 83-91.

El problema del concepto de "normalidad" ha sido objeto de atención en las ciencias sociales contemporáneas. La psicología se ha referido a la normalidad de la persona. Mas se trata de conocer los caracteres de la proporción de normalidad en la conducta intersubjetiva de toda índole.

La autora parte del principio interpretativo siguiente: que la naturaleza actúa para fines propios. En base de la proyección teleológica se podrá averiguar algo de la normalidad de algún sujeto (individual o social).

Ordinariamente este problema se ha tratado de resolver en base de ciertas comparaciones. Una es la de la *norma ideal*, en función de una idea de "felicidad", o de "forma óptima". Otra es la *comparación estadística* respecto a la mayoría de los componentes de un grupo dado. Mas de una investigación estadística resultará que todo ser humano es prácticamente un sujeto que experimenta alguna desviación respecto al término

medio matemático. Un tercer procedimiento sería el de obtener un mínimo de área de normalidad por comparación a los extremos declarados francamente anormales (método que prácticamente sigue Aristóteles), pero que la autora no refiere a este pensador, contentándose con decir que tal criterio establece una división arbitraria en los casos límites de normalidad y de anormalidad.

En general resulta aceptable el criterio, establecido por H. Binder (en su artículo "La noción de normal en Psiquiatría") de que es normal "aquello que no perturba la tendencia habitual hacia un equilibrio psíquico". Ello significa que se acepta un margen dentro del cual la persona misma puede corregir serias perturbaciones eventuales de su equilibrio psíquico por sus propios medios.

En términos aristotélicos afirma la autora que la normalidad es un concepto referente a la realización de la potencialidad propia. La clave de tal proyección sería el concepto de "naturaleza" tal como se desarrolla en la metafísica aristotélica. En la dimensión natural de la socialidad, también la adaptación del hombre a su entorno constituye una serie de modelos normales. Precisamente en la observación de la actitud de un miembro dentro de una colectividad, es posible examinar la normalidad y anormalidad de su funcionamiento frente a un conjunto de indicaciones, estímulos y demandas que se ofrecen a cada individuo. Aquí tendría también aplicación la teoría de la felicidad personal, por un lado, y del bien común, por otro. Y en cuanto que los seres humanos tengan una naturaleza común, tendrían obviamente también finalidades comunes, de cuya constatación se obtendrán criterios para estimar la normalidad o la anormalidad de actitudes concretas.—A. S.

PERTICONE (Giacomo): *Grandezza e miseria della scienza del diritto*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", III, 1964, págs. 341-363.

Los problemas sociales y los problemas de la ciencia jurídica se concretan, según el célebre jurista Kirchmann, no pueden ser resueltos satisfactoriamente mientras el Derecho natural esté subordinado prácticamente, en los ordenamientos modernos, al Derecho positivo.

La restauración de la ciencia jurídica que haga posible la justicia social, consistirá en liberar al Derecho natural de tal servidumbre, liberando entonces al Derecho positivo de errores, confusiones, deficiencias y contradicciones.

Este propósito se obtendría, según Kirchmann, restituyendo al pueblo su Derecho, para preservarlo de las prolongaciones erróneas de las ideologías que se encastillan en las leyes positivas en los casos denunciados.

La ciencia del Derecho consistiría entonces en desarrollar los principios de justicia insertos en la conciencia colectiva, sin atender conflictos (pseudocientíficos) derivados de la manía sistematizadora predominante.

La verdad jurídica deberá buscarse, por tanto, no en las últimas consecuencias sistemáticas, sino en la apreciación de la realidad humana concreta, en el hombre en medio de la realidad integrada.

De este modo, los problemas fingidos de la abstracción y de la heteronomía jurídicas, se disuelven en la conducta jurídica misma, en la actividad práctica del Derecho autónomo y concreto, donde la norma jurídica es una forma necesaria de vida humana.

Al ser la ley parte de la experiencia y de la voluntad del hombre en el mundo, se capta a su través toda la realidad de la vida asociada que la ciencia sistemática no podría nunca agotar. A su través el hombre conoce la realidad social porque participa en ella, y porque le da realidad cuando, procurando que la ley corresponda a ciertas finalidades, está construyendo o destruyendo realidad jurídica.—A. S.

PERTICONE (Giacomo): *L'irriducibile diritto naturale*, en "Annali della Facoltà Giuridica", Génova, 1964, páginas 229-40.

La contraposición de historicismo e iusnaturalismo es una contraposición polémica, aun cuando aparezca como alternativa teórica fundamental. Pues no es posible pensar en un Derecho natural antihistórico, podría también decirse que el Derecho natural ha de estar de algún modo afectado de relación con los métodos historicistas. Pero este historicismo tampoco podría ser un planteamiento absoluto, como el formalismo histó-

rico o como el sociologismo primitivo, al cual (teóricamente) no contenía referencias a valores.

Cierto iusnaturalismo crítico y repensado no deja nunca de ocupar, unas veces explícitamente y otras con un peculiar contenido siempre actuante, que consiste en alguna referencia a la justicia, una posición central en todo pensamiento jurídico, incluso en los tenidos por decididamente positivistas.—A. S.

RIVA (Clemente): *Riflessioni di fondo sul diritto*, en "Iustitia", julio-septiembre 1961, págs. 205-21.

El jurista debe meditar acerca de los fundamentos del Derecho, aplicando su inteligencia a la comprensión de los hechos humanos en su significación real. El jurista no debe abstraerse de la realidad y limitarse a un trabajo nominalista y exterior. Sólo el profesional que se enfrente con los problemas de la vida, en su contenido más profundo, que subyace a las situaciones particularizadas por los hechos singulares, está en condiciones de ejercer su profesión y su misión de modo plenario, justo y verdadero.

La consideración humanista de la realidad jurídica se centra históricamente en las doctrinas del Derecho natural. Su estudio no es previo al conocimiento de la realidad jurídica misma, sino que debe ser buscado precisamente en ésta.

Al considerar la realidad jurídica como actividad, el Derecho natural investigará las condiciones en que el sujeto de actividad jurídica sea *persona*. Se apreciará la utilidad de la actividad jurídica. Se indagará la función protectora del deber jurídico. Se podrá definir el Derecho en términos como los siguientes: Derecho es una actividad personal útil, lícita, protegida por la ley moral.

La consideración de la persona es necesaria para que iusnaturalismo no incurra en abstracción. En su estudio aparecen las funciones que las diversas facultades adquieren al constituirse en la plenitud de la realidad personal, adquiriendo así contenido y límites.

Una meditación jurídica centrada en el concepto de persona es una fecunda fuente de reflexiones, igualmente alejadas del totalitarismo absolutista y de la anarquía arbitraria.

Entre las características principales de

la consideración de la persona cita el autor las siguientes:

— la persona posee propia dignidad, que tiene en sí razón de fin y de medio;

— la persona constituye una individualidad inagotable por cualquier forma particular de sociabilidad;

— la persona tiene apertura social constituyente;

— la persona es finita y depende como criatura del Absoluto, el cual la atrae como último fin;

— la persona tiene perfectibilidad, que se desarrolla en todas direcciones y en cualquier aspecto biológico, intelectual y moral.—A. S.

ROUBIER (P.): *Délimitation et intérêts pratiques de la catégorie des droits subjectifs*, en "Archives de Philosophie du Droit", IX, 1964, págs. 83-95.

El autor compara la categoría de los derechos subjetivos con otras cercanas a la misma.

Los derechos innatos, anteriormente opuestos a los adquiridos, renacen actualmente bajo la forma de derechos de la personalidad, pues pertenecen a cada uno en cuanto persona, por el simple hecho de su existencia. Mas no son propiamente hablando derechos subjetivos, dado que no son algo distinto de ciertos derechos o acciones existentes, ni el individuo puede disponer de ellos renunciando a los mismos o transfiriéndolos.

Los derechos individuales son sobre todo conocidos en Derecho público. Son reivindicaciones frente al poder público, constituyendo, o manifestaciones de independencia frente al Estado (libertades públicas de conciencia y de culto religioso, libertad de reunión, de prensa, de asociación, de enseñanza, de comercio de trabajo) reglamentadas en la legislación interior; o garantías de participación de los ciudadanos en el ejercicio del poder público (voto, representación). Pero estas figuras no son propiamente hablando derechos subjetivos, sino derechos de libertad, libertades públicas. Por ejemplo, es fácil determinar el abuso de un derecho, pero difícil de conocer el abuso de una libertad. También ocurre con estas libertades públicas, que son inalienables e imprescriptibles.

Los derechos contractuales constituyen una categoría que se distingue de la de los derechos legales. Los derechos

subjetivos, a su vez, están compuestos tanto de derechos contractuales como de los legales.

Se advierte que el autor quiere reducir el campo de los derechos subjetivos en sentido propio al del Derecho privado. Mas no pueden ser confundidos con las situaciones objetivas, las cuales son definidas exclusivamente por la ley, al menos en su contenido.

Lo que define esencialmente a los derechos subjetivos es que se trata de una prerrogativa que ha sido concedida a los particulares en su interés, porque también en tal desarrollo obtiene la sociedad ventaja. Pero las situaciones objetivas han sido constituidas en interés general de la sociedad (matrimonio, filiación, etc.).

La función de los derechos subjetivos es sobremanera importante en el plano de la organización jurídica, pues el Derecho subjetivo contiene la posibilidad de hacerse sancionar por la autoridad judicial. El Derecho subjetivo lleva en sí la virtualidad de constituir una situación jurídica una vez que haya sido sancionado por el juez, o reconocido espontáneamente por los afectados desventajosamente por su vigencia.—A. S.

ROONEY (Miriam Theresa): *Philosophie du Droit: La nare des Principes Généraux du Droit*, en "Justice dans le monde", IV-3, 1962-63, pág. 365 y siguientes.

Desde que la Court Internationale de Justice estableció en su artículo 38 que la ley que los jueces deberán aplicar comprende "los principios generales del Derecho, reconocidos por las naciones civilizadas", se han dedicado muchos trabajos a la explicación de estos términos que, si, como decía Verdross en 1935, son nuevos, los principios no lo son.

Sin embargo, los términos mismos: "principio", "generales", "reconocidos", "naciones", "civilizadas", y hasta el mismo de "Derecho", han de ser reconsiderados por los autores contemporáneos. Y la autora recaba para los filósofos esta tarea porque "no son términos puramente jurídicos y técnicos: ils ont une portée philosophique". Problema como el de los principios generales del Derecho no pueden ser resueltos sin que sean

“restauradas las relaciones entre el Derecho y la Filosofía”.

En la investigación histórica de su método para abordar el problema de los principios generales del Derecho, la autora se fija en tres grandes figuras: un jurista, un sabio “con una mente verdaderamente universal” y un jurista filósofo. El primero es un jurista del siglo XIII, el juez Henry de Bracton, quien en su tratado *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ* establece al menos tres principios. El primero concierne a la jurisdicción a la que no se da una extensión conceptualista del poder real, sino una delimitación precisa conforme a las ordenanzas formuladas con anterioridad. El segundo principio se refiere a saber si una situación análoga ha sido anteriormente objeto de algún juicio, para poder, tras un minucioso examen de los precedentes, tratar un caso dado sobre la base de un caso similar. Este modo de proceder favorecía la constancia y la equidad en las decisiones y conduce al principio “stare decisis”. El tercer principio, el más célebre de todos y que tiene por objeto someter lo arbitrario a un control, proclama, según Bracton, “que el rey es tributario de Dios y del Derecho, porque es el Derecho el que hace al rey” (página 369).

De Santo Tomás de Aquino, conocido es su método de exposición empezando por las opiniones o investigaciones de los demás en su famoso “videtur quod”.

Esto le lleva a citar a los autores anteriores, como el juez Bracton se refiere a los precedentes fijados antes por los jueces. La técnica dialéctica de las *oposiciones* y de los “*distingos*” le permite reunir en un conjunto coherente las investigaciones y conclusiones divergentes comparando unas con otras, en un orden de prioridad y de relación, y clasificándolas según sus semejanzas y diferencias. Para Santo Tomás como para Bracton la verificación de los hechos era esencial para llegar a un juicio correcto.

Dos siglos más tarde un jurista especialista en el sistema del “Common Law”, corrobora de un modo bien personal sus demostraciones metodológicas. Para Tomás Moro, consejero del rey y canciller de Inglaterra, ni la opinión de la mayoría ni la “autoridad” prevalecían sobre su propio juicio porque sabía que, en último análisis, él solo era el responsable ante Dios de lo que su conciencia

le mandaba. El método que utilizaba frente a un problema o situación jurídica contenía—según la autora—estos cinco elementos: La verificación de la jurisdicción; la limitación del problema de la acusación; la verificación de los hechos; el reconocimiento de la conciencia como última sanción para la sumisión a la ley justa; y por último, la responsabilidad del hombre en sus actos. Estos factores prolongan y completan el método jurídico introducido por Bracton y elaborado por Santo Tomás. Este método es propio—termina la autora—del *Common Law*.”

Sigue exponiendo los métodos y principios que juegan históricamente en la formación y aplicación del “Common Law” y en el Derecho continental contemporáneo, subrayando la inversión de valores en los países en que la fuerza se ha hecho preponderante, para terminar afirmando que en nuestros días, y sobre la base de la dignidad humana, es posible formular de diversas maneras los principios generales del Derecho reconocidos por los pueblos civilizados y que son necesarios para facilitar las comunicaciones y el comercio mundial. Para la profesora Rooney estos principios pueden ser los siguientes (que, como se verá, son, en su mayoría, garantías procesales):

Los hombres son seres racionales y libres y viven en sociedad con otros hombres.

Para vivir en sociedad son necesarias reglas elementales de conducta.

Ningún hombre debe de ser juez en su propia causa. Debe haber una autoridad legal que conozca la causa y decida.

Es preciso tener ocasión de hacerse entender y entender las alegaciones de una parte y de otra. La prueba debe ser igualmente admitida.

Es preciso que el juez sea imparcial y su poder judicial libre e independiente.

Es preciso respetar la buena fe. El argumento razonado es el medio de persuadir.

El recurso a la fuerza no va en primer lugar, sino en último.

Es preciso mantener el respeto del orden jurídico.

Estos principios y otros muchos que podrían ser formulados, “deben ser universalmente respetados, porque ellos reflejan la conciencia universal y el deseo de autodeterminación del sentido de las responsabilidades y de la dignidad” (pá-

gina 380). Y es a los juristas a quienes pertenece traducirlos en las realidades. Pero es todavía más importante elaborar un buen método para la confrontación de los problemas jurídicos comunes. Y, sobre todo, importa restaurar en el espíritu de todos la noción de que el Derecho tiene por objeto la justicia y no el poder incontrolable. Es entonces cuando se comprenderá que la paz es obra de la justicia y que la paz mundial no es posible sino gracias al Derecho.—E. S. V.

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Ángel): *Elements subjectifs du droit de l'information*, en "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Berlin, 1963, XLIX-4, páginas 493-512.

Se estudia el hecho informativo en cuanto objeto de reglamentación jurídica. Encabezan este denso artículo unas consideraciones, sociológicas e históricas, sobre la importancia, función, complejidad y problemática social y jurídica de la información y un esbozo comparativo de la libertad de información (activa y pasiva) en los actuales sistemas políticos. Se plantea a continuación el núcleo del problema: cuáles son los contenidos eidéticos de la estructura informativa que pueden ser calificados como datos jurídicos con vistas a su reglamentación en Derecho positivo. Estudia así el autor tres sujetos sociológicos responsables del funcionamiento y reglamentación de la actividad informativa y lo que significa la realidad social y la realización histórica de la información en el modo de ser y obrar de cada uno de esos sujetos. Estos son el individuo-persona, la sociedad misma y el gobierno (y no el Estado: en este punto insiste el autor; el Estado no es sujeto de la información, en ninguno de los sentidos de ésta). Establece Sánchez de la Torre que el control jurídico de la información sólo será legítimo y promotor del desarrollo social cuando esté basado y funcione sobre una libertad suficiente y responsable de cada uno de los sujetos del Derecho y hecho informativo. La dialéctica entre Derecho de (libre) expresión y Derecho de (libre) información sugiere al autor perspectivas importantes, basadas sobre un análisis fenomenológico y sociológico de ambas estructuras de relación social: el Derecho de

información pertenece al número esencial de los derechos humanos (naturales o de la persona), puesto que es una prolongación del Derecho de expresión. Este trabaja específicamente al nivel intersubjetivo: la información juega un papel más bien al nivel colectivo. Cierra el artículo un análisis entramado de los intereses de cada sujeto que se juegan en el proceso informativo, resaltando en cada momento del análisis o de la discusión el aspecto (jurídico, social o político) más fundamental o más actual de la cuestión tratada.—V. A. C.

SNY (Erik): *Le Droit, la morale et le Droit naturel*, en "Justice dans le monde", IV-3, 1962-63, pág. 35 y siguientes.

Se dice que el hombre es justo o injusto según que su comportamiento social sea una u otra cosa. Ahora bien, para poder calificar un comportamiento dado de justo o de injusto, es esencial e indispensable comparar y medir este comportamiento con una norma que constituye el valor de justicia y que es aceptada como válida. Y esta calificación no puede ser para el autor sino el resultado de una confrontación entre lo que *es* y lo que *debe ser*.

Sabido es que los comportamientos humanos son objeto de muchas normas: religiosos, morales, jurídicos. Y como las normas jurídicas prescriben todo un comportamiento social determinado, "ellas pueden servir de criterio para la confrontación de la conformidad del comportamiento de hecho con el comportamiento prescrito. Así, todas las normas jurídicas son normas de justicia y los comportamientos humanos pueden ser calificados de justos cuando son conformes a la norma jurídica, e injustos si son contrarios al comportamiento prescrito" (págs. 351-52).

Distingue seguidamente el autor entre normas de *justicia jurídica* y normas de *justicia moral*. Y el comportamiento humano será justo o injusto tanto bajo su aspecto jurídico como el moral. La definición *general* de lo que es justo o injusto, partiendo de la justicia, consiste en la conformidad o no con la norma que prescribe un cierto comportamiento social. El conflicto posible entre la norma moral y la norma jurídica, o más bien entre su contenido, hace surgir el

problema crucial de la injusticia moral de la norma jurídica: "Lo que es jurídicamente justo puede ser moralmente injusto y viceversa. "Summun jus, cummun injuria" (pág. 352). La norma jurídica, el Derecho positivo, es confrontado con normas de justicia inspiradas por normas de moral; se habla de normas jurídicas justas o injustas.

Pero para el autor, con el que no estamos en esto conformes, "que el Derecho positivo sea o no conforme a la norma de justicia, siempre este último será válido" (pág. 353). Es más, una norma jurídica cuyo contenido fuese idéntico al prescrito por la norma de justicia, no sería válido en cuanto norma de Derecho positivo o como norma de Derecho natural. Sin embargo, el autor asimila las normas de justicia a las reglas de la moral diciendo que estas últimas son las que suministran el criterio de justicia por el que son medidas las normas de Derecho positivo. Y cuando el contenido de la norma jurídica y de la norma de la moral son idénticos, la norma de justicia *jurídica* y la norma de justicia *moral* no se contradicen.

Separado el Derecho positivo del Derecho natural y de la moral, y después de haber fundado el carácter obligatorio del orden jurídico positivo fuera de su contenido, "es preciso concluir que toda norma, cualquiera que sea su contenido, es jurídicamente obligatoria" (pág. 359). Así sería si toda norma fuese válida solamente por ser positiva. Una cosa es la "legalidad" y otra la "legitimidad". No puede, a nuestro juicio, confundirse la "validez" con lo que no es más que "vigencia" o "eficacia", ni pensar que la mera "positividad" convierte en válida cualquiera norma por el hecho de ser positiva. Ni aun admitiendo la "teoría jerárquica" de las normas, porque habría que "justificar" la norma "fundamental" o "básica".

No puede el autor soslayar el problema y se pregunta: ¿Qué actitud adoptar frente a una norma de Derecho positivo, "et onc juridiquement valable", pero manifiestamente contraria al Derecho natural? Este problema—reconoce—es "particularmente candente" cuando la norma de Derecho positivo impone al individuo deberes contrarios a la moral y al Derecho natural. Entonces nos preguntamos ahora nosotros: ¿Sigue siendo intrínsecamente válida la norma del Derecho positivo? Un Derecho

injusto siempre nos ha parecido un contrasentido.

Este problema—termina el autor—no es de los que deba normalmente contestar el jurista (como que no podía hacerlo—decimos nosotros—sino situándose en el campo de la filosofía jurídica), pero puede interesar al juez, al funcionario, al militar y a todo individuo al cual se imponen estas obligaciones. ¿Deben obedecer aquellas leyes? ¿Existe un *derecho de oposición* a las normas contrarias al Derecho natural? Aun cuando "desde un punto de vista jurídico el juez debe aplicar la norma, el militar debe ejecutar la orden y el particular cumplir las obligaciones", la dificultad comienza "cuando se plantean los problemas de conciencia". El autor reconoce que "les problèmes sont complexes et parfois difficiles à résoudre"; que es innegable que existe un Derecho de oposición, siempre que éste no dañe más a la sociedad que la norma incriminada, lo que implica un juicio de valor. En el orden jurídico interno el principio básico es "el respeto de la persona humana". Y en el orden jurídico internacional, el primer principio es el del "respeto a la igualdad de derechos de los pueblos y de su Derecho a disponer de ellos mismos".—E. S. V.

STONE (Julius): *Meaning and Role of Definition of Law*, en "Archiv für Rechts und Sozialphilosophie", 1963, Beiheft núm. 39, págs. 3-34.

El profesor Julius Stone de Sydney se plantea en este artículo los problemas lógicos del significado y cometido de la definición del Derecho. No intenta realizar una definición formal del Derecho, sino más bien describir los fenómenos comprendidos bajo el término Derecho. Las definiciones formales del Derecho han fracasado por la excesiva ambición de querer ser válidas para todos los fenómenos jurídicos. De esta manera, los términos a través de los que intenta definir el Derecho quedan afectados por las incertidumbres de la Filosofía general. Frente a esto, propugna el profesor Stone una regla de prudencia, a saber: aceptar la dura verdad de que la definición del Derecho debe hacerse para casos particulares explícitamente señalados. En este sentido, se sitúa junto a auto-

res como G. Williams para quien "todas las definiciones son esencialmente *ad hoc*" y P. Laslett, según el cual "el único modo inteligente de afrontar la definición de una palabra de significado múltiple, como *Derecho*, es reconocer que la definición, si quiere abarcar su significado ordinario, debe ser múltiple". Esto introduce a Stone en la consideración de algunos problemas lógicos de la definición, para terminar con algunas reflexiones sobre las fronteras de lo jurídico. La posición de Stone puede quedar sintetizada en los siguientes puntos:

1. El Derecho se reconoce como un todo complejo de numerosos fenómenos.
2. Los fenómenos comprendidos en este todo incluyen siempre normas que regulan el comportamiento, es decir, prescribiendo lo que el comportamiento debe ser, prohibiendo lo que no debe ser y declarando lo que se permite que sea; la función de la norma consiste en guiar el comportamiento humano en general, pero también guiar a aquellos que toman decisiones sobre tal comportamiento.
3. Las normas de este todo son normas sociales, es decir, que regulan generalmente el comportamiento de un miembro de la sociedad frente a los otros y sólo excepcionalmente, como en las reglas contra el suicidio, en relación a uno mismo.
4. Este todo complejo en el que se comprende el Derecho, compuesto de normas sociales, es un todo ordenado y no meramente un caos de normas. Es en una palabra "un orden legal".
5. El orden de normas sociales en que el Derecho consiste se caracteriza además por ser un orden coercitivo. "Coercitivo" significa que la autoridad del Derecho está respaldada en caso necesario por actos de compulsión externa como privación de la vida, la salud, la libertad, la propiedad, etc.
6. La coerción que respalda el orden de las normas sociales en que consiste el Derecho es una coerción *institucionalizada*, es decir, regida a su vez por normas y no meramente espontánea o caprichosa.
7. El orden coercitivo institucionalizado de las normas sociales en que consiste el Derecho debe, por último, tener un determinado y suficiente grado de *efectividad*. El orden legal debe, en otras palabras, regular el hecho de comportamiento de los destinatarios de la norma y no quedarse en el terreno de la mera intención.—J. A. O. D.-A.

TAKACS (Imre): *Su la sicurezza del diritto e la giustizia*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", VI, 1963, págs. 684-90.

A principios de siglo predominaba la opinión de que la finalidad elemental del Derecho era la seguridad y la garantía de realidades sociales precedentes. Tal opinión era consecuencia de la mentalidad jurídica positivista. Tampoco es entonces necesaria la filosofía jurídica. Bastará con inducir lógicamente de la masa de los casos jurídicos singulares los principios universales del Derecho.

Pero la vida social de los hombres está llena de profundos cambios, y nunse detiene estoicamente. Si la vida social tiene equilibrios, éstos se hallan en permanente transformación dentro del sistema social conjunto. El equilibrio dinámico de una sociedad tiene doble función: fijar durante cierto tiempo las relaciones humanas concretas, y admitir integrativamente nuevos sistemas de referencia y de valoración.

Históricamente siempre prevalece uno u otro de estos aspectos del equilibrio dinámico del Derecho. El positivismo es reflejo de un mundo que no pensaba en problemas. La idea del Derecho peculiar de la justicia social es una mentalidad jurídica que se problematiza los cimientos de la convivencia humana en su totalidad.

El positivismo sólo admite las fuentes del Derecho reconocidas, sin atender al sentido común de la justicia en que la gente sencilla cree. El positivismo entiende al sujeto jurídico como un ente abstracto. Desde la perspectiva del nuevo Derecho, el sujeto jurídico no es una postulación de fines peculiares, sino un miembro del pueblo y participante como tal de un determinado ordenamiento jurídico (obsérvese el totalitarismo de tal actitud). En el positivismo prevalecía la maquinaria institucional del Derecho privado. En el Derecho socialista el Derecho público. No se habla tanto del sujeto del Derecho como portador de ciertos derechos y deberes, como de la condición jurídica del miembro del pueblo.

Para el pensamiento socialista, el Derecho no es sólo un instrumento para realizar determinadas actividades sociales, sino la base de toda vida social. Su finalidad es mantener un equilibrio dinámico, entre la sociedad y sus miembros,

y entre cada miembro y la sociedad. El orden jurídico es el orden vital del pueblo.

Nunca la legalidad formal puede detener la vigencia de la justicia social. El principio de justicia inserto en el Derecho natural termina, antes o después, por hacerse valer.—A. S.

WAGNER (W. J.): *Ordinamento giuridico mondiale e diritto nazionale*, en "Jus", II, 1962, págs. 303-10.

Esta nota comenta el libro de Wallace McClure titulado *Orden jurídico mundial. Contribuciones posibles por el pueblo de los Estados Unidos*, editado en 1960.

La tesis principal del libro no es nueva. Hay en el mundo un ordenamiento jurídico unitario. Y del mismo modo que las disposiciones de los municipios deben adaptarse a las leyes del Estado, y las leyes de cada Estado no deben ser incompatibles con las leyes federales, del mismo modo las leyes de todo Estado, unitario o federal, deben adaptarse a las leyes de las gentes.

La novedad del libro consiste en muchas argumentaciones en torno a aplicaciones de esta teoría, y a un estudio agudo y profundo de los problemas actuales para entender su expansión (con vistas sobre todo a las abortaciones de la política y del Derecho norteamericanos).

Los Estados se obligan entre sí por Tratados. Pero éstos no son las únicas fuentes de obligatoriedad jurídica. Están también el Derecho consuetudinario y sobre todo el Derecho común a los diversos pueblos.

Una de las afirmaciones básicas del autor (McClure) es la importancia que en este tipo de problemas tiene el Derecho natural. "El concepto de Derecho natural ha sido uno de los más ricos en frutos", puesto que en el campo del Derecho internacional, más que en ningún otro, "los filósofos se han esforzado en esclarecer la idea de la existencia de un Derecho natural, que se extiende a todas partes, que puede ser aplicado a los casos particulares, que es reconocido por todos los hombres razonables e insta a todos a respetarlo y a utilizarlo para el mejoramiento de la humanidad".

Dada la admisión del Derecho natu-

ral a nivel de las relaciones internacionales y de su vigencia supraestatal, debe prevalecer sobre cualquier clase de normas nacionales. Para todo Estado, la constitución suprema es el superior Derecho de las gentes.

Consiguientemente, las constituciones nacionales deben ser consideradas como partes integrantes del ordenamiento jurídico internacional.—A. S.

ZIZAK (Giovanni): *Iustitia fundamentum regni*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", Milán, enero-abril 1964, año XLI, págs. 332-40.

Se admite sin dificultad que el fin inicial y constante del verdadero juez es realizar, en cuanto sea posible, la justicia en la sociedad, presuponiéndose el Derecho como ente designado a la tutela de la pacífica convivencia de los ciudadanos honestos. En la función a cumplir por el Derecho, es natural un fin de justicia.

El egoísmo siempre peligroso en la judicatura, dadas las características de independencia y libertad de conciencia que en ellas se dan, debe ser superado por una predisposición constante a la imparcialidad, que seguidamente se analiza.

La imparcialidad se inspira en el absoluto (la unidad común del género son iguales y gracias al cual es posible un conocimiento unívoco), pero no pretende crear una forma abstracta absoluta, sino que requiere, para su perfecta aplicación, conocer los pormenores de los objetos sobre los que se ha de proyectar.

La imparcialidad actúa también como principio unificador de la magistratura en cuanto que hace posible anular todas las manifestaciones tendentes al egoísmo y al servilismo jurídico, y la podemos considerar, por otra parte, como el principal agente unificador de la jurisprudencia.

Recuérdase aquí que el mero neutralismo no es imparcialidad, sino que puede favorecer el "conformismo judicial" y representaría entonces una deformación profesional que nos llevaría en múltiples ocasiones a recordar el clásico "summun ius, summa iniuria".

La imparcialidad aparece de nuevo según el profesor Zizak como funda-

mento de la ciencia del Derecho, ya que la inspiración de la justicia es necesaria teniendo en cuenta que cuanto más alta es la perspectiva y cuanto más profundo en el concepto del Derecho, la exigencia indefectible de justicia, que se funda en la misma unidad del espíritu humano, es un principio supremo que vivificará la dogmática jurídica e incluso la hará más coherente y racional.

Analízase por último a la imparcialidad como fundamento del Estado, dado que es el camino hacia la unidad esencial del espíritu humano, lo que, a juicio del autor, representa el verdadero

y único estado de justicia, que a su vez es la principal fuente del Derecho positivo, en cuanto a exigencia innata de orden, sociabilidad y unificación.

La idea de Croce de que el hombre no podrá nunca vencer el mal, no equivale a parificar el valor del bien y del mal. Por tanto, no debemos dar un carácter meramente hipotético a la preminencia de la justicia en el campo jurídico, porque esto nos llevaría a un relativismo que generase una paralizante inseguridad jurídica. Así, la imparcialidad aparece como el único y verdadero camino del Derecho.—A. P.

D) SOCIOLOGIA Y POLITICA

ALLEN (Glen O.): "*La volonté de tous*" and "*la volonté générale*": A Distinction and Its Significance, en "*Ethics*", vol. LXXI, núm. 4, 1961, págs. 263-75.

Hay que entender la doble conceptualización russoniana de "voluntad general" y "voluntad de todos", en un sentido técnico que aquel pensador cuidó exquisitamente de diferenciar, a pesar de que algunos le acusan de escribir llevado por impulsos románticos que podrían inducirle a no distinguir expresamente el alcance de ambas expresiones. Por el contrario, esta distinción es un alcance teórico esencial para la comprensión de su doctrina, así como de fecundas consecuencias en su concepción de la comunidad política.

Mas hay que tener en cuenta que muchas de sus afirmaciones han de ser interpretadas—cosa que ha despistado mucho a los críticos poco inteligentes—, sabiendo que Rousseau no podía aún conocer detalladamente los medios adecuados para expresar la voluntad general, para producir una plena representación del gobierno que actuaría bajo la regla de la mayoría.

Para Rousseau, "voluntad general" era el modo de expresar formalmente el Derecho positivo, dado que en su mentalidad calvinista solamente podría hablarse de libertad como acto de cumplimiento del Derecho. Por ello la tiranía, el partisanismo, la búsqueda de los intereses particulares, a expensas del bien de

la colectividad, era una especie de enajenación, un pecado, no atribuible a la naturaleza humana, sino a las instituciones imperfectas de la vida social.—A. S.

BAGOLINI (Luigi): *Sociologie e fenomenologia del potere politico. Problemi di metodo*, en "*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*", III, 1964, páginas 364-401.

Un análisis del poder puede ser conducido superando construcciones apriorísticas y utilizando recursos de sociología empírica. Tomar este análisis como punto de partida del saber político, tiene el mérito de identificar una actividad cualificada como intento de influencias sobre otros, planteando un problema que en términos esencialistas no tendría solución razonable.

Tal análisis consistiría en el estudio funcional de relaciones y correlaciones de influencia, estimando que no hay formas universales de poder, sino variaciones de grado de unas formas respecto a otras, en calidad y en cantidad.

La investigación sociológica del poder habrá de atenerse a algunos principios metódicos formales. Uno es el de la temporalidad, o sea, que el poder no es un proceso separable de la continuidad y sucesión del proceso social, sino que es el aspecto político de la realidad social consistente en un conjunto de interacciones que se pueden expresar co-

mo representaciones de correlaciones funcionales. Toda generalización abstraída de un proceso concreto no debe, por tanto, ser aplicada a momentos históricos diferentes.

Este principio se completa con el de la "relación situacional", que en la estructura de la vida social demuestra que no hay una esencia unitaria del poder, sino solamente una pluralidad de centros de poder que en cada momento tienden a prevalecer uno sobre otro o a unirse para más adelante oponerse de nuevo según las eventualidades del proceso histórico. Las diversas formas temporales de poder se interpenetran cualitativamente, y en una sociedad primitiva pueden darse en un nivel indiferenciado que produciría la ilusión de que el poder era una realidad unitaria.

Los poderes políticos quieren transformar el futuro desde las posibilidades del presente conforme a finalidades propias. No se puede pensar en el poder sin imaginarse que tiene alguna finalidad peculiar. En su carácter finalista, el poder se distingue de la pura fuerza (por el contrario: un poder político inmovilista y reacio a imaginarse razonablemente las etapas del futuro no podría distinguirse de la tiranía brutal). El límite legal del poder implica un compromiso y una promesa, y por tanto, su legalidad sólo puede consistir en su radical legitimidad democrática. En el problema de la justificación del poder, que consiste en la definición democrática de sus fines y de sus métodos concretos, parece también toda la problemática de la concepción del Estado como Estado de Derecho o como Estado de Justicia, en una contraposición profunda que supera el ámbito de una consideración simplemente técnica o jurídica, pues expresa dos direcciones fundamentales y conjuntamente necesarias de la actividad política concreta.

En el fondo del estudio sociológico del poder, aparece, por tanto, el problema de la función política y de la libertad de los intelectuales y de la cultura social: pues entrando en los grupos de poder, los intelectuales pierden su libertad de pensar, pero aislándose de todo grupo de poder, se encaran con el vacío social y con una mengua de eficacia cultural. Por ello se requiere en toda organización del poder político un efectivo funcionamiento de los medios de comunicación social, única garantía del

progresivo mejoramiento de las bases legitimarias del poder y de su humanización en favor de la sociedad. Sólo la libertad de comunicaciones espirituales garantiza un desarrollo político liberado de dogmatismos ideológicos y de procedimientos totalitarios.—A. S.

BOBBIO (Norberto): *Sul principio di legittimità*, en "Annali della Facoltà Giuridica", Génova, 1964, págs. 51-61.

Legalidad y legitimidad son propiamente atributos de la actividad política. La ilegalidad significaría que el Derecho se realiza sin arreglo a las normas. La ilegitimidad que se realiza algo a que no se tiene derecho.

Donde el prepotente invoca la legitimidad, el súbdito apela a la legalidad. Que el poder sea legítimo es interés del soberano. Que sea legal es interés del súbdito. Por ello el soberano tiene el deber de la legalidad, y el derecho de demostrar su legitimidad.

En la doctrina jurídica, legitimidad significa justificación profunda (justicia) de las leyes, y legalidad significa validez formal de esas mismas leyes.

El principio de legitimidad es como la norma fundamental puesta para afianzar al poder, pero en su último análisis, ha sido también creada por las estructuras del poder, para acreditar las razones de su actividad como poder prepotente.—A. S.

CASTIGNONE (Silvana): *Criteri di legittimazione del potere politico. Consenso e contratto nel pensiero di David Hume*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", Milán, enero-abril 1964. Año XLI.

Justicia y Gobierno son, para Hume, dos invenciones que nacen del juego de las pasiones humanas y que tienen por objeto la regulación de esas mismas pasiones y del "self-interest" individual, a fin de asegurar la supervivencia de la sociedad.

La Justicia es la primera en su aparición cronológica, ya que en una sociedad pequeña es suficiente para mantener por sí misma el orden y la paz. Conforme va creciendo la sociedad, los efectos punitivos del acto injusto tardan en llegar a los culpables, dada la com-

plejidad asumida por el mecanismo social, y resulta entonces imposible controlar los impulsos individuales. En este momento surge como nuevo remedio el Gobierno, que será el órgano encargado de ejercer permanentemente la fuerza para obligar a los hombres a respetar la Justicia.

Se admite este Gobierno solamente por la utilidad que representa, pero, y esta es la afirmación básica de Hume, el consentimiento general cotidiano que los hombres le prestan no es una promesa o un contrato, aun cuando en su origen pudo tener los caracteres de los mismos.

Encontramos una primera y clara diferenciación en la distinta estructura base de estos dos conceptos: la promesa se agota en un mero comportamiento, mientras que el consentimiento encaminado a crear un Gobierno da lugar a la existencia de un órgano compuesto de una o más personas que detentan el poder. El libre consentimiento de cada uno está en la base de la creación del Gobierno y en la primera designación de un jefe supremo, pero las sucesivas investiduras no podrán nunca ser hechas mediante un asenso individual, pues esto sería un factor de desequilibrio y agitación social.

Para explicar la "loyalty" no podemos fijarnos en un esquema meramente contractualístico, sino que hay que tener presente otros factores de carácter asociativo, consuetudinario y sentimental. Estos elementos irracionales deben de ser cultivados por los gobernantes, pues constituyen un potente freno a las tendencias egoístas y disgregadoras siempre prontas a manifestarse en los individuos y es, sobre todo, en el plano social concreto donde Hume pretende demostrar la insuficiencia de la hipótesis contractualística.

Como argumento de tipo histórico, Hume recuerda que la mayoría de los Gobiernos existentes en el presente o en el pasado no han tenido un origen contractual, siempre difícil de llevar a la práctica, sino que sus títulos varios de legitimación han sido la conquista, la usurpación y otros.

Para concluir no debemos olvidar que, a pesar de todo, la posición de Hume oscila entre dos exigencias fundamentales: a) la de evitar la tiranía, para lo cual incita a los individuos a la rebelión en caso de que el Gobierno no tu-

viera como horizonte principal el bien común; y b) la de prevenir el desenfreno de las pasiones parciales y violentas de los súbditos. Como se puede apreciar estamos ante la clásica disyuntiva "libertad-autoridad" que Hume resuelve con una continua mediación o conciliación de los varios intereses en juego, que asegure en un determinado momento histórico el equilibrio político.—J. A. P.

CUSIMANO (Franco A.): *Diritto e libertà*, en "Iustitia", enero-junio 1961, págs. 3-29.

En épocas anteriores, el problema jurídico por excelencia consistía en señalar los límites de la libertad individual construosamente absoluta en su planteamiento por la filosofía racionalista. En nuestro tiempo, el problema consiste en la determinación del espacio que para la libertad debe quedar en la compleja organización normativa de un mundo socialista. O sea: ¿responde la solidaridad necesaria a una coordinación interhumana buscada desde una unidad de propósitos en la vida colectiva?

Pues la organización forzosa de los seres humanos, manifestando cierto contraste entre progreso y civilización, lleva consigo, junto a evidentes ventajas y valores, desarmonías y deficiencias igualmente claras.

Cuando crece el organismo jurídico-social, no puede justificar hasta el infinito una solidaridad tan decisiva que no considere las apetencias de la libertad individual. Pues una vinculación duradera sólo puede establecerse en base de fines explícitos y permanentes armónicos con las aspiraciones de los individuos que componen el grupo.

Ahora bien, el concepto de persona sirve precisamente para manifestar el fundamento y conexiones entre los diversos sujetos y entre los individuos y el Estado, estableciendo el fundamento supremo de toda construcción social. En ella residen tanto el bien individual como el social.

En los concretos problemas de nuestros días, el Derecho tiene una función permanente: la solución de los problemas debe ser enfocada bajo una visión integrada de los principios y de las consideraciones concretas de la realidad humana. Pues, en definitiva, habrá un solo criterio calificador de las institucio-

nes jurídicas: la medida de su contribución a aumentar la libertad de todos los individuos. La fuerza de las colectividades procederá siempre, a su vez, de la libertad que aquéllas aseguren a los individuos que las componen. Pues sus normas serán cumplidas, su organización protegida, sus finalidades realizadas permanentemente. Sería Imbécil estar apelando al sentido de responsabilidad de los individuos, si no era tras la seguridad de una libertad que la colectividad le proporciona a través de innumerables participaciones efectivas en el ámbito de la libertad individual y de los derechos públicos. Solamente con quien representa la libertad se sienten solidarios los hombres responsables. En definitiva, sólo instituciones jurídicas que tratan de salvar la libertad humana—la escogida por cada hombre—pueden conservar el equilibrio fundamental para su desarrollo necesario.—A. S.

Downs (Anthony): *The Public Interest: Its Meaning in a Democracy*, en "Social Research", 29, 1, 1962, págs. 1-36.

Una teoría de la democracia debe poder situar el concepto de interés público en una perspectiva adecuada a la descripción de la conducta política, eliminando los confusionismos que ciertas aplicaciones pudieran introducir en este concepto fundamental.

El interés público parece consistir en aquellas acciones del gobierno que beneficiarán un máximo al conjunto de la sociedad.

En una sociedad democrática, el concepto de interés público tiene tres funciones específicas: estimar cuál debe ser el tipo de actividades que el gobierno debe realizar según la opinión de los ciudadanos normalmente comunicados entre sí para realizar tal juicio; conseguir que, una vez definida la actividad gubernativa para el bien común, quienes deban hacer algo contra sus propios deseos sean compensados debidamente; constituir una referencia para establecer los deberes de los funcionarios frente a la opinión pública y frente a sus superiores.

Parece claro que el tipo de actividades en que consista la ejecución del bien común ha de estar conforme a las opiniones del mayor número de personas posible. Por ello, el consensus mínimo

para señalar la sustantividad del bien común, por definir las competencias de la administración, se relaciona directamente con las condiciones de una sociedad democrática.

Los problemas que la sociedad democrática tiene para superar los egoísmos de individuos, grupos y clases, se enfocan a través de un conjunto de métodos democráticos que permiten irlos resolviendo paulatina y equilibradamente, sin tratar de minimizarlos o mantenerlos dictatorialmente. Las dificultades para la obtención de consensus claros en cada momento depende de múltiples dificultades reales: la diversidad valorativa de los individuos, la falta de concreción de las opiniones en problemas generales y referentes a situaciones transitorias, la peculiaridad de la opinión de cada uno sobre las competencias de la administración, la diversidad ocasional de los métodos y orden de los objetivos de la actividad gubernamental, los compromisos a programas ideológicos, etc.—A. S.

FALK (Richard A.): *The Relations of Law to Culture, Power and Justice*, en "Ethics", vol. LXXII, núm. 1, 1961, págs. 12-27.

Con una serie de comentarios a relevantes autores del mundo clásico y moderno, occidental y oriental, el autor destaca una serie de afirmaciones acerca de la función del Derecho en la realidad social.

El ordenamiento jurídico, al tratar de realizar el orden y de implantar la justicia, es una parte de una organización cultural integrada. Por tal situación resulta que su acción tiene una serie de oportunidades y de limitaciones correspondientes a la perspectiva integrada del quehacer social que incluye actividades no jurídicas. Incluso hay que tener en cuenta que ciertos elementos de la estructura social controlan las posibilidades de orientación del ordenamiento jurídico. Elementales normas de Derecho internacional resultan burladas, cuando en análogo caso las leyes municipales pueden movilizar policías y abrir prisiones. Ello no obedece a un reflejo de cierto hipotético orden jurídico de valores donde el municipio tuviera relevancia sobre el orden internacional, sino simplemente a la estructura del poder efectivo en diversos niveles de organización social.

El autor pretende que, para captar la realidad jurídica, hay que distinguir entre las valoraciones ideales de la justicia y las posibilidades de eficacia condicionadas por la estructura social.—A. S.

FERRARI-TONIOLO (Agostino): *Funzione del diritto nella vita economica secondo l'insegnamento della Chiesa*, en "Iustitia", octubre-diciembre 1964, páginas 337-89.

El autor, profesor de Derecho laboral y actualmente secretario de las Semanas sociales de los católicos italianos, desarrolla en un amplio estudio el tema ofrecido en las partes siguientes:

Primeramente estudia los criterios de fondo acerca de la función del Derecho estatal en el terreno económico, según la primera de las grandes encíclicas, la *Rerum novarum*. En ésta se toma como punto de partida el reconocimiento de la función activa del Estado moderno en temas económicos. Se supera la noción del Estado como mero guardián del orden, al serle atribuidos deberes de proveer positivamente al bienestar común. Los criterios de acción en esta tarea son los de igualdad y de proporcionalidad, si bien los fines buscados con su intervención por los poderes públicos son definidos y limitados. En esta intervención el Derecho constituye uno de los métodos imprescindibles. Pues hay una evidente conexión entre la actividad económica y las exigencias objetivas de la justicia. Incluso hay una conexión intrínseca de la vida económica con el Derecho natural.

En materias reguladas tradicionalmente por la legalidad estatal, estaban ya instituciones económicas tan importantes como la propiedad. Se añaden modernamente las formas jurídicas de las asociaciones de trabajadores, en base del Derecho natural de asociación, que asegura una autonomía colectiva en el ámbito del Derecho privado, así como un ordenamiento propio. Luego se manifiestan las primeras expresiones del Derecho que regula las relaciones del trabajo por cuenta ajena: garantías de la justicia del trabajo en la empresa, condiciones salariales, obligaciones peculiares de los contratantes, etc.

La *Quadragesimo anno* considera ya la actividad económica dentro de un ordenamiento unitario y orgánico. Pro-

fundizan los criterios de fondo: se intensifica la referencia al bien común, se relaciona la economía de mercado con la justicia social, se considera la gama de finalidades económicas a la luz de su aportación al bien común. Se estudia la función subsidiaria de la colectividad dentro del conjunto orgánico.

Una nueva complejificación de los esquemas jurídicos crea nuevos ámbitos de regulación legal. La organización profesional, la unidad de la economía son problemas planteados en aquel momento. La referencia simultánea del trabajo y de la iniciativa empresarial al bien común permite establecer reglas orientadas hacia fórmulas prácticas que se van especificando a través de varios intentos.

La *Mater et magistra* desarrolla a nivel mundial las perspectivas de ordenación ético-jurídica de los grandes problemas que afectan a la suerte de la humanidad actual: económicos, sociales, culturales, atendiendo de un lado a la problemática de las interdependencias nacionales e internacionales, de otro al examen de los instrumentos jurídicos vigentes a nivel internacional a tales fines.

Termina la exposición de Mons. Ferrari-Toniolo con una reflexión acerca del interés de estos textos pontificios y de los principios en ellos mencionados, para el estudio de los problemas sociales actuales.—A. S.

LENER (Salvatore): *La libertà individuale nello Stato liberal democratico e nello sociale*, en "La Civiltà Cattolica", 18 julio 1964, págs. 120-33.

Suele decirse que la libertad "liberal" es únicamente formal, y que la libertad "socialista" es de contenido. Pero cuando un Estado socialista—aunque no lleve tal nombre—sólo admite libertades dotadas de contenidos mediante instituciones y actividades públicas ordenadas objetivamente a determinada finalidad, eliminan precisamente lo que de derecho "subjetivo" hay en las libertades, y convierten el ejercicio de la libertad en una actividad donde su valor desaparece para convertirse en mera satisfacción material en el mejor de los casos. Pues la libertad no puede existir si no es dentro de una posibilidad formal de opción. Un Estado liberal tradicional define li-

bertades "formalistas", no formales en sentido pleno. Un Estado socialista guiado por la búsqueda de libertades sustanciales, puede acondicionar sus satisfacciones, pero a costa de una justicia privada de libertad.

Lener apunta la tendencia que en su opinión resuelve el problema. El ordenamiento jurídico debe situar al individuo en una posición dotada de derechos públicos, muy general y radical, dentro del organismo político estatal (aspecto de la libertad formal), para que mediante su ejercicio puede ser conseguido el contenido positivo buscado por la libertad, el cual está constituido por la efectiva participación de todos y cada uno de los ciudadanos en el bien común garantizado por el Estado.

No habrá libertad formal si en este aspecto de los derechos públicos no hay efectiva proporción personal y real de un hombre a los demás, pero tampoco si en el aspecto de la participación en los beneficios de la producción social no aparecen satisfacciones suficientes para cada uno de los individuos.

No habrá libertad en un Estado, cuando en la libre voluntad de éste para promover los fines políticos básicos, no esté expresamente contenida la voluntad de seleccionar medios e instrumentos institucionales necesarios para su consecución. Por ello no hay libertad sin participación de todos los ciudadanos en la autoridad del Estado. Siempre pertenece en última instancia a los ciudadanos el determinar ulteriormente la concreción de su bien personal dentro del Estado, así como de las necesidades colectivas cuya consecución es llamada bien común.—A. S.

LENER (Salvatore): *Libertà e socialità, bene personale e bene comune*, en "La Civiltà Cattolica", 16 mayo 1964, págs. 331-42.

En el *Estado social* deben ser estructurados dos series de principios: los principios éticos y los principios de orden. El problema se pone entonces en términos de hacer compatible la mayor amplitud de contenido de los principios éticos universales con la perennidad que tienen formalmente tales principios. Análogo planteamiento se hará para los principios de orden. Si bien atendiendo a que ello será sólo posible mediante la

investigación de la validez de tales principios y contenidos en la conciencia social contemporánea.

La dignidad de las personas, que debe ser tomada como fin absoluto en todo caso, constituye en su dinamismo el supremo principio necesario de toda actividad, sea individual o asociada, por designar el conjunto de los valores humanos accesibles al individuo. Por ello sólo un cierto bien total puede satisfacer la demanda de bien personal. En relación con este principio está el de la libertad, o sea el principio autónomo que el individuo selecciona para ordenar el proceso de sus propias acciones tendentes a su bien personal.

Resulta entonces que no hay bien de una colectividad en abstracto, que no consista en la concreción del bien personal de cada uno de los individuos que la componen. Frente al bien total de las personas, el fin colectivo sólo puede ser medio, nunca fin que trascienda al primero.

El Estado debe ordenarse, por tanto, a que los individuos puedan buscar y alcanzar válidamente su bien individual, el cual estará ordenado colectivamente de forma que la consecución del bien personal sea precisamente individualización del bien común.

Es en esta perspectiva, donde se concreta la conexión del orden moral (principio de la persona) con los ordenamientos políticos concretos, y donde se establece la conexión del bien común con otros posibles principios ordenadores, donde Lener piensa posible la definición de los dos términos contrapuestos de *libertad* y *socialidad*.—A. S.

LENER (S.): *Libertà e socialità nello Stato contemporaneo*, en "La Civiltà Cattolica", 4 abril 1964, págs. 6-18.

El problema crucial de los Estados contemporáneos es la constitución no sólo empírica o programática de ciertos movimientos políticos, sino a nivel de estructuras constitutivas de la realidad comunitaria más profunda, de unas llamadas *exigencias de justicia social* de los individuos, coexistentes con otras no menos necesarias *exigencias de libertad* que el Estado del siglo XIX parecía ya garantizar.

El *Estado social* está siendo buscado desde dos formas principales: el Estado

de Derecho y el Estado socialista. En todo caso aparece una indiscutible presencia de contenidos humanos, que requieren del ordenamiento estatal estructuras y actividades públicas profundamente distintas de las tradicionalmente realizadas por el Estado.

De aquí la necesidad de buscar en el momento histórico presente las modalidades jurídicas y políticas conducentes a la doble satisfacción de cuya necesidad habla al principio de este resumen.

El problema se plantea en términos de la combinación que habrá de hacerse entre los elementos permanentes en toda organización política, o sea la *autoridad*, la *libertad* y el *bien común*.

Lener considera que la autoridad no ha de ser considerada como principio supremo de la reestructuración, dado que su predominio constituiría la degeneración totalitaria.

Un predominio estricto de una libertad amparada por la legalidad originaría a su vez los problemas peculiares del liberalismo económico y social, con la irregularidad de que las reglas técnicas de convivencia sustituirían al ordenamiento jurídico donde hubiera también elementos extrapositivos de juridicidad. Por el contrario, el principio de orden legal ha de ser considerado relativamente desde una pluralidad dialéctica que permita decantar la idea del fin colectivo, el bien común, que es o debe ser el supremo principio dinámico de toda ordenación social y política. El problema está en que nunca la organización estatal puede salirse del riesgo de incurrir en totalitarismo, si acentúa aspectos restrictivos y estatificadores de la libertad, o en formalismo jurídico entregado a un sistema positivista indiferente a la situación real de los individuos en sus aspiraciones de mejoramiento social.—A. S.

PASINI (Dino): *Potere, Diritto e Stato*, en "Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto", IV-V, 1964, páginas 539-62.

El poder es una relación intersubjetiva, interindividual e intersocial, cuyo ámbito puede ser más o menos extenso, más o menos complejo, expresivo de preeminencia de alguien sobre otro.

El individuo es sujeto tanto activo como pasivo de relaciones de poder, en

un conjunto de entramados de relaciones de tal tipo en la sociedad.

La concreción del poder y de sus resultantes se verifica en forma de mando y de obediencia, de preeminencia y subordinación de los sujetos implicados.

El Derecho, a su vez, constituye los modos de verificarse el poder, para que permanezca a salvo la dignidad de persona de todos los sujetos relacionados. Por tanto, a toda situación de poder corresponde una situación jurídica, o sea, una regulación normativa del Derecho.

El poder es coextensivo al Derecho, y entre ambos términos hay una conexión dialéctica necesaria, por correlación y recíproca implicación, incluso por encima de la ley positiva.

Esta conexión se revela para los juristas a través de la referencia permanente que hay entre el Derecho público (que disciplina el poder de la autoridad social) y el privado (que regula la libertad de los particulares): pues sin el Derecho público no habría garantías para el desarrollo de las actividades privadas, y sin éstas carecería de contenido una colectividad organizada. La organización del Derecho público es el precio que las relaciones de coordinación han de pagar para poderse realizar en seguridad. Por ello, el Derecho público evita manifestarse como fuerza bruta injustificada, y, por el contrario, busca métodos de asentarse en el consenso civil.

En todo caso, la realidad del poder es el presupuesto necesario de toda organización estable de convivencia, así como de toda forma jurídica arcaica o ultraevolucionada.

Hablar de poder significa también tener que referirse al Estado. El Estado es la organización jurídica que puede emplear legítimamente el poder hasta llegar a la fuerza. El Estado es un conjunto de situaciones de poder, configurados como poderes individuales y de grupos, capaces de influenciar desde sus iniciativas, decisiones, direcciones y acciones, la actividad organizada de una sociedad dada.

El Estado se halla regulado jurídicamente en cuanto que es una vigorosa concentración de poder. Tal conexión, necesaria desde el punto de vista de la justicia, es problemática desde el punto de vista de su realización práctica. De este modo los conceptos de poder, de Derecho y de Estado resultan implicados en un problema histórico cuyas so-

luciones no siempre son satisfactorias, en las distintas fases de su permanente dialéctica recíproca.—A. S.

QUINTAS (Avelino Manuel): *Influsso delle idee politiche sul concetto di giustizia*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", IV-V, 1964, págs. 504-14.

Cada ideología política tiene por preferida—y como especie más valiosa— a una de las distintas clases de justicia. La conmutativa será preferida en el ordenamiento burgués. La social—en peculiarísimo sentido—en el socialista. La distributiva en los regímenes autoritarios.

El profesor Quintas se detiene a explicar el concepto de la justicia distributiva, no siempre suficientemente bien entendido.

En la justicia distributiva hay ordenación alteritaria, porque el individuo que es parte de la sociedad, tiene una existencia propia, mientras que la realidad social es sólo de orden, y no sustantiva. Hay también en ella igualdad entre las partes, en instituciones como el impuesto sobre la renta o las subvenciones familiares, pues resulta haber igualdad entre quienes tienen merecimiento a la justicia en idéntica proporción. También puede la justicia distributiva en ciertos casos obligar a reparar el daño, si bien en tal punto no hay unanimidad en la doctrina—por razón de algunas de las materias en que se aplica el criterio de la justicia distributiva, que no admiten una *restitutio in integrum*.

Se afirma también la preeminencia de la justicia distributiva sobre la conmutativa.

Una de las razones es que su materia es más grave que la de la conmutativa. Otra, que en caso de violación no repara solamente el daño, sino que restituye a los sujetos a la situación anterior a la comisión de injusticia.

Pero la razón fundamental es otra aún: que en definitiva la justicia distributiva tiene por objeto directo reconocer la dignidad peculiar de cada persona humana en la proporción debida. En tal caso, en el régimen monárquico se estima como prenda de dignidad la legitimidad, en el aristocrático la milicia, en el oligárquico la riqueza y en el democrático el honor.

En una sociedad compleja, la justicia distributiva reconoce la dignidad de todo merecimiento que el hombre tenga hacia el conjunto social, cualesquiera que sean las razones que le abonen con tal que sean suficientes para manifestar una dignidad humana. Por ello, en la justicia distributiva se fundamentan los derechos naturales, así como los derechos de las entidades intermedias entre el individuo y el Estado.—A. S.

REDANO (Ugo): *Stato di diritto e Stato di giustizia*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto". Milán, enero-abril 1964. Año XLI, páginas 291-93.

Parte el profesor Redano de la opinión pacífica entre los autores al considerar como superado el concepto de un Derecho natural que fuera modelo de todas las legislaciones escritas, según nos lo quería hacer ver la doctrina yusnaturalista del siglo XVI y ya previamente esbozada por los Padres de la Iglesia. El citado profesor ve un común fundamento ético a la Moral, la Política y al Derecho y este el punto base para el desarrollo de la ponencia que esquemmatizamos:

Al intentar profundizar en el concepto de Ley Natural (entendida como aquella grabada por Dios en el corazón de los hombres) se ve pronto el carácter esencialmente ético de la justicia, que a su vez es fundamento de toda legislación positiva. Esta caracterización de la justicia, entre la bien definida órbita de la moral, puede servir para un perfecto esclarecimiento de los conceptos de "Estado de Derecho" y "Estado de justicia", intentando reconocer el Derecho natural como categoría exclusivamente ética y no jurídica.

Según este punto de vista el "Estado de justicia" se perfila como el equilibrio político, social e incluso constitucional que mejor corresponde a ciertos valores e ideales humanos.

Más compleja es la cuestión del "Estado de Derecho" que se ha entendido inicialmente como un tipo de Estado liberal que debería mantenerse fiel a la fórmula de "laissez faire, laissez passer", y, por tanto, alejado de los problemas esencialmente sociales del trabajo, de la distribución de bienes, etc. Sin embargo, "el Estado de Derecho" ha asumido

después el significado de un orden constitucional, en el cual el Estado ejerce su poder dentro de los precisos límites que le marca la ley. Doctrinalmente vemos una evolución que comenzando en Locke llega hasta Jellinek, que habla de una autolimitación del Estado a través de una ley libremente discutida y aprobada.

La expresión "Estado de Derecho" definida en tales términos es la más idónea para aclarar positiva y lógicamente este concepto, permitiendo el libre acceso a ella de los nuevos ideales que el avance del progreso social y humano van haciendo surgir en el camino incensante de la Historia.—J. A. P.

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): *Plan de développement espagnol*, en "Revue de l'Action Populaire", núm. 177, París-Ceras, abril 1964, págs. 450-62.

El artículo de Sánchez de la Torre se mantiene en un nivel crítico "intermedio": no es una crítica meramente superficial, ni tampoco la suficientemente profunda para poner en tela de juicio la utilidad global del plan de desarrollo. Es un "tono" que encaja perfectamente en la orientación de la revista: partir de la realidad establecida, aceptándola en su estructura básica y procurar limar sus imperfecciones. Desde esta postura de base examina Sánchez de la Torre los siguientes aspectos del plan de desarrollo español: repartición de la renta nacional, estructura de la población activa, objetivos sociales, promoción humana, regiones y sectores industrializados, estructuras agrícolas, previsiones del presupuesto nacional y del Estado, racionalización de la vida social, repercusiones políticas, críticas y, finalmente, actitud de los católicos.

Dos aspectos deben merecer especial atención por parte del lector: los objetivos sociales del plan y la actitud de los católicos. Ambos son sustanciales para el futuro del plan. En lo que se refiere al primero de ellos, Sánchez de la Torre señala que la representación de los trabajadores ha sido nula: el plan es obra exclusiva de los expertos. Por otra parte, señala que los objetivos sociales fueron silenciados y que "se quiere impedir la aparición prematura de actitudes aceptables en las etapas finales del desarrollo, pero que podrían

provocar distorsiones económicas y sociales en el proceso normal del crecimiento" (pág. 453). Esto serían, creemos, los aspectos negativos de la cuestión. Junto a ellos aparece el siguiente aspecto positivo: "Es cierto, sin embargo, que los principios generales del sistema económico adoptados por el plan como criterios del proceso de desarrollo tienen un gran alcance social." El sentido conjunto de estas dos tomas de postura parece ser el siguiente: los objetivos sociales perseguidos por el plan en el momento actual no son suficientes ni satisfactorios. En cambio, a largo plazo, se producirán efectos favorables.

En cuanto a la actitud de la Iglesia, el autor, después de advertir que su influencia sobre el plan sólo tendrá lugar a través de tomas de postura individuales, escribe lo siguiente: "Una modificación de la actitud sociopolítica del Episcopado español, sin duda influenciada por el Concilio y por documentos como la Encíclica *Pacem in terris*, ¿no tendría repercusiones sobre la realización del plan? El régimen político actual deberá transformar rápidamente algunas de sus estructuras si no quiere estar en retraso sobre las exigencias de la doctrina social de la Iglesia en materia de derechos naturales públicos de los ciudadanos" (pág. 461).

El artículo está muy documentado con numerosos datos objetivos y recoge los aspectos sustanciales del plan de desarrollo. Esto servirá para que el lector francés, cualquiera que sea su postura, tenga una excelente fuente de información sobre esta nueva experiencia político-económica del Gobierno español.—L. G. S. M.

SÁNCHEZ DE LA TORRE (Angel): *Lo "jus communicationis" valore giuridico fondamentale*, en "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto". Milán, enero-abril 1964. Año XLI, págs. 303-08.

Para mejor comprender el concepto de "comunicación" estrictamente utilizable en las Ciencias Sociales, lo compararemos con el de "relación".

"Relación" es la conexión recíproca y real de una persona con otra, con ocasión de cualquier actitud, actividad o finalidad común.

"Comunicación" es la posibilidad real

de relación, entendida como condición objetiva de la relación intersubjetiva. La conexión lógica entre ambos conceptos sería: comunicación es a relación como posibilidad real es a acto realizable.

Podemos estudiar la comunicación según este punto de vista en un triple sentido antropológico:

a) Sentido individualista o coexistencialista, es decir, comunicación como negación de soledad radical y absoluta. El hombre es social por naturaleza.

b) Sentido social o de convivencia, o sea, comunicación como establecimiento de reglas necesarias de conducta que en base a unos ciertos intereses, actividades, bienes, etc., dan lugar a un ordenamiento jurídico concreto.

c) A su vez este sentimiento jurídico no es más que un aspecto de un sentimiento social más amplio, es decir, comunicación como medio para cambiar sensaciones, actitudes, puntos de vista, etcétera.

En definitiva, la comunicación jurídica es la realidad sobre la que se funda el Derecho y toda estructura jurídica, dado que es la posibilidad existencial de todo Derecho, tanto en sentido objetivo como subjetivo.

La comunicación entre las personas es un producto de la cultura humana que se basa en la educación individual

entendida como proceso de integración de la persona concreta en las reglas de convivencia.

El aserto anterior nos lleva a una situación de socialización que hace referencia a la implicación, cada vez mayor, de todo hombre en una vasta red de todo tipo de relaciones que comprenden los distintos aspectos de su vida.

La comunicación entendida como condición general de toda relación jurídica, se transforma en un problema sobre el que inciden múltiples intereses que tienden a limitarla; algunos debidos simplemente a la necesidad que trae consigo toda organización, pero motivados otros por razones inconfesables de defensa de intereses que no pueden ser mantenibles de otro modo.

Según lo dicho, lo que se ve amenazado cuando es el derecho de comunicación el que está en peligro, es precisamente la posibilidad general de tener o protestar derechos en los que se juzga un interés más o menos trascendente para el sujeto. La existencia o el desconocimiento de este derecho comporta consigo la posibilidad de ser o no ser, con plena dignidad, sujetos jurídicos.

La negación del "jus communicatio-nis" impide, en definitiva, el desarrollo de la persona y la constitución plena del ente social.—J. A. P.

1881



Precio: 155 ptas.