

AMOR, AMISTAD, JUSTICIA (*)

I

1. En el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* dice Aristóteles que en toda asociación humana se encuentra la justicia y, con ella, la amistad: *Ἐνάπασι γὰρ κοινωνία δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ* (1) y que la medida de la asociación es la de la amistad y, por ende, también la de la justicia. Tenemos aquí señalados los dos grandes ingredientes ontológicos de la sociedad, sin los que ésta, parece, no puede pensarse; son, también, las más bellas palabras, mencionadoras de los más elevados sentimientos y las más nobles virtudes que cabe concebir cuando se piensa en términos de relaciones interhumanas. Eso mismo nos lleva a preguntarnos, con algo de aprensión, si son también componentes ónticos de toda sociedad real, si esas virtudes y esos sentimientos tienen la suficiente vigencia sociológica en una sociedad determinada para pensar que las palabras que los mencionan o evocan poseen un verdadero *fundamento in re* y, por así decirlo, son empíricamente verificables. Pero, aun en el caso de que así no fuese, tendrían al menos el profundo sentido de expresar un valor, de fundamentar un deber ser, un ideal objetiva y absolutamente válido cuya realización, por su justificación intrínseca, es deseable.

Pues bien, puesto que, como he apuntado, se trata de ingredientes ontológicos, es claro que en toda y cualquier sociedad humana tienen que estar presentes la amistad y la justicia. Allí donde, por hipótesis inverificable, sólo existiesen la radical y absoluta injusticia y la universal e integral enemistad entre los hombres, no podría decirse que se da una verdadera sociedad entre ellos. Tal es el sentido del esquema hobbesiano del estado de naturaleza, en el que el hombre es lobo para el hombre (negación de la amistad) y vive en un estado de guerra de todos contra todos

(*) Discurso de ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

(1) *Et. Nic.*, l. VIII, IX, 1159.

(negación del Derecho y la justicia). En toda sociedad, para que lo sea, tiene que haber amistad y justicia, aunque éstas coexistan con muchas injusticias, mucha falta de amor y muchas enemistades. A toda sociedad y, por tanto, al concepto de sociedad, le corresponde el poseer una estructura jurídica y una estructura de amistad. El Derecho y la amistad son estructuras de la vida social. Es Derecho la vida social en cuanto puede ser medida y valorada con criterios de justicia. Es amistad la vida de relación interhumana en cuanto puede ser medida y valorada en términos de amor. El amor y la justicia dan sentido a la vida humana en sus dimensiones interpersonal y social, configurando, dando el ser a la amistad y al Derecho. Que la amistad esté auténticamente transida de amor y no se quede en frívola y externa relación social y que, al mismo tiempo, se extienda horizontal y verticalmente a todos los estratos de la sociedad y entre las distintas sociedades, y que el Derecho esté cada vez más íntimamente transido de justicia, eso es el ideal. Amor, amistad, justicia, son categorías estructurales; pero son también «ideales». Conviene, para entenderse, mantener clara esta diferenciación que, ignorada, puede ser fuente de confusionismos.

He usado la expresión «vida social» y debo hacer algunas aclaraciones. Ante todo, diré que no hay más vida auténtica que la vida personal, es decir, la vida de las personas y de la persona; y añadiré inmediatamente que la vida personal es constitutivamente vida social, si por vida social quiere decirse nada más y nada menos que «vida de relación con el Otro —la Divinidad— y con los otros»; y, por supuesto, esa relación no es extrínseca, adventicia y contingente, sino que pertenece a la misma esencia de la persona. Como dice Ortega y Gasset (2)—y sirva esta cita como justificativa de un aserto que aquí no es posible ni necesario fundamentar ni desarrollar más ampliamente—, «el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño..., al *alter* que no es él», y por eso, quiéralo o no, le guste o no, es *a nativitate* un ser altruista. La vida humana es, pues, esencialmente convivente; la existencia del hombre es existencia compartida, *Mit-Dasein*, coexistencia y co-vivencia, que el predominio de los instintos agresivos en el hombre no siempre sabe convertir en lo que llamamos auténtica convivencia.

Ahora bien, recurriendo al legítimo convencionalismo que hay en la

(2) *El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occidente, 1957, pág. 135. Esta idea puede considerarse patrimonio común de la filosofía actual. Vid. también Zubiri, *En torno al problema de Dios*, en «Naturaleza, Historia, Dios», Madrid, Ed. Nacional, 1944, págs. 409, 434; particularmente decisiva la aportación de Husserl (cfr., entre otros, *Cartesianische Meditationen*, «Husserliana», I, La Haya, 1950, págs. 157-58).

base de todo proceder científico, he convenido—siguiendo por lo demás la terminología usada por Ortega y Gasset—en considerar que la coexistencia y la convivencia, en cuanto dimensiones constitutivas de la vida humana, son algo más amplio y radical que la índole propiamente «social» de la misma, la cual consistiría más bien en su dimensión de «impersonalidad». No se trata, pues, de buscar para la vida social un *sujeto* diferente de la vida personal, porque no hay más vida que la de las personas. Pero ésta, en cierta dimensión, se impersonaliza, se hace impersonal: y a eso es a lo que se puede llamar, como así lo hago, vida social. Todo acto humano, aun el más personal, puede adquirir la genericidad de lo impersonal y, a la inversa, todo acto de la vida social, aun el más banal e impersonal, tiene una última raíz en la vida personal, no impersonalizada; adquiere, pues, un matiz y un sentido personales. Pero son cosas distintas, no porque tengan sujeto diferente, ni porque se pueda establecer apriorísticamente un cuadro de actos que serían vida personal y otros que serían vida social: sino porque el sujeto de la vida social que, en cuanto tal, está «socializado», es, previamente a eso, un *quién* individual e intransferible, con una intimidad, con unas predisposiciones psicosomáticas del comportamiento, con una actitud fundamental ante ciertos valores implícita o explícitamente reconocidos o simplemente presentidos y más o menos realizados y, en definitiva, con un orden de preferencias y estimaciones que constituye su orden del amor, su *ordo amoris*, que es lo que constituye su auténtica «personalidad».

En este doble plano de la vida personal, el de la relación, que es aún sólo—o nada menos que—interpersonal, y el de la vida social, que es ya impersonalización, desempeñan su papel y despliegan su juego el amor, la amistad y la justicia. Pero ésta actúa sobre todo en el plano de la vida social propiamente dicha, porque es el valor social por excelencia, aquel por referencia al cual tiene sentido hablar de Derecho y de una estructura jurídica de la vida social. El amor, en cambio, está en el ápice de la vida personal, es el más alto valor de la misma, al paso que de la amistad cabría decir que está en la línea de intersección de una y otra vertiente, extendiéndose sobre ambas e inclinándose, según los casos, hacia una de ellas, hasta identificarse a veces con la relación amorosa, pero asemejándose otras a la más impersonalizada relación jurídica o de justicia.

Al tomar nosotros como objeto de esta disertación la tricotomía amor-amistad-justicia, resulta obvio aclarar que no pretendemos realizar un estudio exhaustivo sobre cada uno de sus términos. No es el amor ni la amistad *ut sic* lo que vamos a estudiar; no aspiramos a hacer una ontología de los mismos ni una entera descripción fenomenológica de estos sentimientos

y de las manifestaciones objetivadas en que aparecen. Sin duda, habrá que hacer, sin embargo, sin propósito de exhaustividad, referencias a esos aspectos fundamentales que otros autores han estudiado cumplidamente (3). Pero esas referencias excederán en muy poco más de lo indispensable para lograr un mínimo de claridad conceptual, para dar algo más que por consabido o ya sabido el uso de los términos, en la medida en que es preciso relacionarlos y referirlos al de justicia: pues es su relación ontológica, su diferenciación, pero también su interpenetración, lo que en verdad nos interesa y a lo que vamos a dedicar las consideraciones que siguen.

2. Evidentemente, el amor es la expresión más pura de la vida personal, el acto más delicado y total de un alma y el síntoma más decisivo de lo que una persona es (4). Pero la gama de sus acepciones es amplísima, como son múltiples sus formas, que van desde el amor sexual, cuya base es un instinto natural—en lo que el hombre tiene de naturaleza común con los animales (5)—hasta el amor a Dios que, en su pureza y auten-

(3) Pienso, por ejemplo, en los fundamentales estudios de P. Laín Entralgo (*La espera y la esperanza*, Madrid, Rev. de Occidente, 1957; *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Rev. de Occidente, 1961; *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1964).

(4) J. Ortega y Gasset, *Para una psicología del hombre interesante*, en «Obras», edición 1932, pág. 1.399. Max Scheler subraya el carácter del amor como ontológicamente integrante de la realidad personal, diciendo que «si el amor desaparece, surge al punto, en lugar del individuo, la persona social, esa mera X de diversas relaciones..., la X de una determinada actividad social (profesión), etc.». (*Esencia y formas de la simpatía*, 2.^a edición española, Buenos Aires, 1950, pág. 221).

(5) Es obvio, sin embargo, que aun el acto sexual es, en el hombre, un acto humano, y es inadecuado, por ello, interpretarlo como un acto puramente animal. El hombre que ama sexualmente es una persona, y su sexualidad manifiesta su personalidad. Recuérdese el bello estudio de G. Marañón sobre la timidez de Ariel. Vid. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, págs. 227 y sigs., 236 y siguientes, 241 y sigs., 272 y sigs. Cfr. R. Meneghelli, *La genesi del diritto nell'esperienza etica del matrimonio*, Padova, 1957, pág. 100: «Quando si parla di diversità sessuale il pensiero corre immediato a quella differenza fisiologica ed esteriore che distingue l'uomo della donna. Ma se tale diversità potesse essere pensata solo in termini fisici ed esteriori noi non potremmo renderci in alcun modo conto del ruolo ch'essa svolge nel sentimento e nell'esperienza coniugale. In quello e in questa infatti l'attrattiva sessuale si presenta non già come una sensazione staccata da tutto il resto, come un richiamo destinato a trovare una risposta solo nell'essercizio della funzione sessuale, ma come un contenuto di coscienza..., come coscienza di una differenziazione che abraza ed investe tutto l'essere: ciò che si sente differenziato in quello stato di coscienza non è il proprio corpo, ma il proprio essere».

Es imposible entrar aquí en el estudio de las doctrinas de Freud y su revisión crítica por H. Marcuse, *Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud*,

tividad (y no sólo como idea o representación voluntariamente aceptada de un precepto que obliga a realizar determinados actos), sólo ciertas almas selectas pueden sentir y vivir, pasando por el amor de enamoramiento, el cariño—que no se identifica con el anterior—y las diversas formas de la amistad y del amor al *próximo* y el amor al *lejano*, al hombre y a la humanidad.

¿Qué es lo que a todos estos aspectos y formas de la dilección al otro les da el carácter común de ser «amor»? (6).

a) Recordemos cómo Diótima se lo explica a Sócrates, en el *Banquete* platónico. El eros aparece allí como una gran fuerza cósmico-personal que une al hombre con la Divinidad, como mediador entre uno y otra, proyectando a aquél hacia ésta en un ansia suprema de alcanzar lo bello y lo bueno. Platón recurre al mito para explicarlo como un demonio, esto es, como un ser intermediario entre los dioses y los hombres, que ejerce una función de síntesis entre dos ámbitos separados: los demonios son intérpretes y mensajeros de los dioses respecto de los hombres y de éstos res-

Routledge and Kegan Paul, Londres, 1956 (hay ed. francesa, Les Ed. de Minuit, París, 1963, y española, México, 1967).

(6) Ortega y Gasset se muestra reticente ante el empleo de la palabra «amor» para designar fenómenos que son bastante distintos entre sí. «Entender una palabra—dice—es sustituirla en nuestra mente por la percepción de las realidades a que hace referencia. Cuando la palabra es equívoca, notamos, al ensayar esa sustitución, que no tienen nada o tienen muy poco que ver entre sí. Así acontece con la palabra amor. En primer término, nos encontramos con una serie de fenómenos espirituales que denominamos amor a Dios, amor al arte, amor a la ciencia. En último término, distinguimos en el amor cuanto nos hace sentir la atracción sexual. No dudo que aquel amor sublime y este amor corporal intervengan de alguna manera en nuestro amor, en lo que llamamos amor a una mujer. Pero ¿cómo no advertir que este tercer amor es en lo esencial distinto de aquellos otros dos?» (*Sobre la cultura del amor*, «Obras», pág. 230). En rigor, lo que hay de certero en esta observación de Ortega sólo nos llevaría a precavernos contra la tendencia creciente a identificar amor y sexualidad, amar y *faire l'amour* o amar sexualmente, es decir, contra lo que se llama «erotización» de la vida, como fenómeno característico de nuestra época, cuya lógica inmanente conduce a ese «tercer sexo» de que tanto se habla, y a matar el «misterio del sexo» que, en definitiva, es esencial para el amor hetero-sexual.

Podría pensarse que, en efecto, el amor recurre a expresiones que no siempre cubren la plenitud de la realidad del amor humano—entre hombre y mujer—, expresiones que proceden de la mística. Pero no le falta razón a Bergson para afirmar que «quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, París, P. U. F., 64 ed., 1951, pág. 39).

pecto de aquéllos. La naturaleza del amor está hecha de contrastes solidarios y es, por consiguiente, doble, contradictoria e inestable en su unidad actual y en su equilibrio móvil (7). Objeto del amor es la belleza y el bien; su finalidad, la posesión perpetua de lo que es bueno (8) y, más aún, procrear y engendrar en lo bello (9). Ahora bien, la perpetuidad en la posesión de lo bueno implica la continuación de nuestra existencia y, con ella, la inmortalidad; y la procreación y el engendramiento no tienen sólo carácter fisiológico, sino espiritual: hay una fecundidad del alma cuyos efectos son más extensos que la del cuerpo, y la semilla que esparce es de un orden mucho más elevado, pues es el pensamiento. Su logro supremo es participar en lo Bello inteligible. Y así cobra su pleno sentido, a la par que es ampliado y completado, el mito del amor-demonio, hijo de Expediente y de Pobreza. «El amor es el fruto de la naturaleza sensible, la cual no tiene derecho más que a las migajas del festín de la inteligibilidad absoluta y de la naturaleza inteligente, que ha sido invitada a él, pero del que no ha sabido gozar con sobriedad y cuya embriaguez ha sido seguida del olvido en el sueño. Y así, el verdadero amor, síntesis de estos dos contrarios, será como un sueño, gracias al cual el alma se sentirá liberada de su unión tenebrosa con el cuerpo sensible, para elevarse a la luz de las ideas» (10). Tal es la idea platónica del amor; en eso consiste la esencia del amor platónico (11).

En esta concepción, como en general en toda la concepción helénica del amor, éste es, pues, una «fuerza ascendente», que en el hombre representa sólo una variedad especial, una función parcial de una gran fuerza cósmica, universal, que actúa en todo y a la que se refieren las bellas

(7) L. Robin, introducción a la edición del *Banquete*, París, Collection des Universités de France, 1951, pág. LXXX.

(8) Ἔστιν ἄρα ξυλλήθδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ το αγαθον αὐτῶ εἶναι δεῖ; *Symposion*, 206-a.

(9) τῆς γεννήσως καὶ τοῦ τοκου ἐν τῷ καλῷ; 206-e.

(10) L. Robin, loc. cit., pág. XCV.

(11) En el cual no cree Ortega y Gasset y tampoco, dice irónicamente, el mismo Platón (*Cultura del amor*, cit., pág. 234). La interpretación de Robin que citamos en el texto, y que ya había sido expuesta por el autor en su libro *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1908, y por otros autores, como Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 1.892 y sigs., 5.^a ed., II, pág. 610) y C. Ritter (*Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 1910-23, I, pág. 170), es calificada por Kelsen de «falsche Prüderie», pues para Platón, el amor «die wirkliche Liebe und nicht etwas von ihr wesensverschiedenes meint, wenn er von Eros spricht», y este Eros «die Wurzel der ganzen platonischen Philosophie ist» (Kelsen, *Die platonische Liebe*, en «Imago, Zeitschrift für psycho-analitische Psychologie», ed. por S. Freud, Bd. XIX (1933), H. 1, págs. 4, 6 y *passim*).

palabras de Goethe que recuerda Max Scheler: «Quien mira en silencio en torno suyo, ve cómo edifica el amor» (12).

b) Pero el amor es también fuerza descendente, que une y hermana a los hombres unos con otros: es el amor como *agape*, la idea cristiana del amor. Se trata de saber si estas dos nociones son compatibles o excluyentes. En *El resentimiento en la Moral*, Max Scheler ha mostrado el sentido profundamente diferente que separa las dos concepciones del amor, la griega y la cristiana (13). El tema ha sido también tratado por el teólogo luterano Nygren, en un libro muy conocido: *Eros y Agape*, en el que los dos conceptos son contrapuestos, sin posibilidad de soldadura (14). El *eros* es deseo de lo mejor, aspiración aristocrática que quiere elevarse a un estado divino y no puede satisfacerse más que tomando a Dios como objeto, pues percibe en El la suprema belleza. La *agape* es la entrega y sacrificio de sí mismo por el ser amado: cree en el valor de su objeto, es espontáneo y gracioso; no está motivado por la excelencia del amado. En la perspectiva helénica, el amor expresa la naturaleza del hombre y responde a su tendencia a la perfección; si ama a los otros seres humanos, es como instrumentos para ir hacia Dios y hacia sí. En la perspectiva cristiana, la *agape* es el amor sobrenatural que procede de Dios y desciende gratuitamente sobre nosotros, que carecemos de toda amabilidad, de todo valor: si amamos al prójimo es porque la *agape* divina, de la que estamos transidos, nos fuerza a obrar así; el hombre es amado por el

(12) *Ordo amoris*, ed. española, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pág. 127.

(13) Según Scheler, para los griegos, Platón incluido, el amor es siempre algo que pertenece a la esfera sensible, una forma del apetito, de la necesidad, que no es propia del ser perfecto. En la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto a la esfera racional. La *agape* y la *caritas* son separados, radical y dualísticamente, del *eros* y el amor, mientras que el griego y el romano tienen más bien la representación de una continuidad entre estas especies del amor, aunque reconocen una diferencia de rango entre ellas. En el pensamiento griego, el amor es sólo un principio dinámico inherente al mundo, que mueve este gran *agón* de las cosas en torno a la divinidad. La concepción cristiana, en cambio, promueve una inversión del movimiento amoroso, volviéndose descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior (*El resentimiento en la moral*, ed. esp., Revista de Occidente, Madrid, 1927, págs. 86 y sigs., 89 y sigs.).

(14) *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930-37; traducción francesa, París, Aubier, 1944. Sobre el amor como *agape*, vid. también, entre otros, V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951; Koepp, *Panagape*, 1927-28; L. Grünheit, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionspsychologische Untersuchung*, 1931; H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929.

hombre porque el don que viene de Dios lo exige y este don es desinteresado, carece de toda infiltración egoísta. Sólo la *agape* respeta y funda la verdadera filantropía, como se demuestra en el precepto de amar a los enemigos.

Evidentemente, el cristianismo ha aportado una visión radicalmente nueva del amor, de la que ya el hombre no puede desprenderse, incluso si la ha secularizado y, con ello, desnaturalizado. Son, pues, dos concepciones antitéticas. Pero esto no quiere decir que en la estructura real de los actos de amor no estén interpenetradas de algún modo en lo que tienen de previas a toda «interpretación» o, si se quiere, en lo que en la concepción griega pudo haber de pre-cristiana y en lo que en la concepción cristiana puede pervivir de las profundas intuiciones helénicas sobre la naturaleza del amor. También, visto cristianamente, el amor es *eros* ascensional. «En el vuelo quedé falto — mas el amor fue tan alto — que le di a la caza alcance», escribió bellamente San Juan de la Cruz. Por eso, Nédoncelle rechaza la incomunicabilidad de las dos formas del amor, pues lo mismo, dice, que el don del Creador encierra el deseo de elevar el amado hacia la armonía que le ofrece, el deseo ascendente que mueve al amado le conduce a buscar la perfección suprema y a reconocer que consiste en darse generosamente. «Hay un *eros* de la *agape*, una necesidad de apropiarse el espíritu de desapropiación, un propósito de encontrar su alma perdiéndola. El contraste propuesto por Nygren es un error psicológico; condena el *eros*, cuando sólo son condenables sus límites, y un *eros* sincero es el primero en condenarlos, pues descubre que su vocación es convertirse en liberalidad» (15). *Eros* y *agape* buscan, en efecto, una unidad y una fusión interpersonales que supere el aislamiento y la separación en que se encuentran los hombres—y ese sentimiento de *separateness* es, dice Erich Fromm (16), la fuente de la vergüenza, de la culpa y de la angus-

(15) M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, Aubier, 1957, págs. 27 y sigs. Cfr. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, II, páginas 298-99: «La contraposición de estas dos formas de amor es fecunda y orientadora; la intelección del amor cristiano (*agape, caritas*) como pura efusión, ya no lo es tanto. Lo propio del amor cristiano consiste en ser a la vez aspiración y efusión, donación y arrebató. Amar al otro en Dios es, por lo pronto, amar a Dios, y la empresa del amor de Dios es siempre, como San Juan de la Cruz diría, *subida*. Sólo quien cristianamente se halla empeñado en esta elevación ontológica y moral de su propia persona, sólo él podrá luego efundirse en caridad hacia el menester ajeno; y sólo así la misericordia llegará a ser, como en la vida cristiana es, inexorable, profunda y auténtica humildad. El amor humano es y tiene que ser *eros*..., mas también tiene que ser *agape*, donación efusiva».

(16) *El arte de amar*, trad. española, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1961, pág. 27.

tia—, fusión y unidad que no puede superar más que transitoriamente, por los estados orgiásticos a que se entrega el primitivo, o falsamente por el conformismo con el grupo o en la unión por el trabajo productivo, que no crea una unión interpersonal, y sólo es la identidad de las abstracciones, de los hombres que trabajan en los mismos empleos, que tienen idénticas diversiones, que leen los mismos periódicos, que tienen idénticos pensamientos e ideas. Pero el deseo de unión o fusión interpersonal es el impulso más poderoso que existe en el hombre, su pasión más fundamental, la fuerza que sostiene a la raza humana, al clan y a la familia y la sociedad entera. La incapacidad para alcanzarlo significa insania o destrucción (de sí mismo o de los demás); y sin él la sociedad y la humanidad no podrían subsistir un día más (17).

Ya el mismo Nygren reconoce que San Agustín unió los dos conceptos del amor, el *eros* y la *agape*, si bien resultó, a su juicio, un concepto híbrido e imposible, el de la *caritas*. Pero ese hecho demuestra que la imposibilidad de aunar ambos conceptos no existe, y por otra parte, en la naturaleza apasionada, fuertemente penetrada de *eros*, de San Agustín, el problema quedó bien resuelto.

c) También en la idea del amor que expone Santo Tomás se advierte la interpenetración de las dos ideas. Para él, el amor, que es una pasión y el primero de los afectos, consiste en la complacencia del apetito en el bien que le conviene (18). Es una inmutación del apetito por lo apetible, que causa complacencia y determina un movimiento hacia ello, que es el deseo (19), pues cada cosa tiene tendencia a lo que le conviene según naturaleza (20). En esto consiste la realidad última del amor, el cual puede ser expresado por cuatro palabras distintas: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, dice Santo Tomás (21), cada uno de estos nombres expresa una modalidad distinta, pues la amistad es a modo de hábito, mientras que el amor y la dilección son a modo de acto o pasión, y la caridad se puede entender de ambos modos. Y a su vez, el acto se expresa de manera distinta por estos tres términos, pues el amor es más común,

(17) E. Fromm, *ob. cit.*, págs. 28 y sigs. También para Unamuno el amor está en la raíz de la sociedad, como deseo de perpetuación, y constituye el elemento ontológico de la misma como impulso de hacer que los demás sean yo y que yo sea todos los demás (*El sentimiento trágico de la vida*, «Obras completas», Madrid, 1950, páginas 481 y sigs., 679 y sigs.). Cfr. L. Legaz, «Unamuno y el Derecho», *Revista de Estudios Políticos*, 141-142, 1965.

(18) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1.

(19) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 2.

(20) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1.

(21) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 3.

de suerte que toda dilección y caridad son amor, pero no todo amor es caridad o dilección. La dilección, en efecto, añade al amor una elección, como lo da a entender su mismo nombre, y por eso no radica en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y en la naturaleza racional; y la caridad añade al amor una perfección, puesto que concede a lo que se ama un valor máximo. Con todo, el amor es más divino que la dilección, pues ésta presupone el juicio de razón y es difícil que el hombre se dirija a Dios por sí mismo, mientras que puede ir a El por amor, por la atracción pasiva que de El emana.

d) Recogiendo sobre todo el espíritu agustiniano y con entronque en la idea cósmica del amor—lo que ya había llevado a Santo Tomás a hablar de un *amor naturalis* para distinguirlo del sensitivo y del intelectual (22)—, Max Scheler ha dicho que el amor es la tendencia, o según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar: por tanto, una acción edificante y edificadora en y sobre el mundo (23). Como expresión cósmica es un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo, que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios, que precipita por sus caminos las cosas hacia El. En el amor, el hombre sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea y coopera por medio de esta acción a afirmar e impulsar la tendencia hacia su peculiar perfección que existe en los objetos que le rodean. Por eso, el amor es el acto por el que un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por eso se conviertan ambos en partes reales de nada (24). El amor precede al conocer y al querer. Es la

(22) «In appetitu autem naturalis, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivus, vel voluntatis, ad aliquod bonum, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu naturalis... cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam» (*S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1).

(23) Koepp ha hablado de la *Pan-Agape* en el sentido de una «die ganze Welt, das All durchwaltenden schenkenden Liebe», de un amor, pues, que se convierte en «die Liebesallgewalt, die Agapeallgewalt im letzten Untergrunde des Alls» (*Pan-agape*, t. II, págs. 313-14; cita de G. Küchenhoff, *Naturrecht und Liebesrecht*, G. Olms, Hildesheim, 1962, pág. 140).

(24) El «amor maduro», o sea, como forma específica de unión y solución al

madre del espíritu y de la razón. El hombre es un *ens amans* antes de ser un *ens cogitans* y un *ens volens*. Pero lo que, por el amor, el hombre conoce y quiere, ha sido antes querido, pensado y amado por Dios desde toda la eternidad. El orden del mundo como orden divino tiene un núcleo que es el *ordo amoris*, en el que también se encuentra el hombre (25), y lo que vemos en un hombre de moralmente valioso es la organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y odiar, el *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos (26).

Estas ideas se resienten de la ausencia de un elemento que falta en toda la filosofía scheleriana de la persona, y que es la voluntad, con lo que su noción del amor se reduce a una participación intencional que es muy poco más que la contemplación emocional del valor del o de lo amado. Y en este sentido tuvo razón Santo Tomás para poner en la voluntad el amor inteligible y para que Nédoncelle lo defina como «voluntad de promoción», pero de promoción mutua. Para el filósofo francés (27), su origen está en la amabilidad del o de lo amado; pero la corriente que va

problema de la existencia (virtud ideal de todas las grandes religiones y sistemas humanísticos) y no como mera «unión simbiótica», significa unión «a condición de preservar la propia integridad», la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separación y, no obstante, le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos. (E. Fromm, *ob. cit.*, pág. 33). Cfr. M. Blondel, *L'Action*, París, 1936, pág. 255: «Il faut que dans l'unanimité même subsiste un respect du mystère, une déférence mutuelle, une liberté tout à la fois soumise et tutélaire, sans que l'unité, sans que la dualité soient sacrifiées l'une à l'autre».

(25) Max Scheler, *Ordo amoris*, págs. 127-29. El orden del amor, *Ordo dilectionis*, lo establece San Agustín en *De doctrina christiana*, c. XXVII (ed. B. A. C., tomo XV, Madrid, 1957, pág. 92): «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut minus aut amplius quod aeque diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum: quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus; quia corpus per animam vivit qua fruimur Deo». Cfr. c. XXVI. Vid. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, Nueva York, 1953, págs. 129 y sigs.

(26) Max Scheler, *Ordo amoris*, pág. 29.

(27) *Ob. cit.*, pág. 20. Cfr. en el mismo sentido D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, págs. 99 y sigs., 393 y sigs., 403-404.

del amado al amante se enriquece e intensifica con el movimiento que retorna del amante a lo amado. Esta iniciativa gratuita que corresponde al amante y que es proporcional a la elevación de su amor es lo que no vio Platón. En el amor hay un fondo de necesidad, pero también una flor de libertad; es percepción, pero también invención; la autonomía que quiere dar la adquiere primero; si recibe algo de lo que da, es para aprender a dar cada vez más recibiendo cada vez menos. La misma recepción tiende a ser el resultado de una obra consciente; se sufre para ser ratificada y desde luego es querida. En la entrega de sí, el yo pone el valor del tú —hay, pues, una *agape*— y el tú pone el valor del yo—es decir, un *eros*—. Un *eros* sincero conduce a la *agape*; una *agape* sincera lleva al *eros*. El amante que comprende el alcance del *eros* no quiere la conciencia del otro como instrumento subordinado, sino como un fin igual o incluso superior a él. Y lo mismo vale para el amante inspirado por la *agape*. Si elevamos estas observaciones humanas al nivel del principio que las sustenta, descubriremos su trascendente unidad: Plotino enseña que Dios es el *eros* mismo; pero su definición, bien entendida, se ilumina y completa en la palabra de San Juan: *Dios es agape* (28). Y, en fin, el amor implica reciprocidad y, por tanto, diálogo. El Creador quiere la perfección de sus criaturas y éstas desean participar en la perfección de su amante supremo para ofrecerle una imagen autónoma. El amor de Dios nos fuerza, no para constreñirnos como a cosas, sino para obligarnos a ser libres.

3. ¿Qué podemos ahora decir de la amistad? No podemos hacer una fenomenología exhaustiva de los sentimientos de amistad para distinguirlos de los sentimientos que ordinariamente llamamos amorosos. Pero urge decir que lo que está constituyendo ontológicamente la amistad, cualquier fenómeno de amistad, es el amor, sin necesidad de que coincidan plenariamente y sin que se identifiquen sin más una y otro. Del mismo modo que decimos que el Derecho es toda forma de vida social que tiene una referencia positiva o negativa a la justicia (y por consiguiente todo Derecho tiene que estar transido de justicia, pero no se identifica con ésta y también el Derecho injusto es Derecho), decimos también que es amistad toda forma de relación interhumana que recibe su sentido y su ser de su referencia al amor; la amistad no es pura y simplemente el amor, pero tiene que estar transida de amor, de alguna partícula de amor, pues es una forma del amor.

a) Que la definición de la amistad ofrece sus peculiares dificultades,

(28) Nédoncelle, *ob. cit.*, pág. 34.

se sabe por lo menos desde Platón, cuyo diálogo sobre la amistad, el *Lysis*, *περι φιλία* termina con una confesión de fracaso. Ni el amante, ni el amado, ni los semejantes, ni los diferentes, ni los buenos, ni los que se les parecen son el amigo absoluto, según se desprende de todos los razonamientos que lleva a cabo Sócrates, y ante ese resultado negativo, pide permiso para retirarse por el foro, como los abogados. Es claro, por lo demás que, para Platón, la amistad se define por el amor, como una reciprocidad de amor. Cuando se tiene por alguien, dice, amistad, amor, un deseo cualquiera, la razón que hace que se tengan estos sentimientos y sin los que no se les sentiría, es que se está aproximado al que se ama por el alma, por alguna calidad del alma o del carácter o por la forma sensible; es, pues, un cierto parentesco de naturaleza lo que produce necesariamente la amistad: τὸ μὲν οἷον φῶς οἰκείον αναγκαῖον ἦν πᾶσι φιλεῖν. Por tanto, el verdadero amante, el que no es un simulador, ha de ser amado recíprocamente por el objeto de su amor. Pero para que la conclusión tenga algún valor es preciso que la conveniencia difiera de la semejanza, y a algo que nos está ligado por cierta conveniencia es a lo que se refieren el amor, la amistad y el deseo (29). En esta tendencia natural de cada cosa a lo que le conviene ve Santo Tomás, como antes recordamos, la raíz del amor.

b) También en Aristóteles encontraremos referida la amistad al amor. No es sólo que, naturalmente, el tipo de afección que sienten los hombres, cualquiera que sea, es una forma de amor, sino que la amistad perfecta es la que se identifica con la unión amorosa. Por eso, los sentimientos de afección entre amigos y los caracteres distintivos de la amistad proceden del amor de sí mismo: τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθ' εἶναι (30). Pero el número de amigos no puede ser muy elevado: sin fijar su número, cabe decir que es a lo sumo

(29) *Lysis*, 22 a-b. Según A. Croiset, traductor y editor del diálogo (*Platon. Oeuvres complètes*, t. II, París, 1949, Collection des Universités de France, pág. 128), el pensamiento de Platón está claro en este diálogo, a pesar de que parezca no llegar a una conclusión. Para que la conveniencia necesaria a la amistad no sea una semejanza completa, para que haya analogía y no identidad, tiene que haber a la vez lo absoluto y lo relativo. La semejanza completa no existe más que entre dos absolutos, sea en bien o en mal, los cuales no son susceptibles de amistad. Pero el bien, absoluto o relativo, despierta la amistad de un ser bueno, pero no absolutamente bueno, y capaz de sentir lo que le falta y desearlo. En el fondo, dice, es la teoría platónica de las Ideas y del Bien, que se expone en el *Banquete* y en la *República*.

(30) *Et. Nic.*, l. IX, 116, 1168-69. Santo Tomás expresa tajantemente el pensamiento aristotélico: «Sic enim videtur esse unus homo alterius amicus, si eadem agit ad amicum quas ageret ad seipsum»; y es sólo cuestión de palabras si este amor de sí puede llamarse o no amistad consigo mismo (*In decem libros Ethicorum*,

el que corresponde al de aquellos con quienes se puede vivir en intimidad, pues ésta es lo que mejor caracteriza la amistad. No se puede ser amigo de muchos, por lo mismo que no se puede amar a varios seres, pues el amor que quiere ser una afección llevada a su grado supremo, no se dirige más que a un solo ser (31). Por consiguiente, sentimientos muy vivos no pueden recaer más que sobre un número pequeño de personas, como lo confirman los hechos, pues las amistades más celebradas sólo existen entre dos seres. Por lo mismo, la vida en común parece conveniente a la amistad y requerida por ella, y en esto también la amistad es comparable al amor, en el que la vista del objeto amado llena al amante y esta sensación se prefiere a las otras (32).

Pero lo característico de Aristóteles es el haber ensanchado el marco de la doctrina sobre la amistad. Desde el punto de vista de la virtud, la amistad no puede recaer más que sobre pocos: se trata de la amistad verdadera, de la que presupone el ser bueno. Desde el punto de vista de la vida social o política, se pueden tener muchos amigos (33). Hay una «amistad política» que no consiste en la amistad propiamente dicha, sino

libro IX, lect. IV). *A sensu contrario* escribe con razón Tomás Merton (*El Pan vivo*, págs. 23-25; cita de J. Cortés, *Comentario a la Pacem in Terris*, B. A. C., Madrid, 1963, págs. 125-26) que «la razón por la que nos odiamos y nos tememos unos a otros es que, secreta o abiertamente, nos odiamos y nos tememos a nosotros mismos. No podemos estar en paz con los otros porque no estamos en paz con nosotros mismos, y no podemos estar en paz con nosotros mismos porque no estamos en paz con Dios». Recordemos también, sin embargo, a Unamuno, para quien tan difícil era pensar en la paz consigo mismo y que pensaba que nadie podía ser egregio si no vivía en perpetua guerra civil interior: «En el seno de la paz verdadera y fecunda es donde sólo se comprende y justifica la guerra; es donde se hacen sagrados votos de guerrear por la verdad, único consuelo eterno; es donde se propone reducir a santo trabajo la guerra. No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo, hay que buscar la paz; paz en la guerra misma» (*Paz en la guerra, in fine*).

(31) *Et. Nic.*, l. IX, 1171.

(32) *Et. Nic.*, l. IX, 1171. «Per visionem incipit fieri maxime passio amoris», comenta Santo Tomás (*In decem libros Ethicorum*, lib. IX, lect. XIV). O como dijo en versos inmortales San Juan de la Cruz:

*Descubre tu presencia
Y máteme tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
De amor, no se cura
Sino con la presencia y la figura.*

(*Cántico espiritual.*)

(33) *Et. Nic.*, l. IX, 1171.

en la «concordia», la cual es uno de los aspectos de la amistad y se ejerce en el dominio de los intereses comunes y de la vida en sociedad: πολιτική δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ και λέγεται. Περὶ τα συμφέροντα γὰρ ἐστὶν καὶ τὰ εἰς τοῦ βίον ἀνήκοντα (34).

Merced a este ensanchamiento de la doctrina, es decir, a haber tratado con amplitud y sistematismo, y bajo nuevos aspectos, lo que en los clásicos pre y postaristotélicos era, ciertamente, obvio, pero apenas objeto de consideración que no fuese marginal y como de pasada, podemos decir que en Aristóteles se abre paso un sentido o dimensión «social» de la amistad que puede servir de base para una acepción de la misma más proyectada directamente hacia las estructuras política y jurídica de la vida social. En el potente análisis fenomenológico a que Aristóteles somete el fenómeno de la *filia*, ésta aparece como el hecho radical de la sociabilidad, como la tendencia que lleva a un ser humano hacia otro, cualquiera que sea la razón de atracción que encuentre en él. La amistad es una especie de asociación o *coínonia*: κοινωνία γὰρ ἡ φιλία (35). Su consistencia está en

(34) *Et. Nic.*, l. IX, 1167. Santo Tomás explica: «Amicitia politica, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordantes, habent amicitiam adinvicem. Est enim amicitia politica circa utilia, et circa ea quae conveniunt ad vitam humanam, circa quae dicimus esse concordiam» (*In X lib. Eth.*, lib. IX, lect. VI). Para el Dante, la concordia es el movimiento uniforme de muchas voluntades. Cuando mejor vive el género humano, hay una cierta concordia. Pues así como un hombre se siente mejor, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, e igualmente la casa, la ciudad y el reino, así también todo el género humano: argumento que lleva al poeta a afirmar la idea de una autoridad universal del emperador (*De Monarquía*, l. I, XVIII; ed. esp., Buenos Aires, 1941). En Luis Vives, la concordia viene a identificarse con la exigencia de la amistad y el cristiano amor entre los hombres: «La concordia recíproca de los hombres es la imagen más eficaz y expresiva de aquella soberana ciudad de Dios. La discordia es el regocijo del infierno» (*De concordia et discordia in humano genere*, lib. I, página 103 de la ed. española de L. Riber, «Obras completas», t. II, Madrid, Aguilar, 1948); «el mundo fue conducido a Cristo por la concordia, por la paciencia y por la caridad recíproca, al ver los hombres que los seguidores de Cristo estaban no solamente bien avenidos consigo mismos, sino también con los extraños, que aun a sus propios enemigos y perseguidores querían bien y devolver beneficios por ultrajes a quienes les habían inferido las mayores injurias... ¿Quién fue el que apartó al hombre de tan grandes bienes y le arrastró a males tamaños? Debió de ser el genio del mal, algún fiero enemigo nuestro; acaso, el enojo de Dios, y, sin duda, el hombre mismo que se daña a sí queriendo dañar a otro y que, a través de males suyos ciertos, intenta ajenos males inciertos» (págs. 186-87).

(35) *Et. Nic.*, l. IX, 1171. «Communicatio enim amicitia», traduce Santo Tomás (*In X libr. Eth.*, lib. IX, lect. XIV; cfr. lib. VIII, lect. XI).

la relación y reciprocidad que procede del amor. Por eso la *filia* cubre el ámbito entero de la sociabilidad en todas sus formas posibles y no sólo el de lo que en el sentido más preciso se llama la amistad. Por eso se ha dicho que «la traducción habitual del término *filia* por amistad ha perjudicado mucho la comprensión de las ideas sociológicas de Aristóteles» (36).

Filia, pues, para Aristóteles significa vinculación social o sociabilidad, ya se funde en el bien y la virtud, en el placer o en el interés, y refiérase al parentesco, al civismo, a la participación en una comunidad o asociación voluntaria o a la relación amical propiamente dicha, pasajera o durable (37). Aristóteles considera que la amistad fundada en la utilidad es, sobre todo, la que experimentan los viejos, pero también los hombres ambiciosos de cualquier edad; a ella pertenece igualmente la amistad con los huéspedes extranjeros—para los que el precristiano Aristóteles no podía sentir auténtico amor de proximidad—: pero es una amistad frágil, como lo es la base sobre que se funda. Los jóvenes, en general, montan su amistad sobre el placer, el cual tampoco constituye un fundamento demasiado sólido para la misma. La amistad perfecta, en cambio, es la de los buenos y la de los que se parecen por la virtud; éstos quieren el bien de sus amigos por su propia persona y con ello alcanzan la cima de la amistad, pues estos sentimientos expresan el fondo mismo del ser y no un estado accidental del ser—y aquí, diríamos, la amistad es pura y simplemente amor—. Sólo esta amistad es esencialmente durable, pues los virtuosos tratan de hacerse recíprocamente útiles y encuentran un placer en el trato. En cambio, los que contraen amistad por placer o por interés son gentes sin elevación moral, que se parecen en este aspecto; mientras que los hombres de bien se unen por lazos verdaderamente personales, pues se parecen en ser buenos, y sólo éstos pueden ser amigos en el sentido riguroso del término.

Aristóteles considera, pues, la *filia* en su objetivación social, aunque sabe que su realidad no se agota en esa dimensión, sino que se integra con los sentimientos que emergen del hontanar de la vida personal, que tiene en el amor su máxima expresión. Pero el Estagirita subraya especialmente las dimensiones sociales del fenómeno de la *filia*, y por eso plantea abiertamente el problema de sus relaciones con la justicia. Una y otra, dice, tienen la misma extensión, se refieren a las mismas personas y a los mismos objetos (38). Pero la amistad es algo más radical; si todos los hombres fuesen amigos, la justicia no sería necesaria; pero de la amistad no

(36) Gurvitch, *Eléments de sociologie juridique*, París, Aubier, 1940, pág. 35.

(37) *Et. Nic.*, l. VIII, 1156-1162.

(38) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160.

se puede prescindir, aun en el caso de que todos los hombres fuesen justos (39). Entre una y otra existe un paralelismo, cuya primera manifestación es la igualdad. Los amigos se tratan unos a otros de la misma manera, y lo que se desean recíprocamente es idéntico. Pero también en ciertas formas de la amistad existe un elemento de superioridad análogo al que se da en algunas formas jurídicas: así, en los sentimientos del padre hacia el hijo, del marido a la mujer, de la autoridad al súbdito. Parece, pues, que en cada grupo humano pueden darse tantas formas de Derecho como especies de *filiae*, ya que aquél se desarrolla juntamente con éstas. La *filia*, con todo, es una realidad prejurídica, distinta del Derecho, que no puede ser expresada exhaustivamente por éste, pero que constituye su fundamento y establece una vinculación más profunda, más viva y primaria que la producida por las normas jurídicas.

Podría, pues, decirse—si bien con algo de exageración y siguiendo a Gurvitch (40)—que Aristóteles ha sido el fundador de la sociología jurídica, ya que considera la *filia* en su objetivación sociológica, sin confundirla con la *polis*, pero produciéndose en su ámbito y sin identificarse con las realidades jurídicas, bien que desarrollándose con referencia a las mismas y en radical paralelismo con ellas.

c) Frente a este planteamiento, la posición de Cicerón representa un retroceso metódico. La belleza literaria del diálogo *De amicitia* y su nobleza y elevación moral son indiscutibles; pero el tema de la amistad se retrotrae a sus términos más estrictos, también sin duda los más auténticos desde el punto de vista usual de la voz «amistad», pero en los que ésta, en verdad, queda indiferenciada de la relación amorosa y es vista, por así decirlo, más como acto que como hábito o habitud. La fuerza de la amistad consiste para Cicerón en la «*summa consensio voluntatum, studiorum, sententiarum*» (41), «*omnium divinarum, humanarumque rerum benevolentia et caritate consensio*» (42); su fundamento está en la naturaleza y recibe su nombre del amor, que es la causa principal de las relaciones de benevolencia: «*amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniugendam*» (43), y «amor» y «amistad» vienen de «amar», que es afección desinteresada (44). Cicerón sigue también

(39) *Et Nic.*, l. VIII, 1155.

(40) Gurvitch, *ob. cit.*, págs. 34 y sigs., 39.

(41) *De amicitia*, IV, 15 (cito por la edición de L. Laurand, Collection des Universités de France, París, 1952).

(42) *De amicitia*, VI, 20.

(43) *De amicitia*, VIII, 26.

(44) *De amicitia*, XXVII, 100.

la clásica doctrina según la cual sólo entre los buenos puede existir la amistad verdadera (45), pues sin la virtud no puede haber amistad; pero subraya mucho el carácter desinteresado de la misma, cuyo origen no está en el pensamiento de las ventajas que se sacarán de ella (46), y tampoco en la necesidad y la indigencia (47), sino en una inclinación natural del alma, un sentimiento de afección o benevolencia amante, producido por la misma naturaleza cuando en alguien se reconoce la virtud (48), y que se incrementa con la reciprocidad y el hábito (49): el ver brillar la virtud produce la amistad, hace que un alma se acerque a otra alma semejante y necesariamente nace el amor (50).

Ahora bien, la amistad es rara: «ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum» (51), pues sólo son dignos de amistad aquellos en quienes se encuentra una razón de ser amado, género infrecuente, ya que es difícil hallar algo absolutamente perfecto en su género (52); por otra parte, sólo puede darse entre muy pocos (53), aunque haya también otras amistades «vulgares y ordinarias», que tienen su encanto y sus ventajas, pero no son la verdadera amistad (54): pues en ésta ha de darse una completa y total comunidad de pensamientos y deseos (55). Y así como Aristóteles se había ocupado del hecho de una «amistad política», esto es, en la vida política, aunque no fuese la amistad propiamente dicha, Cicerón en este punto se limita a decir que entre quienes siguen la carrera política difícilmente puede darse la amistad (56), porque domina el propio interés que destruye, al cambiar, la amistad (57), y falta

(45) Ibid., V, 18.

(46) Ibid., VIII, 27; IX, 31.

(47) Ibid., IX, 29.

(48) Ibid., IX, 32.

(49) Ibid., IX, 29.

(50) Ibid., XIII, 48.

(51) Ibid., *ibid.*, IV, 15.

(52) Ibid., XXI, 79. Cfr. San Agustín: «Amicitia spiritualis, quam veram dicimus, non utilitas cuiusque mundialis intuitu, non quaelibet extra nascente causa, sed ex propria naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur, ita ut fructus eius praemiumque non sit aliud quam ipsa» (*De amicitia liber unus*, en el t. 17 de la edición de Bassani, 1797, col. 1679-1680).

(53) Ibid., V, 20.

(54) Ibid., VI, 22.

(55) Ibid., XVI, 61.

(56) Ibid., XVII, 64.

(57) Ibid., IX, 32.

la fidelidad, la *fides*, que fundamenta la estabilidad y constancia de la amistad (58).

d) Dice Emil Brunner (59) que el amor ha sido una invención cristiana. Aquí, naturalmente, hay una cuestión de palabras, porque eso nos llevaría, por ejemplo, a decir que, entre los hombres, los griegos conocieron la amistad, pero no el amor. Sin embargo, los griegos hablaron de *eros*, que significa amor, pero no en el sentido de *agape*, que es el concepto cristiano del amor y de la amistad interhumanas. Como dice Pedro Laín (60), «los cristianos comparecen en la Historia proclamando una novedad radical en la vida, a la cual pertenece una nueva idea del amor. Tan cierto es esto, que los traductores del Nuevo Testamento al griego se sentirán íntimamente obligados a emplear, para designar el amor, una palabra helénica distinta de *erôs*, y de modo sistemático usarán el término *agápê*, que bajo forma verbal (*agapaô*) desde los tiempos homéricos venía significando *acoger con amistad*». La idea helénica de la amistad busca el bien del amigo por el amigo mismo y busca en él la perfección de la naturaleza. La idea cristiana del amor no sólo quiere que se ame al prójimo como a uno mismo, sino como si uno mismo y el prójimo fuesen Cristo. Pero, además, el amor cristiano trasciende el marco de la naturaleza que condiciona el *dar de sí*, porque quien da es una persona, y por ello también la perfección que se busca en el amigo o el amado es la perfección de la persona, la cual, aun cuando no es incompatible con la perfección de la naturaleza, no se identifica con ella, y la suma perfección personal, la santidad, puede tener como soporte físico una naturaleza deficiente o enferma. El griego, en consecuencia, no amaba la persona, sino su belleza, su bondad, su inteligencia, en cuanto están parcial y perfectamente realizadas en la naturaleza individual del amigo; mientras que el cristiano no ama un *qué*, sino un *quién*, aunque sea inválido, feo, etcétera, porque no es la invalidez o la fealdad lo que ama, sino esta fealdad o invalidez concreta en cuanto posible presupuesto físico de la perfección de la persona en cuanto persona. Por último, para un griego el amante perfecto sería el *philautos* aristotélico, el que practica la amistad con los demás por amor a su propia perfección física y moral; pero el santo del amor al prójimo es el que con palabras, obras y silencios sabe ser a la vez compasivo y congratulante, magnánimo y humilde en su convivencia

(58) *Ibid.*, XVIII, 64.

(59) *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zwingli Verlag, Zurich, 1943, págs. 148-49 («Die *philia* ist von der Liebe grundverschieden», pág. 148).

(60) *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, págs. 9-10.

con los demás. La amistad cristiana, en suma, es el resultado de la armónica articulación entre el amor cristiano a *un* hombre (proximidad) y el particular amor a la persona de *ese* hombre (amistad en sentido estricto). En orden a la convivencia, dice Laín (61), la perfección del cristiano consistirá en aunar ordenadamente el amor de proximidad y el amor de amistad, la amorosa efusión de su haber y su ser hacia otro, en cuanto éste es persona, y la confianza amorosa de su intimidad a ese otro, en cuanto éste es *tal* persona. Desde la predicación del Evangelio, esa es la regla constante.

e) También Santo Tomás había estimado muy alto el valor de la amistad. Su doctrina sigue la de Aristóteles y, sobre la base de la misma, le atribuye como efectos querer que el amigo sea y viva, querer su bien, hacer lo que para él sea bueno, conversar con él gustosamente, vivir con él en concordia. Pero, naturalmente, en Santo Tomás operan los supuestos aportados por el cristianismo, por virtud de los cuales lo que dice el Santo con palabras aristotélicas no quiere decir exactamente lo mismo que en Aristóteles. Por eso, su doctrina ha de verse en función de su idea de la caridad, de la *caritas*, que es, como en San Agustín, *eros* y *agape*, *eros* que es *agape* y *agape* transida de *eros* (62).

Santo Tomás define la caridad como amistad: es amor con formalidad de amistad, esto es, que entraña benevolencia porque quiere el bien del amado, pero benevolencia recíproca, *mutua amatio*, la cual sólo puede fundarse en alguna comunicación. Dios nos comunica su bienaventuranza y en esta comunicación se funda la caridad, que es amistad del hombre con Dios. Dios, decía San Agustín (63), es amor, y el que ama al prójimo

(61) Loc. cit., pág. 23.

(62) *S. Th.*, 2-2, q. 57, a. 7; q. 27, a. 2; q. 31, a. 1; cfr. P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, t. II, pág. 241. Por la interpenetración de *eros* y *agape* que domina la doctrina tomista de la amistad, ésta puede aún considerarse vigente, a juicio de Laín (*ob. cit.*, pág. 299).

(63) *De Trinitate*, lib. VIII, c. 7, 8 (B. A. C., t. V); *Retractationes*, I, 83. Malebranche radicalizó en demasía esta doctrina; vid., por ejemplo, *Conversations chrétiennes* («Oeuvres complètes», t. V, ed. de A. Robinet, París, Vrin, 1959, págs. 80-81): «Tout le mouvement que l'ame a pour le bien vient donc de Dieu; et comme Dieu n'agit que pour lui, tout le mouvement de l'ame n'a point d'autre terme que Dieu dans l'institution de la nature. Dieu ne présentant point aux esprits d'autres idées que celles qui sont en lui, puisqu'il a fait les esprits pour lui; tous les mouvements qu'il imprime dans notre volonté sont vers lui, entant qu'ils viennent de lui, puisque la volonté n'est muë que vers les choses que l'esprit aperçoit. Mais les hommes, pensant voir les créatures en elles-mêmes, le consentement qu'ils donnent au mouvement naturel que Dieu leur imprime, se termine aux créatures, quoique de la part de Dieu ce mouvement ne s'y termine pas; et quoique l'on peut dire très-véritable-

es menester que ame el mismo amor y, por tanto, a Dios: la caridad es por eso movimiento del alma para gozar a Dios por El mismo, virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con lo cual le amamos (64). Santo Tomás sigue estas ideas y afirma que la misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad, y que la caridad con la que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina caridad (65). Y por la amistad con Dios, por la amistad de caridad, amamos también a los enemigos y a los pecadores, aunque la caridad es suma amistad de los honestos (66).

La caridad no se tiene naturalmente, sino por infusión, pues lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias sobrenaturales, ya que el efecto natural no trasciende su causa; como dice el Apóstol, la caridad es «camino» y por eso somos «viadores», que caminamos hacia Dios, y así la caridad tiene que aumentar siempre, pues de lo contrario cesaría el camino (67).

Es el mismo el acto en que se ama a Dios y al prójimo. La razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que él esté en Dios. Por lo cual es evidente que específicamente es el mismo el acto en que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo; y por eso el hábito de la caridad no sólo abarca el amor de Dios, sino también el del prójimo (68). Si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque primeramente tropieza con él. Dios, en cambio, es más amable por su mayor bondad. Somos semejantes al prójimo por participar de Dios una cosa que también participa el prójimo; pero éste la tiene por participación, mien-

ment que l'amour libre des hommes, ou leur consentement au mouvement qu'ils reçoivent de Dieu tend vers les créatures, quoique le mouvement naturel de leur amour me puisse tendre qu'envers Dieu»; «La raison pour laquelle Dieu nous pousse vers le bien, c'est qu'il nous pousse vers lui; et il nous pousse vers lui, parce qu'il s'aime. C'est donc l'amour que Dieu se porte à lui-même, qui produit en nous notre amour. Ainsi notre amour doit être semblable à celui que Dieu se porte» (pág. 82); cfr. *Traité de Morale*, t. XI de la edición citada, págs. 177 y sigs.; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, t. X, págs. 181 y sigs. Para una crítica de esta concepción, P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pág. 325; G. Dreyfuss, *La volonté selon Malebranche*, París, J. Vrin, 1958, págs. 300 y sigs.

(64) *De moribus ecclesiae*, c. XI-XIV (B. A. C., t. IV, págs. 285 y sigs.).

(65) *S. Th.*, 2-2, q. 23, a. 1; q. 3, a. 2.

(66) *S. Th.*, 2-2, q. 23, a. 1; cfr. q. 25, a. 6 y a. 8.

(67) *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 4. Cfr. San Agustín, *In Joannis Evangelium*, CXXIV, 6 (B. A. C., t. XIV, págs. 763 y sigs.).

(68) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 1.

tras que Dios la tiene esencialmente (69). Amar a Dios y al prójimo significa que amamos la caridad que nosotros y nuestro prójimo tenemos de Dios (70). Y el amor de amistad del hombre con Dios es la razón propia de la caridad, su autenticidad, que lleva a amar a todas las cosas de Dios, entre las cuales está el hombre que tiene caridad y está también el que se ame él mismo por caridad (71).

En suma, pues, la caridad es amor: más amar que ser amado, querer amar más que querer ser amado (72). Y es, por supuesto, más que benevolencia (73), la cual, según Aristóteles, es el principio de la amistad: pues el amor, acto de la caridad, encierra benevolencia, pero añade, en cuanto amor, la unión afectuosa, y es amor que reviste formalidad de amistad, pues Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad.

4. Yo propondría para la definición de la amistad esta fórmula, que no sé si es atrevida o banal: la amistad es la socialización del amor. Esto puede tener dos sentidos diferentes: por de pronto, significa que la amistad es amor recíproco, *mutua amatio*. Hay, en efecto, amores no correspondidos, amores sin esperanza, amores imposibles; en rigor, no hay amistades unilaterales, pues, al menos, el amigo infiel tiene que guardar la «formalidad de amistad», rota la cual, la amistad desaparece, aunque pueda seguir subsistiendo, en el amigo fiel y engañado, el amor o dilección a la persona del falso amigo.

a) Por lo mismo, y sin embargo, la amistad es, por de pronto, amor; la unión amistosa es una forma de unión amorosa, que sólo hay que diferenciarla del enamoramiento y de las uniones determinadas primordialmente por el eros sexual. Pero en el mundo helénico precristiano las ideas no estaban demasiado claras sobre este punto y no siempre es fácil discernir si el amor de amistad entre personas del mismo sexo difiere en algo del amor heterosexual o contiene, al igual que éste, una di-

(69) *S. Th.*, 2-2, q. 26, a. 2.

(70) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 2.

(71) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 4.

(72) *S. Th.*, 2-2, q. 27, a. 1.

(73) *In X lib. Ethic.*, lib. IX, lect. V. *S. Th.*, 2-2, q. 114. D. von Hildebrand ha hablado de una *intentio benevolentiae* (cfr. *In Defense of Purity*, Nueva York, 1935, primera parte) como uno de los principales elementos del amor, y en ella se expresaría el deseo de realizar lo que para otra persona es el bien objetivo y lo que, por tanto, le beneficia desde el punto de vista de su perfección. Esta actitud sería la única que podría considerarse como emanación auténtica de la caridad, del amor a Dios, que incluye la participación en su infinito amor a los hombres; cfr. *Christian Ethics.*, páginas 59, 404.

mensión de sexualidad. Kelsen, por ejemplo, ha mostrado bastante convincentemente (74) que toda la construcción jurídico-política de Platón está condicionada por su vivencia del amor, amor que él interpreta freudianamente como auténtico amor homosexual, aun cuando sublimado y desviado de sus manifestaciones más groseras. Es precisamente la repulsión de estas aberraciones lo que hace que, en el lenguaje más corriente, se haga hincapié en la distinción entre amor y amistad y no se aplique la palabra amor al que dos hombres se profesan en cuanto amigos; pero, evidentemente, la amistad es una forma de amor, como es amistad el amor que queda en los esposos una vez que la «pasión amorosa» ha sido satisfecha; y esa amistad, que es amor recíproco, funda la estabilidad y firmeza del matrimonio (75). A la inversa, podría decirse que es posible una amistad, que es amor, entre un hombre y una mujer, sin llegar a ser lo que estrictamente se considera como una relación de amor, o sea, de enamoramiento.

Si equiparásemos, pues, lo «social» a toda relación interhumana, esto es, a toda relación de alteridad, tendríamos que la amistad, como relación de amor, es lo que llamamos amor recíproco, afección recíproca, es decir, dimensión o estructura social del amor—estructura, sin embargo, no esencial al amor en cuanto amor, sino adventicia y sólo necesaria para constituirlo como amistad—.

b) Ahora bien, además de que, como antes apuntamos, consideramos que lo social es algo más específico que lo interpersonal, tenemos tanto que hay relaciones interpersonales íntimas, de estructura formalmente idéntica, que sin embargo las diferenciamos en relaciones de amor y relaciones de amistad, como, a la inversa, que por esa comunidad de estructura

(74) «Menschen liebend zu bilden, bildend zu lieben und ihre Gemeinschaft als eine Liebesgemeinschaft zu gestalten ist die Sehnsucht dieses Lebens, die Form des Menschen und die Reform seiner Gemeinschaft sein Ziel», afirma, como punto de partida de su investigación sobre el amor platónico (*Die platonische Liebe*, págs. 3-4; cfr. págs. 6 y sigs., 12 y sigs., 25 y sigs., 35 y sigs., 49 y sigs.; II, págs. 235 y sigs.).

(75) Se subraya a veces la diferencia entre amor y matrimonio y se afirma, por ejemplo, por Stendhal que el matrimonio es la tumba del amor y por Ortega que el matrimonio no tiene nada que ver con el amor. Evidentemente, si lo normal es que amor y matrimonio coincidan en el período inicial de éste, es cierto que existen matrimonios contraídos al margen del amor, matrimonios en los que se produce el desamor y matrimonios en los que se *transforma* el amor: caso éste normal desde el punto de vista cuantitativo y desde el punto de vista de la naturaleza de las cosas. Cfr. el bello texto de Santo Tomás de Aquino sobre la amistad en el matrimonio: «Forma matrimonii consistit in quaedam conjunctione amicorum per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur» (*S. Th.*, 3, q. 29, a. 2).

e incluso de contenido, tenemos que considerar que el amor de amistad es, sin más, amor, y que la relación o interrelación amante es la misma. Así resulta de la pintura de la amistad en las parejas de amigos que contemplaba Platón, aun no acertando a definir el *quid* de la relación, o en la concepción aristotélica o en la ciceroniana, o en los escasos y raros ejemplos de amigos que podrían citarse en la Historia, hasta nuestra época, que para Cicerón, en la suya, no pasaban de tres o cuatro. Sin embargo, esto mismo bastaría para hacernos sospechar que hay que indagar más sobre la naturaleza y estructura de la amistad, puesto que nos encontramos con realidades a las que—quizá abusando del nombre—damos el nombre de amistad y no se dejan definir simplemente como amor.

Nédoncelle (76) explica muy bien el sentido y la razón de la interpersonalidad o alteridad—que sólo en un sentido amplio y muy impropio podría ser llamada socialidad—de la relación amorosa, coincidente en eso con la relación de amistad en su sentido más propio. El amor, dice, vincula las conciencias en una comunidad espiritual: es en él y por él donde la relación interpersonal toma la forma de un *nosotros*, más íntimo que el que crea, por ejemplo, un contrato, pero insusceptible, a diferencia de éste, de una objetivación frente a las disposiciones íntimas del alma que lo sustentan. Pero este *nosotros*, para que lo sea auténticamente, tiene que restringirse a una diada, pues sólo entre dos seres personales llega a ser verdaderamente recíproca la conciencia. Cuando el amor se extiende a más personas, suponiendo que se trate realmente de una voluntad de mutua promoción, implica o bien el paso rápido y alternado de una diada a otra, o bien la triada descendiendo por debajo del nivel personal y se degrada en una impresión de comunidad confusa como en el sentimiento de equipo o de grupo. Lo que puede vincular entonces a los miembros del grupo es la idea de una tarea común, pero no sus propios y mismos yos. Es sólo por la mediación del *nosotros* objetivo y el deslizamiento de una diada a otra que el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres, a pesar de su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de dos amantes.

Tenemos, pues, que el amor tiende de suyo a la unión, la cual, decía Santo Tomás (77), es fruto del amor, no a la inversa; pero, como tal, no

(76) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, págs. 41 y sigs., 45-47. Cfr. P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, págs. 308 y sigs., sobre las razones «metafísicas» del carácter dual o diádico de la relación amante (de amor o amistad).

(77) *S. Th.*, 2-2, q. 27, a. 2. Sobre la *intentio unitiva* del amor, vid. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, ed. 1955, págs. 45, 151-80; *Christian Ethics*, págs. 98-99, 398.

puede subsistir más que en la diada: exactamente como la amistad, a la cual le es esencial esta alteridad; pero con eso no hemos definido todas las formas de amistad, sino sólo aquellas que son auténtica amistad de amor o en las que se expresa el amor de amistad; pero si la amistad resulta así ser una forma del amor, también puede decirse que ella es sólo una forma posible de la amistad—aunque, sin duda, la más pura y elevada—.

c) Hemos dicho que la amistad es socialización del amor. El amor que es otra cosa que amistad (aunque se integre con la formalidad de amistad) se caracteriza por un estar al margen de lo social-impersonal. Pertenece a la vida personal y, por tanto, a la intimidad. Es intimidad compartida, y el hecho de que transcurra normalmente en formas sociales prefijadas (desde el «tener una amante» en ciertos sectores de la vida burguesa, al «noviazgo», el «matrimonio», etc.) no patentiza de suyo la existencia del amor y sólo es una presunción o «signo externo» del mismo. Y en la máxima frivolidad del amor, en la libertad sexual de los jóvenes favorecida por las prácticas anticonceptivas, el amor como tal sigue siendo un acto personal, la reciprocidad de dos personas que se entregan al margen de toda norma, precepto, convencionalismo o prejuicio social. El punto de referencia de la amistad es, pues, el amor, y esta referencia no es extrínseca, sino íntima y constitutiva; pero para entender la amistad es preciso avanzar más por el camino de la socialización, trascendiendo la pura formalidad de la alteridad, aun cuando ello nos lleve a un campo próximo al de esa «comunidad confusa» de que habla Nédoncelle, que se da en los sentimientos de equipo o de grupo: los cuales, ciertamente, no pueden confundirse con la amistad auténtica, pues son la base en la que se seleccionan las amistades; pero crean una predisposición amistosa, una disposición general para la amistad que, en cierto modo, ya es existencia de la amistad.

5. Lo social implica en su sentido más estricto y auténtico la impersonalización; por tanto, decir que la amistad es amor socializado querría decir, en mi lenguaje, que es amor impersonal. ¿Es esto posible?

De impersonalización se puede hablar en dos sentidos. Uno sería el suponer una impersonalización recíproca, o sea, amar *desde* la impersonalidad y amar *lo* impersonal. Nada de esto es posible en términos de autenticidad y, a lo sumo, tendríamos ahí el puro hecho social de la relación entre varias personas, que adopta la apariencia de la amistad, aunque probablemente queda en la superficie y no afecta a la vida personal auténtica de las mismas. Sin embargo, en sentido muy amplio, podría ha-

blarse entonces de la existencia de una amistad, al menos en la forma o en su aspecto de «concordia». En todo caso, tendríamos aquí, frente al extremo de la amistad-amor, el otro límite extremo del fenómeno de la amistad. Pero entre la amistad que es auténtica relación de amor y esta otra amistad que sólo tiene la formalidad de tal, existe una zona intermedia en la que la impersonalización posee un sentido diferente, en el que la socialización es, por así decirlo, «socialización personalizadora». Este sentido es el que nos proporciona precisamente el concepto cristiano de la amistad, la idea de la *caritas*, el *novum* que el cristianismo aportó a la concepción helénica. Recordemos lo que dice Laín (78) sobre el amor de proximidad, que es el amor a un hombre, a un otro, cualquier otro, en cuanto persona, y el amor de amistad a esta persona, a tal determinada persona. El Samaritano de la parábola evangélica practicó el amor de proximidad, aunque no se sabe, al menos, que practicase también la amistad. Efectivamente, no tuvo, es lo probable, la ocasión de ser amigo del herido, en quien vio un prójimo y al que amó como prójimo.

En ese sentido, su amor estaba socializado como caridad, la cual es ante todo amistad, amistad con Dios, como dice Santo Tomás (79), y desde ahí, amor al hombre, y cuando se seculariza, aunque sólo como conducta y no necesariamente como idea, y deja de ser vitalmente caridad, subsiste, sin embargo, como amistad, como formalidad que recubre toda forma de relación interpersonal que, por su socialización, se distinga de la estricta relación amorosa entre persona y persona.

a) ¿En qué consiste, pues, la socialización del amor? ¿En qué sentido plausible se puede hablar de impersonalización por referencia al amor? «Operativamente, la amistad consiste en desear y procurar el bien del amigo: su ser, su vida, su perfección» (80). Y, desde el cristianismo, esto se entiende en términos personalistas: se desea y procura el ser, la vida y la perfección de la persona del amigo, en cuanto es persona. La persona es lo que es objeto de dilección. Por de pronto, en acto, tal persona. Pero como hábito, *cualquier* persona. Hay una predisposición personal, dispuesta siempre a actualizarse en cualquier caso, a realizar un acto concreto de amor con cualquier menesteroso de él, no importa quién, incluso a aceptar la falta de reciprocidad y admitir que hay que realizar el acto de amor aun para con el que puede no amarnos, sino odiarnos, o con quien nos inspira repugnancia o repulsión. Pues, en todo caso, es una

(78) *La amistad entre el enfermo y el médico*, págs. 12 y sigs., 22-23.

(79) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 2.

(80) P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pág. 243.

persona. Y es verdad que toda persona es un *cualquiera*. En castellano castizo, esta expresión tiene un matiz peyorativo muy concreto. Mala cosa es oír decir de una mujer que es una cualquiera o que se va con cualquiera; pero sin necesidad de llegar a esa extrema matización, es evidente que en todo hombre hay esa dimensión, por así decirlo, fungible e intercambiable que se expresa con la voz «cualquiera», con el uno anónimo, con «la gente», que es el nivel de la impersonalización. Pero también ese cualquiera es una persona, y por eso, la pecadora del Evangelio, que auténticamente era una «cualquiera», fue objeto de dilección por Cristo, en cuanto persona susceptible de redención y elevación moral. La impersonalización y, por consiguiente, la socialización del amor no se da, pues, con respecto a lo que en cada persona hay de cualquiera, sino al revés, a lo que en cualquiera hay y tiene de persona (81). Pues bien, la vigencia como recíproca habitud de los hombres de esta predisposición a realizar un acto de amor o caridad con *cualquiera* que haya menester de él, eso es la existencia de la amistad entre los hombres.

b) Creo también que en la amistad hay que tener en cuenta un factor estructural que sirve para diferenciarlo de la relación amorosa estricta

(81) En este sentido, dice Meneghelli (*ob. cit.*, págs. 95-96) que el hombre, en su ansia de igualdad, que a veces le impulsa al resentimiento y a la enemistad, encuentra algo certero, el centro mismo de la vida, que es donde los hombres se presentan como auténticamente iguales entre sí, puesto que todos poseen el destino de ser hombres. «Questo giudizio, che nei momenti più felici dell'amicizia appare in tutto il suo splendore, è il movente segreto delle azioni; è il pensiero, il giudizio che gli uomini vorrebbero, ma non sanno esprimere, col mito dell'uguaglianza..., la testimonianza d'amicizia che sta nascosta nelle loro azioni, il segno d'amicizia da cui prende il via ed a cui vuol giungere attraverso la fita boscaglia della storia, la loro esperienza». Cfr. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, París, Aubier, 1936, pág. 202: «Le mystère de l'amour et le mystère de la personne sont-ils indissolublement liés. Ce qu'affirme le personalisme, ce n'est pas l'amour du bien, d'une idée abstraite, mais l'amour d'une personne, l'amour d'un être concret, vivant, l'amour d'un *toi*. L'amour du bien dégénère facilement en amour d'un *celà* (*Es*). Le personalisme, c'est l'amour du prochain, de la personne unique et irremplaçable, l'amour de l'homme en Dieu, et non pas seulement l'amour de Dieu et l'amour de la valeur suprapersonnelle en l'homme». Hay un texto de Santo Tomás («Tunc diligo proximum eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum *propter se*, non quia utilis vel delectabilis», *In Ep. ad Galatas*, V, lect. 3) comentado por P. Philippe (*Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon St. Thomas d'Aquin*, Roma, Angelicum, 1938, página 16) y por J. Ruiz Jiménez (*Derecho y vida humana*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, pág. 226) en el sentido de que «muchos siglos antes que Kant, el Doctor Angélico marcó inequívocamente nuestro deber de respeto y la exigencia de amor a la *persona* de los demás hombres en cuanto tal persona, como fin en sí misma y calco de nuestra propia dignidad».

y, por tanto, también de aquella amistad que sólo es una variante de la misma. Ese factor es el de una «distancia» (82) entre los elementos de la relación amistosa, que es la expresión de un «respeto» (83) que, en lo profundo, ha de existir también en el amor, pero que en manifestaciones más aparentes o superficiales es menos exigido que en éste, porque su esencia está más bien en el factor de «contacto» y fusión interpersonal. Incluso la amistad profunda no necesita siempre ser «íntima», con todas las implicaciones que esa intimidad llevaría consigo, de las que la más importante sería la vida en común, que el mismo Aristóteles consideraba convenientísima para los verdaderos amigos.

c) Por lo demás, ya vimos que Aristóteles ensanchó realmente el campo y el concepto de la amistad y por eso habla, por ejemplo, de una amistad política y se pregunta cómo se da la amistad en las distintas formas de gobierno (84). Pregunta que tiene aún plena vigencia, pero cuyo planteamiento y respuesta significa que de amistad se habla ahí en un sentido diferente de la relación amical propiamente dicha, como amor socializado, esto es, impersonalizado en el sentido que antes se indicó, y constituido como una relación montada sobre una cierta distancia que ex-

(82) Los conceptos de contacto y distancia son objeto preferente de estudio por la sociología. Cfr., por ejemplo, Mannheim, *Systematic Sociology*, Londres, 1954 (edición española de L. Legaz, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1959, páginas 65-77). La distancia requerida por la amistad, como consecuencia del «respeto» debido a la persona sería para mí lo que Mannheim llama «distancia existencial», que no obedece a ninguna causa de orden social, sino que surge exclusivamente de las cualidades del espíritu más profundo del hombre y subsiste incluso en el caso de que un hombre sienta súbita simpatía hacia otro, a pesar de que se establece un contacto inmediato con su naturaleza más interna; es, pues, una distancia que permanece después de haberse olvidado todo distanciamiento social (pág. 76). El sentido del proceso democrático de las sociedades consiste en transformar todas las distancias sociales en distancias puramente existenciales, es decir, diría yo, fundadas simplemente en el «respeto» debido a la persona, cuya intimidad sólo puede ser violada en el amor.

(83) Vid. Kant, *Metaphysik der Sitten*. II Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (págs. 329-331 de la reimpresión de la edición de K. Vorländer, F. Meiner, Hamburgo, 1954): «Freundschaft ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, dass der zweiten sich einander in geziemenden Abstände zu halten fordert... auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen». A este «respeto» corresponde también la *affabilitas* como forma de trato a los semejantes, que es una manifestación de la amistad que Santo Tomás considera «parte de la justicia» (*S. Th.*, 2-2, q. 114, a. 2).

(84) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1161. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In X lib. Ethic.*, libro VIII, lect. X-XI.

presa el recíproco respeto a la persona que cada cual es. Respeto que implica estimación positiva y que, por tanto, considera «amable», digna de amor la persona del otro, la del amigo propiamente dicho y la de quien no lo es, pero que incluso respecto del primero puede mantener una cierta distancia que no implica cerrarle zonas de intimidad, sino simplemente el hacer innecesaria para la existencia de una amistad la total apertura de aquélla y la caída en una «camaradería» y «familiaridad» que muchas veces pueden ser banales, superficiales e impertinentes (85).

Y por eso, la amistad política, y sobre todo la amistad entre imperante y súbdito, gobernante y gobernado, que clásicamente se expresaba en la literatura en términos de amor, implica la máxima socialización e impersonalización de éste, pero también el máximo y recíproco respeto a la persona: y sólo en ese respeto, basado en la consideración de que la persona es lo amable, lo digno de amor, es como se puede hablar de amor o amistad del príncipe a los súbditos o de los gobernados a los gobernantes. Ese respeto se traducirá en obras—legislación, administración, comportamiento cívico, *consensus* político, etc.—que objetivamente tienen la estructura de los actos de amor aun cuando no vayan acompañados necesariamente de un «sentimiento de amor», por la irremediable socialización e impersonalización sufrida por éste.

d) Y esto da lugar en las sociedades desarrolladas a una creciente racionalización e institucionalización que se traduce en las diversas realizaciones del llamado Estado de bienestar; la misma ética queda impersonalizada en la «ética de la aliedad» (86) que, en definitiva, representa la

(85) Goetz Briefs, siguiendo a Rühl, dice que el «amiguismo» y familiaridad dominantes en las relaciones humanas de los españoles son lo contrario de la «respectability» puritana (*Über den Wirtschaftsgeist Spaniens*, «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», Münster, 1931). Se trataría de un modo de ser en el que incluso lo que antes llamé con Mannheim «distancia existencial» tiende a suprimirse en el trato interhumano, en un modo de proceder *como si* todo con el que tratamos fuese «amigo íntimo» o «de la familia». Esto se halla en conexión con las actitudes fundamentales del español ante la vida, actitudes en las que domina el «personalismo», más que el «individualismo» propiamente dicho que tanto se reprocha a los españoles, o sea, un desequilibrio existencial de los valores personales y sociales, en detrimento de estos últimos y en ventaja de los primeros: los cuales, no se olvide, son especialmente proclives a las formas sociales de vida dominadas precisamente por el amor (familia, amistad) o por aquellos otros valores que exigen una más honda y radical adhesión de la personalidad entera (Iglesia, Patria).

(86) Vid. J. L. Aranguren, *Ética y Política*, Ed. Guadarrama, 1963, págs. 141 y siguientes, 268 y sigs., 298 y sigs.; cfr. *Ética social y función moral del Estado*, La Laguna, 1962. Cfr. L. Legaz, *Socialización*, discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1964, págs. 46 y sigs.

innecesariedad de los sentimientos de amor y caridad en las sociedades y su sustitución por la acción del Estado y por una educación racional en el sentido de la interdependencia y cooperación interhumanas (87).

Extremando los términos, podríamos decir que se había llegado en tal situación al supuesto-límite aristotélico: que todos los hombres son justos —porque el Estado lo es por ellos—, con lo cual no necesitan ser amigos. La amistad—y ante todo la amistad de caridad, que comienza siendo amistad con Dios—se ha hecho innecesaria. En apariencia, falta la necesidad del ejercicio de esa virtud que en las sociedades subdesarrolladas y fuertemente clasistas se llama la «caridad» (ciertamente, restringiendo su significación auténtica); la justicia quita ocasiones de ejercerla y la socialización de los sentimientos caritativos hace lo demás: no es preciso amar al prójimo cuando las instituciones asumen la realización de las obras exigidas por ese amor. Por eso, cada vez más, el amor se configura de nuevo sólo como *eros* sexual, liberado de sus represiones tradicionales. La total erotización de la vida llega incluso, de nuevo, a la justificación del *eros* homosexual, como en la Grecia precristiana, cuando no se había descubierto el amor al prójimo, el amor como *agape*, como caridad. Pero a la ineliminabilidad última de este sentimiento, para que la vida tenga un pleno sentido humano, me parece que es a lo que apuntan confusamente algunas formas de la rebeldía juvenil, como el movimiento *hippie*, a través de su repulsa de la sociedad de bienestar y de consumo—de la que, por otra parte, se benefician—y de los excesos de esa «liberación del *eros*» (88) de que habla Marcuse y que cristaliza en el famoso *slogan*: *Make love not war*.

II

6. Llegamos así a la necesidad de plantearnos las relaciones entre los términos—y las realidades que expresan—amor y amistad, de un lado, y

(87) Para Th. Geiger (*Die Legende der Massengesellschaft*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1951, 3) es un bien la racionalización de las relaciones interhumanas y que los contactos puramente afectivos y personales entre los hombres movidos por el amor, la simpatía, etc., se orienten en un sentido de mayor racionalidad e impersonalidad. Cfr. *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Copenhague, 1947, págs. 235 y sigs.

(88) Esto debe entenderse en el sentido que expone en el capítulo X de *Eros and Civilisation* «The Transformation of sexuality into Eros», págs. 197 y siguientes; págs. 186 y sigs. de la edición española). Se trata de una erotización total de la vida, pero que no implica sólo una liberación, sino una transformación de la libido y que tiene el sentido de un cambio radical de la sociedad, que deja de estar mon-

justicia de otro, como estructuras de la vida humana en su plano convivencial y en su doble dimensión de personalización y socialización, relaciones que se dan en una permanente dialéctica de implicación y exclusión, porque la realidad unitaria de la vida humana cabe enfocarla desde perspectivas distintas, pero no puede fragmentarse en compartimientos estancos comunicados e incommunicables.

a) Si nos situamos en un nivel óntico-sociológico, como punto de arranque de nuestra consideración, quedaremos instalados en el ámbito de la realidad, en la que hay una serie de grupos y uniones interhumanas en los que el amor se socializa en las diversas formas de la amistad—en el amplio sentido en que la hemos tomado—y cuya estructura es correlativa de las formas jurídicas. Aristóteles decía que la amistad y la justicia se refieren a la mismas personas y tienen el mismo objeto (89); pero la coincidencia no es total, ni en extensión—porque hay formas de la amistad que quedan extramuros del Derecho—ni en profundidad, porque la amistad llega a estratos más hondos de la vida personal, por su referencia más directa al amor, del que es expresión. Y, por supuesto, es muchísimo más vasto el campo de la amistad que el de las relaciones reguladas por el Derecho estatal. Su paralelismo consiste en que en su seno se encuentran las mismas estructuras lógicas que en el Derecho: la coordinación, la integración y la subordinación (90). En la amistad, la coordinación correspondería principalmente a las relaciones basadas en la utilidad o el placer—predominio del punto de vista individual—y la integración a las fundadas en la bondad—esto es, las que tienen su base en el auténtico amor, que da lugar a un «nosotros» y a la «amistad verdadera»—, al paso que la subordinación, compatible con cualquiera de las otras, patentizaría por de pronto la existencia de alguna organización (familiar, política, etc.) implicativa de una «superioridad» o situación de preeminencia por parte de uno de los elementos de la relación.

Pero, en todo caso, la realidad de la amistad no queda en modo alguno

tada sobre sus actuales supuestos; mientras que, dentro de la sociedad actual, una liberación de la sexualidad puede dar lugar incluso a las peores manifestaciones de sadismo y masoquismo. «En contraste, el libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabús, minimizaría las manifestaciones de la *mera* sexualidad, integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden del trabajo» (pág. 189, ed. española).

(89) *Et. Nic.*, l. VIII, 1155, 1159-1160.

(90) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1162. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In X lib. Ethic.* l. VIII, lect. IX-XII.

absorbida por su posible forma jurídica, ni aun en el caso de la máxima socialización de aquélla y ni siquiera en el campo—tan vasto, por lo demás—de la coincidencia de contenido de las respectivas estructuras. Pues aparte de las relaciones interhumanas que quedan fuera del Derecho, o que no son primariamente jurídicas, de suyo, y en su esencia, son cosas distintas una y otro. Por consiguiente, sobre el nivel óntico-sociológico hay que considerar la existencia de un plano más elevado, el nivel ontológico-axiológico, radicado en la realidad misma de la persona, cuya vida, la vida personal, se objetiva en las formas sociales de la amistad y del Derecho como realizaciones de los grandes valores del amor y la justicia.

b) En algunos autores, justicia y amor o caridad vienen identificados. Leibniz, por ejemplo, define la justicia como caridad. El hombre bueno ama todo y a todos, en cuanto la razón lo permite. «Iustitiam igitur, quae virtus est huius affectus reatrix, quem philanthropiam Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis*» (91). Es, pues, la justicia para Leibniz una virtud universal, como lo era para Platón o como también se expresa en la concepción cristiana en cuanto no influida por la doctrina aristotélica. Y bien, en cierto sentido, parece que la justicia es un valor o virtud universal, porque, dando a cada cual lo suyo, trasciende infinitamente el ámbito en que nosotros la situamos, que es el de lo social en su más estricto sentido, y establece el amor como una de las cosas que pueden ser debidas en justicia. Y, evidentemente, por justicia debemos amar a Dios, a nuestros padres, a nuestros hijos, a nuestra patria, a la humanidad. No es sólo que deba ser así por la «naturaleza de las cosas»—pues si Dios nos ha creado por amor, con amor debemos corresponderle; si nuestros padres nos han dado el ser, es justo pagarles con amor; si se lo hemos dado a nuestros hijos, debemos tratarlos con amor, etc.—; es que, además, nos lo ha dicho Cristo. Y no es esto sólo: es que, en la concepción católica, la justicia resulta una noción media-

(91) *De notionibus juris et iustitiae*, 1693 (en la ed. de Erdmann-Vollbrecht, Scientia Aalen, Meinseheim/Glan, 1959, pág. 119). «Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari... Superat autem divinus amor alios amores quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. Et cum idem sit potentiae sapientiaeque summae, felicitas ejus non tantum ingreditur nostram (si sapimus, id est, si ipsum amamus), sed et facit. Quia autem sapientia caritatem dirigere debet, cujus quoque definitione opus erit. Arbitror autem notioni hominum optime satisfieri, si sapientiam nihil aliud esse dicamus, quam ipsam scientiam felicitatis». Un acabado estudio de esta materia se encuentra en G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, P. U. F., 1953, c. V, págs. 164-238.

nera entre Dios y el hombre—justamente lo que la separa de la noción protestante (92)—y, por tanto, es algo más amplio y radical que la noción de justicia como valor fundamental por referencia al cual se constituye el Derecho como forma de la vida social. Lo que ocurre es que, en esa concepción, la justicia es un nombre que se da al precepto del amor. Se debe amar a Dios, y es justo el hacerlo; pero no es que primero sea justo, sino que esta justicia se da como uno de los valores que se suscitan en nuestra perfección promocionada por la voluntad amante de Dios hacia nosotros.

c) En realidad, la justicia es medida, limitación que es incompatible con el amor. Admitamos que el amor es precepto de justicia; en todo caso, no será posible amar con los criterios de proporción y límites con que se realiza un acto que quiere ser justo. Por eso nosotros la ponemos por debajo del amor y la caridad, asignándole el valor de *constitutivum* ontológico de lo jurídico como estructura y forma de lo «social».

(92) En el protestantismo, toda categoría ético-jurídica queda eliminada del ámbito sobrenatural, como intermediaria entre Dios y el hombre, porque entre ellos no admite más vínculo que el de la *sola fides*. Esta eliminación afecta en particular a la idea de justicia, y aun cuando los reformadores siguen hablando de una justicia de Dios, es para aludir a lo que moralmente es gracia, voluntad nuda en el sentido del más exasperado voluntarismo, del que, sobre todo Lutero, depende abiertamente. Y, sin duda, la justicia de Dios no es nuestra justicia, ni puede medirse por nuestros conceptos; pero tiene sentido, en cambio, medir la justicia humana por lo que la razón del hombre puede conocer como justicia absoluta de Dios. Todo hombre puede también sentir el afán de vivir la virtud de la justicia desde la vivencia de la común fraternidad divina que enlaza a todos los hombres, fundada en el amor, que trasciende a la justicia, pero que, para trascenderla, tiene que contar con ella y fundarse sobre ella. Y es posible también concebir en la persona de Cristo el enlace armónico de la objetivación y la vivencia de todos los valores morales y sociales y llamarle, por eso, «el Justo» y tomarle como modelo y ejemplo de nuestra justicia, del mismo modo que es el máximo ejemplo de la caridad. De esta manera, el *homo juridicus* no puede ser un auténtico *homo religiosus*, pero en cambio, un hombre puede ser un *homo religiosus* si vive y practica la justicia desde el nivel en que ésta se inserta en los valores de la religiosidad. Cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, 2.ª ed., Barcelona, Bosch, 1961, pág. 423; *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y de la estructura económica*, en «Estudios de doctrina jurídica y social», Barcelona, Bosch, 1940, c. VII-VIII; *Das Recht aus religiöser Perspektive*, en «Politische Ordnung und menschliche Existenz», Festgabe für Erich Voegelin, München, 1962, págs. 344 y sigs. Vid. especialmente J. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Madrid, Ed. Sapiencia, 1954, págs. 43 y siguientes, 97 y sigs. También, J. Cortés, *¿Es la nuestra una justicia cristiana?*, «Anuario de Filosofía del Derecho», Madrid, II, 1954; J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, München, 1953; J. Ruiz Jiménez, *Derecho y vida humana*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, págs. 212 y sigs.

Así también es como suele ser considerada la justicia no sólo por los juristas, sino también por otros filósofos. Muy bellamente expone esta posición subordinada Nédoncelle, quien subraya su íntima conexión con la caridad, pero viendo en ella, en la justicia, algo así como la «cosificación» de la caridad, con un carácter «residual» y, por ello, fijo y estático, por referencia a la realidad viviente, trascendente y *a priori* respecto de ella, que es la caridad. «La caridad—dice—crea sedimentaciones sociales y hay todo un aspecto de la civilización por el que la sociedad es la historia de la caridad. Y la justicia representa entonces en la civilización el nivel presente de la obra realizada por la caridad. Tiene un aspecto histórico, pero también es una cima alcanzada de la que ya no se puede volver atrás. La justicia es así una caridad que mantiene sus posiciones sin sobrepasarlas. Cuando el moralista comprueba la precisión de la justicia en el Derecho y la considera en la conciencia, donde es una virtud, puede definirla como una voluntad de no retroceder en el camino recorrido por la obra ancestral del amor. A menudo, el aspecto estático de la justicia hace olvidar su origen y naturaleza y se tiende a descubrir en el presente los rasgos de un contenido eterno, como si todas las determinaciones de la naturaleza humana estuvieran plenamente reveladas de una vez para siempre. Pero, en realidad, lo que es fijo en el contenido de la justicia es la parte de nuestra naturaleza que el pasado expresivo del amor personal ha afirmado más obstinadamente. La justicia no puede separarse del tiempo histórico, pues es una transición incesante de la sociedad instintiva que precede a la persona, a la acción de las personas que civilizan la sociedad por amor. La aspiración justa es *a priori*; pero la determinación justa es un producto contingente. El ideal de la justicia sería absorber todas las limitaciones impuestas por la naturaleza a la obra amante y llegar a ser el cuerpo inmaculado del amor en el reino de las personas. Pero esta conquista del mundo exterior por la justicia no suprimiría el carácter histórico de su contenido, sino que acabaría por ponerlo en evidencia» (93).

d) Fenomenológica e intencionalmente, los actos de amor y amistad son distintos de los actos de justicia: quien practica la amistad y quien

(93) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, págs. 71-72. Cfr. A. Lamouche, *D'une morale de l'amour à une sociologia de la raison*, París, Dunod, 1963, páginas 213 y sigs., 248 y sigs. Para N. Hartmann (*Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1926, págs. 411-12), la justicia se encuentra en relación «antinómica» con el amor. Marchan juntos sólo los primeros pasos, pero son lo exactamente contrario. Lo característico, sin embargo, es que no poseen igual rango axiológico: el amor al prójimo es el valor superior.

realiza un acto jurídico lleva a cabo un acto que en cada caso posee una estructura diferente y se orienta hacia un valor específico.

Y no se trata de que esa distinta intencionalidad implique por necesidad una consciente deliberación excluyente del otro valor. No es que el hombre, al vivir su vida humana, esté puntualmente optando por una forma u otra, como si escogiese para cada caso un modelo ideal que en un caso sería la justicia y en otro el amor. Hay hombres que ni siquiera podrían hacer eso, porque son incapaces de sentir amor. Lo que acontece es que, con independencia del valor libremente elegido o involuntariamente actuante como motivación del acto, éste tiene un sentido y una configuración ontológica en virtud de su constitutiva referencia a un valor, a una esencia axiológica que se realiza o que es negada en él, el cual resulta así un acto de amor o de odio, o un acto justo o injusto aun con independencia de lo que el hombre haya querido poner en él. Pues el deseo de hacer mal puede, sin embargo, no privar al acto de su carácter de acto de justicia, ni éste dejará de serlo aunque se haga exclusivamente por amor (94).

En la base de todo acto interhumano hay, pues, siempre un valor, por referencia al cual se constituye ontológicamente, en unos casos, como acto de amor o caridad, y en otros, como acto de justicia o jurídico. La justicia es el valor fundante de los actos de relación interhumana en el plano de la impersonalidad, o sea, en el estricto ámbito social, el cual se constituye como ámbito jurídico, como reino del Derecho, por referencia a aquel valor. En la realidad de la vida se refleja la diversidad de cada uno de estos mundos, su infinita complejidad, la gradación de sus matices, porque nunca el amor se vive en toda y sola su pureza, ni la justicia, como tampoco el odio o la injusticia, se dan en radical y exclusiva presencia más que en casos-límite y por ello excepcionales. La amistad, la *filia*, en su objetivación social, refleja los distintos sentidos, matices e intensidades del amor; e incluso el Derecho, donde la tipificación normativa y las exigencias de seguridad hacen más tajante y más simple la oposición entre

(94) *S. Th.*, 2-2, q. 57, a. 1: «Quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat: sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se objectum, quod vocatur justum».

lo legal y lo ilegal, lo jurídico y lo antijurídico, cada caso, sin embargo, es un problema dotado de su complejidad específica.

Hay actos humanos, pues, de los que tiene sentido decir que son justos o injustos, y otros de los que cualquiera de esos calificativos carece de sentido; pero de todo acto de la vida social puede predicarse su justicia o injusticia, mientras que esto sólo puede hacerse por analogía respecto de los actos de la vida personal propiamente dicha, de los que en cambio necesariamente puede decirse que están informados por el amor o el odio, la amistad o la enemistad. Pero en la relación amorosa, salvo la alteridad, no existe nada de lo que cualquier concepción sobre la justicia considera como necesario a ésta (95).

Que tenga sentido emitir un juicio de justicia sobre un acto humano quiere decir que dicho acto es susceptible de una «medida impersonal», medida que supone, por supuesto, el respeto al valor de la persona, pero no hace «acepción de personas», no discrimina según la valiosidad específica de cada persona—y esto lo sigue teniendo en común con la caridad—, pero procede con criterios de generalidad y proporción, se sujeta a una cierta medida y limitación—y en eso se diferencia de aquélla—. Y este es el sentido de su impersonalización. El amor es lo más personal que hay en el hombre, y por eso, por mucho que se generalice e impersonalice en el sentido de que se aplique a «cualquiera», *da de sí por encima de cualquier limitación*; mientras que la justicia es impersonal porque se atiene a ésta, sin atender a lo que la consideración de la persona, por amor, le exigiría hacer. La justicia, pues, sin perjuicio de que como hábitud y virtud, brota también de los más hondos hontanares de la vida personal, alcanza una objetivación distinta de la del amor, porque responde tanto más y mejor a su esencia cuanto más se impersonaliza. Por algo se la representa con los ojos vendados, que es la mejor manera de expresar esa renuncia a la «acepción de personas» de que antes hemos hablado.

He ahí por qué una acción humana de la que tiene sentido decir que es justa, no necesita ser pensada en términos de amor o amistad, ni como emanación de ésta, para ser entendida en su ser-justa. Que, sin embargo,

(95) Por esto parece excesivo considerar como conducta jurídica toda conducta humana en interferencia intersubjetiva, en el sentido de la concepción egológica del Derecho, pues con razón podría objetarse que en el amor hay una interferencia intersubjetiva de conductas y, sin embargo, no es conducta jurídica; vid. a este respecto la polémica entre Kelsen y C. Cossío en el volumen, editado por este último, *Teoría egológica y teoría pura. (Balance provisional de una visita de Kelsen a la Argentina)*, Buenos Aires, 1949.

existen relaciones recíprocas entre amor y amistad, de un lado, y justicia, de otros, es evidente. Todo acto voluntariamente injusto implica, si es defectivo, una enemistad, o si es excesivo, una amistad o amor. Pero también la justicia estricta y perfecta puede ser la expresión de una voluntad inamistosa que quiere, o limitarse precisamente a ser justa, o a volcar sobre el enemigo el *rigor juris* y la *dura lex*. La justicia, hemos dicho, es medida y proporción, cosa incompatible con el amor y aun con la simple amistad. Por ello, una forma de manifestarse la enemistad es la restricción de los límites de lo justo, esto es, el estrechamiento del campo en el que es posible establecer y aplicar la proporción de la justicia, juntamente con la voluntad de «limitarse a ser justo».

e) Hay una forma de superar la impersonalidad de la justicia sin salir del ámbito formal de la misma, cuya existencia debe considerarse objetivamente como un impacto o reflejo de la amistad en el campo de la justicia, aun prescindiendo de la concreta motivación amistosa o amorosa que en cada caso pueda determinar su uso o ejercicio. Me refiero a la equidad, la epiqueya aristotélica (96). Se dice que la equidad es la justicia del caso singular. Tratar con justicia el caso *a* significa ante todo verlo como ejemplificación del tipo *A*, que incluye también los casos *b*, *c*, *d*, etc., y por tanto significa tratarlos igualmente. Pero tratar con equidad el caso *a* significa que sin renunciar a interpretarlo a través del esquema genérico *A*, se busca lo que tiene de específico frente a *b*, *c*, *d*, etc., y por consiguiente, no se le desindividualiza para realizar a toda costa la igualdad, sino que, por el contrario, se penetra en su individualidad y se atiende a ella (97). Ahora bien, objetivamente esto implica un acto de amistad o amor, porque todo caso jurídico es un caso humano. La justicia, en sí misma, existe al margen de la amistad aun cuando como acto humano, el «trato igual»—que es una forma del respeto debido a la persona—sea también un efecto de la amistad abstractamente concebida, del amor al prójimo, que es también amor al lejano; pero la equidad es fruto de una amistad más concreta, por ejemplo, la amistad entre los ciudadanos de un país o de un grupo social, o del amor al próximo con el que

(96) Aristóteles, *Et. Nic.*, I. V, 1137-1138. Santo Tomás de Aquino, *In X Lib. Ethic.*, I. V, lect. XVI; *S. Th.*, 2-2, q. 120, a. 2: «Quia tamen ea ipsa (aequitas) est justitia quaedam, non est melior omni justitia. Ad epiekeia pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis: sed modestia, quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incesso, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse, quod nomen epiekeia apud Graecos per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes».

(97) Cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, págs. 339 y sigs.

se está en relación (98). Es característico de la equidad, sin embargo, el mantenerse dentro de unos límites por virtud de los cuales sigue siendo aún justicia; pero su impersonalidad sufre un relajamiento, porque se inicia una «acepción de personas». De ahí su riesgo. Por un lado, ciertamente, es la apertura al amor. Pero, por otro, le acecha la degradación en arbitrariedad, que es la forma de proceder correspondiente a las estructuras degeneradas del amor y la amistad.

7. Nos hemos referido antes a una restricción del campo de lo justo. Esta restricción puede ser, ante todo, efecto de la legislación y de su cristalización en un orden social sobre cuya base se monta un sistema de ideas, creencias y hábitos sociales en torno a lo que debe ser considerado como justo. Esta restricción provoca, evidentemente, el posible ejercicio de actos de amor y caridad, incluso en su forma más elevada de caridad cristiana y en las formas más impuras de lo que ciertos círculos sociales llaman la caridad. Pero aun con referencia a una caridad honda y auténticamente sentida, la restricción del ámbito de lo justo puede provocar dos distintas actitudes. Una, la pura y simplemente caritativa, pero que está dispuesta, por amor a Dios y al prójimo, y en favor de éste, a dar *todo* cuanto exige la justicia y, además, *todo* lo que impone el amor, más allá de lo que las convicciones y el ordenamiento jurídico y social vigente consideran como «justo»: pues el amor puede incluso crear—y seguramente con razón—que es justo en materia de justicia ir mucho más allá de la justicia de la ley. Pero la otra actitud, confesada o no, es la que simplemente acepta como válidas las ordenaciones vigentes y se conforma con ellas; poniendo especial énfasis en proclamar que el resto pertenece a la caridad, con lo que da a entender, incluso si lo acepta, su no-obligatoriedad, su carácter de arbitrio, de voluntariedad y mera indulgente benevolencia. El primer punto de vista absorbe toda la justicia en la caridad, lo cual es una forma de ampliar al máximo el ámbito de lo justo, aunque lo trasciende en el amor; la segunda actitud no sólo da por buena la restricción de la justicia, sino que restringe también la caridad, la falsea y con ello la degrada.

De ahí el sentido «ideológico» que han tenido, incluso en la doctrina social católica en sus matices más conservadores y más ligados a la teoría y la ideología del liberalismo económico, las discusiones en torno a si

(98) Vid. la doctrina de la equidad, muy en conexión con su idea de la concordia, que expone Luis Vives en *De tradendis Disciplinis*, Primera parte, lib. VII (edición española de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1948, t. II, págs. 510-526).

ciertas materias—vg., referentes al salario justo—correspondían a la justicia y, por tanto, a la legislación, o a la caridad (99). El decidirse por la caridad, actuaba sociológicamente en un sentido de legitimación del orden social existente—que, sin duda, poseía también alguna justicia, pero restringida al máximo—y nada favorable no ya a la instauración de una justicia más progresiva, sino ni siquiera de un verdadero despliegue de la amistad y el amor entre los hombres.

He ahí por qué nuestro tiempo mira con singular recelo la apelación a la caridad en las doctrinas sociales, porque se ve en ella no la apertura a la cristiana, fraterna y auténtica caridad como amor al prójimo, sino un enmascaramiento ideológico que niega lo que es debido por justicia—pues en el ámbito interhumano todo lo social es objeto posible de la justicia y la restricción en este campo por la legislación no puede ser fruto del amor—para darlo no tanto por amor, como por pura benevolencia en el mejor de los casos, que no excluye la mira de consolidar las ventajas existentes y de mantener las distancias entre los hombres de distinta «clase».

En el Concilio Vaticano II este recelo ha encontrado eco precisamente en el decreto sobre el apostolado de los seglares, el cual, tras recordar que todo ejercicio de apostolado tiene su origen y su fuerza en la caridad, afirma que para que el ejercicio de ésta sea verdaderamente irreprochable es preciso que «*exigentiis justitiae praeprimis satisfiat, ne tanquam caritatis dona offerantur quae justitiae titulo jam debentur*» (100). No es, pues,

(99) El economista católico P. Ch. Antoine (*Curso de Economía social*, ed. española, Madrid, «La España Moderna», s. a., t. I, pág. 314) cita un escrito aparecido en la *Revue Catholique des Institutions et du Droit*, 1890, t. II, en el que se presenta así la cuestión referente a la teoría y práctica del «patronato cristiano», tal como lo entendía la escuela católica de Angers, proclive a las ideas del liberalismo económico: «Los deberes que se atribuyen al patrono no corresponden a derechos en el obrero. Las ventajas que se destinan a las clases populares se les dispensan por las clases directivas a título de donación gratuita y voluntaria, por obediencia a las prescripciones de la *caridad*, no a causa de una obligación de justicia». El grupo católico reformista, en cambio, consideraba precisa la acción de tres factores para la restauración social cristiana: una legislación del Estado sabia, moderada y progresiva; la iniciativa de los individuos y de las corporaciones autónomas, y la acción y la influencia de la Iglesia y de la caridad cristiana. El P. Antoine resume así las diferencias entre las dos escuelas: «La escuela de la libertad se apoya más en la caridad que en la justicia; la otra, más en la justicia que en la caridad. A los proletarios que reclaman justicia, la primera promete la caridad y la limosna; la segunda responde con la justicia social y una legislación social» (*ob. cit.*, págs. 321, 329).

(100) *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, c. 28 (ed. B. A. C., «Concilio Vaticano II», Madrid, 1965, pág. 517).

la caridad lo que se rechaza, sino esa degradación de la misma que restringe su propio ámbito, y lo desnaturaliza, al sustituir a la justicia, también previamente restringida al ámbito de lo establecido y vigente. Pero la caridad es afirmada en su autenticidad, y por eso el Concilio dice también que «quicumque Christo oboediens, primum quaerit regnum Dei, inde validiorem ac puriorem amorem suscipit, ad omnes fratres suos adjuvando et ad opus justitiae, inspirante caritate, perficiendum» (101). Es decir, se ensalza como fuente y raíz de vida interhumana la caridad como amor del hombre en Dios; pero cuando se trata de valorar cada acción, importa que, por de pronto, se atienda a lo que es de justicia, para que sobre ella se alce todo el inmenso *plus* que queda para la caridad y el amor. En este sentido radical, la misma justicia, sin dejar de ser lo que es y siendo, en lo que es, insustituible, es también un fruto de la caridad y el amor, y es verdad, como dijo Aristóteles, que con la amistad universal podría prescindirse de la justicia (porque aquélla haría *también* lo que es propio de ésta), pero que la amistad no podría ser eliminada por la justicia, porque ésta es insuficiente: afirmación perfectamente válida para todo tiempo pasado, presente o futuro, y para cualquier clase de sociedad, desarrollada o no, y que conviene subrayar frente a quienes, fijándose sólo en las formas degradadas de la caridad, tratan de desacreditar o de agostar la más noble virtud humana, sin la que la vida de los hombres apenas tendría sentido ni valdría realmente la pena de ser vivida.

Pero, por supuesto, tanto como se afirma la ineliminabilidad de la caridad, es preciso hacer valer el carácter igualmente ineliminable de la justicia, que implica el carácter necesario del Derecho como estructura de la vida social humana. La impersonalización, en efecto, es una dimensión ontológica de la existencia del hombre, y la forma social de vida que es el Derecho pertenece, por ello, a las realidades con las que pura y simplemente hay que contar.

Así, pues, la amistad, ya sublimada en la caridad o cristiano amor al hombre *in Deo*, ya como pura filantropía, que es una teoría laica de amor al hombre, constituye un complemento del Derecho y la justicia, a las que no puede sustituir más que intencionalmente, superándolos, pero nunca válidamente desplazándolos o sustituyéndolos: pues ese desplazamiento o sustitución no sólo sería un acto de injusticia, de negación de lo que es justo, sino que también tendría el sentido de una falta de caridad, es decir, de auténtico amor al hombre, al que se le negaría lo que es «suyo»

(101) *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, P. II, c. 3, 72 (B. A. C., edición citada, pág. 321).

para otorgárselo sólo como dádiva o limosna, que sería un modo de ofender su dignidad personal y de atacar la base en la que, ya según el propio Aristóteles, se funda la amistad, que es la buena disposición recíproca de las partes.

8. Podemos ahora volver al plano óntico-sociológico de nuestra consideración y ganar nuevas perspectivas en la relación amor-amistad-justicia.

a) Acabamos de decir que la justicia es insuprimible, pero puede y aun debe ser trascendida en las formas más puras de la amistad, como caridad o amor. Ahora bien, esto puede sufrir un proceso degenerativo, análogo al que experimentan las formas políticas, de las que, como enseñaba Aristóteles, la peor es la degeneración de la mejor (102). Esto es lo que acontece no sólo cuando el odio sustituye al amor, sino también cuando el desplazamiento de la justicia se efectúa por ciertas formas degradadas de la amistad. La amistad ya ofrece dimensiones negativas cuando trata de favorecer injustamente al amigo o de perjudicar injustamente al enemigo. Esto es algo consabido y obvio, pero importa sobre todo denunciar la tendencia no sólo en los individuos, sino en los pueblos—hasta convertirse en característica de algunos de ellos—a favorecer un desequilibrio entre los valores de la vida personal y los específicamente sociales, con detrimento de éstos, allí donde su imperio debe ser, si no exclusivo, sí, al menos, dominante. En ese supuesto, es cierto que si todos los hombres fuesen amigos, la justicia sería innecesaria, pues se haría por amor, y como amor, lo que ésta exige y más de lo que exige (103). Pero tal hipótesis es inviable, porque las enemistades y el desamor son también ineliminables de la vida del hombre y porque, en las condiciones reales de la naturaleza humana, la amistad no se da sólo en sus formas más puras, sino también en formas más degeneradas que producen un trato injusto de los hombres—unas veces por defecto y otras por exceso—por puro «favoritismo», por «amiguismo», que es la degradación de la amistad (104). Este es el riesgo característico en que a menudo incide un pueblo como el español, que posee un elevado, «quijotesco» (105) sentido de

(102) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1161; *Pol.*, 1289-b.

(103) *Et. Nic.*, l. VIII, 1155.

(104) Cfr. lo que se dice en la nota 85.

(105) Angel Ganivet decía (*Idearium español*, págs. 64 y sigs.) que «un criterio jurídico idealista reacciona continuamente contra el Estado de Derecho impuesto por la necesidad y pretende remontarse a la aplicación rigurosa de lo que considera que es justo». El primer criterio (el que llama «práctico») lleva al ideal jurídico de la sociedad, a la aplicación uniforme, acompasada, metódica de las leyes; el segundo

la justicia y una altísima estima por los valores de la vida personal y las formas de unión interhumana más íntimamente vinculadas con ella, pero en el que también se da un claro desequilibrio frente a los valores específicamente sociales, lo cual produce la tendencia al contacto íntimo interpersonal, a la «familiaridad» en el trato, con menoscabo de las distancias, cuyo mantenimiento es, en definitiva, también una forma del respeto debido a la intimidad ajena y un modo de mantenerse en la impersonalización, que es el ámbito más propio de la justicia. No es, pues, como pretende Geiger (106), que los sentimientos de amor y caridad lleguen a ser innecesarios y eliminables de las sociedades, porque puede sustituirlos una educación racional, pero sí que la educación debe establecer un equilibrio entre lo personal y lo social-impersonal para hacer posible que la justicia encuentre un suelo propicio para su florecimiento como valor fundamental de la vida social.

La relación amistad-justicia está también condicionada por el tipo de sociedad vigente y la estructura dominante en ella. Así—aun incurriendo en una peligrosa pero necesaria y legítima generalidad—, puede decirse que en las épocas de predominio de las formas comunitarias de vida, imperan sobre todo los valores personales. Formas comunitarias de vida son fundamentalmente las dominantes en la época de la sociedad preindustrial, y lo que hemos dicho de España tiene validez en la medida en que siguen dominando en virtud de su tardía y aún no plenamente lograda incorporación al desarrollo industrialista. Parece un contrasentido afirmar esa primacía de los valores de la vida personal en las épocas comunitarias, porque una época comunitaria es una época de máxima socializa-

lleva al ideal jurídico del hombre cristiano, a regirse por la justicia, no por la ley, y a aplacar después los rigores de la justicia estricta por la caridad, por el perdón generosamente concedido. La idea romana del Derecho tiene como fundamento la fuerza; la cristiana, el amor; hay una contradicción entre la letra y el espíritu de los Códigos y por eso hay naciones donde se profesa poco afecto a los Códigos, y una de esas naciones es España. Pero nuestra rebeldía contra la justicia no viene de la corrupción del sentido jurídico, sino de su exaltación: hay una aspiración a la justicia pura, un «quijotismo jurídico», cuya contrapartida es una piedad excesiva que pone en salvar al caído tanto o más empeño que el que puso para derribarlo; y esta «anomalía de nuestra condición» es lo que personificó Cervantes en Don Quijote, que encarna la «justicia española» y cree que «hay que luchar porque la justicia impere en el mundo, pero no hay derecho estricto a castigar a un culpable, mientras otros se escapan por las rendijas de la ley», al paso que Sancho representaría «la justicia vulgar de los Códigos y Tribunales» (págs. 65-69). Cfr. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, en «Obras completas», edición Aguado, t. IV, Madrid, 1950, págs. 181 y sigs.

(106) Vid. obras citadas en la nota 87.

ción, en el sentido de que las presiones colectivas predominan al máximo, y así es, en efecto; pero el contrasentido desaparece al observar que los valores colectivos, comunitarios, son asumidos y vividos como valores altamente personales; así, por ejemplo, el honor, o el sentimiento del honor (107), representa esta absorción de valores e ideas comunitarias—el honor, fundamentalmente, es «social»—por la vida personal, para convertirlo en algo consustancial e inseparable de la persona; por eso, también, las formas sociales de vida que realmente cuentan en esas épocas son aquellas más directamente enraizadas en los valores de la vida personal: la Iglesia, la patria, la familia, las amistades...

En las sociedades individualistas, en cambio, se da el caso exactamente inverso: lo primario son los valores del individuo, pero éste acepta la sumisión a los valores impersonales y colectivos de modo distinto que el hombre de las épocas o sociedades comunitarias, precisamente porque la «impersonalización» mantiene el aislamiento de su propia intimidad e individualidad y el de la ajena, que es respetada; además, se trata precisamente de valores más «sociales» que comunitarios propiamente dichos, es decir, menos ligados a los más hondos estratos de la vida personal. En las épocas comunitarias, pues, la presión de lo social, que es total y fortísima—de hecho, el libre despliegue de la personalidad es imposible o se reduce al mínimo—, queda enmascarada por la asunción personalista de esos valores; mientras que en la sociedad individualista, el individuo acepta conscientemente la impersonalización y los valores propios de la misma, porque es consciente del ámbito que reserva para su intimidad y para el

(107) García Valdecasas ha estudiado magníficamente este doble aspecto del honor, del cual, dice, «una parte parece afectar a lo más interno de nuestra personalidad; un agravio al honor es como una lesión a lo más propio e intransferible del individuo. El sonrojo en que se manifiesta la sensación del agraviado, se diría que trasluce una herida íntima, con interior derramamiento de sangre. Pero, por otra parte, parece venir de los otros; el honor nos aparece, a un tiempo, como una exigencia y una consagración social, y la honra consiste en reconocimiento que los otros nos otorgan o tributan» (*El hidalgo y el honor*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1948, pág. 141). Hay formas sociales de vida al margen del honor. La comunidad es la forma de vida en la que el honor no sólo es algo propio y característico de ella, sino que desempeña un papel esencial: es un valor incondicionado y básico, como si en él se cifrase la virtud y la cohesión de la comunidad. «El honor que liga a cada miembro con el cuerpo social y dirige su conducta es, a un tiempo, un ánimo e inspiración del individuo y una tradición y una exigencia de la comunidad» (páginas 167-68). «En la sociedad individualista, el honor es aún un alto valor, acaso problemático en su contenido, pero deja de ser principio de cohesión social; y no lo es en absoluto en la masa, en la sociedad de masas, en la que, al parecer, no hay lugar para el honor» (págs. 172 y sigs.).

desarrollo de su personalidad. Por eso he dicho alguna vez, seguro de no incurrir en paradoja, que es en las sociedades individualistas donde florecen y se desarrollan los valores impersonales y colectivos.

En nuestra época de masas y de predominio de la organización y de los «sistemas secundarios» en la terminología de Freyer (108), se está ante el riesgo, tanto más grave cuanto más inadvertido, de una alienación del hombre, debida a la irremediable masificación y socialización espiritual de la vida humana a las que conduce la dialéctica viva de las estructuras vigentes (109). Bien es verdad que esa misma dialéctica engendra y favorece la creación de grupos íntimos que son otros tantos reductos y ocasiones para que la personalidad se desarrolle y mantenga y afirme sus valores específicos (110).

b) Pues bien, cada uno de estos tipos de sociedad hace jugar de modo distinto la relación amor-amistad-justicia. En las épocas comunitarias, la amistad domina sobre la justicia, en el sentido de que el Derecho está menos delimitado dentro de las *mores* que expresan las relaciones interpersonales. Lo social domina absolutamente, pero es objeto de una «asunción personalista», al mismo tiempo que se produce la máxima socialización de la amistad, la cual se constituye así como el aglutinante máximo del grupo. Como contrapartida, la enemistad es la forma más frecuente de las relaciones intergrupales; la justicia es principalmente justicia del caso concreto y, en las formas más depuradas, justicia ideal y quijotesca.

En las sociedades individualistas, por el contrario, la amistad queda relegada al mínimo y, en el mejor de los casos, impera una filantropía que es más una idea abstracta que un sentimiento actuante en concreto (111);

(108) *Theorie den gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, Deutsche Verlags Anstalt, 1956, págs. 79 y sigs.

(109) FREYER: *Ob. cit.*, págs. 220 y sigs.; *Vida de segunda mano*, «Revista de Estudios Políticos», Madrid, 1960, II. 113-114, págs. 80 y sigs. Sobre el problema de la alienación, sobre el que existe una inabarcable bibliografía, vid., para sus distintos sentidos y planteamientos, L. Legaz, *Alteración y alienación*, en «Humanismo, Estado y Derecho», Barcelona, Bosch, págs. 359 y sigs. Interesante, Marcuse, *Eros and Civilisation*, págs. 45 y sigs., 97 y sigs.

(110) Este hecho, subrayado por la sociología contemporánea, es lo que puede oponerse a una visión excesivamente pesimista de la sociedad de masas y la irremediable «masificación» del individuo. Theodor Geiger (*Die Legende der Massengesellschaft*, citada) ha sido quizá uno de los primeros en denunciar la «leyenda» de una total publicación y disolución de la intimidad. Sin embargo, el estructuralismo actual parece suministrar nuevos argumentos en favor de esta disolución de la personalidad, hablando incluso de una «muerte del hombre» bajo el peso de las estructuras.

(111) Naturalmente, esta filantropía no ha impedido la existencia de auténticos filántropos, y en las sociedades individualistas han florecido también santos y per-

domina en cambio la justicia, esto es, la medida impersonal, y no tanto en su contenido material (no se trata de que el orden de esas sociedades sea necesariamente ensalzado como justo) cuanto en su forma, que es la forma del Derecho, o sea, el Estado de Derecho. Y con frecuencia, y por razón de influencias religiosas (principalmente calvinistas) (112) más o menos próximas, una educación muy racionalizada favorece el sentido de la cooperación y la ayuda mutua, que es el sucedáneo de la caridad cristiana.

En las modernas y desarrolladas sociedades de masas queda poco espacio para que florezcan los sentimientos de amistad, los cuales se extienden, banalizados, en lo superficial, pero en lo profundo desaparecen; y la efectiva justicia material del orden de esas sociedades parece hacer innecesarias las obras de filantropía y las de la caridad. Sin embargo, hemos dicho que en estas sociedades se favorece la formación de grupos íntimos que al igual que son, como antes indicaba, reductos de la personalidad, lo son también de nuevas posibilidades de desarrollo de los sentimientos de amor y amistad, y se produce una transformación de grupos, como la familia (113) que, al intimizarse, pueden también de hecho basarse en el amor más que las antiguas formas dominadas por su estructura socializada, a base de organización, autoritarismo y distancia entre sus miembros. Y, por otra parte, esa mayor justicia material lograda en el ordenamiento jurídico de esas sociedades puede considerarse fruto de la amistad

sonalidades transidas del valor de lo santo, que han realizado, e institucionalizado, muchas obras de caridad y amor al prójimo.

(112) Sobre el sentido del amor al prójimo y el trabajo «social» en el calvinismo y el puritanismo, vid. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición española de L. Legaz, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955, págs. 124 y sigs. Cfr. G. Bruni Rocca, *La ración puritana*, Milán, Giuffrè, 1952, págs. 127 y sigs.

(113) Vid., por ejemplo, R. König, *Materiaien zur Soziologie der Familie*, Berna, 1946. Por lo demás, la reducción del matrimonio a un grupo íntimo de amor es la característica de la concepción individualista y liberal del mismo. «Mit dem Aufstieg des Liberalismus—escribe Radbruch (*Rechtsphilosophie*, 3.^a ed., Leipzig, Quelle & Meyer, 1932, pág. 150)—, setzt das Ideal der Liebesehe ein und sucht in dem naturrechtlichen Lieblingsgedanken des Vertrages ihre rechtliche Form». Sin embargo, la forma jurídica y el amor parecen aquí estar en contradicción; el erotismo puede ser éxtasis o alegría consciente y desapasionada, mística o juego; lo que no quiere ser es «deber matrimonial», porque quiere ser «amor libre». Ahora bien, todo amor se proclama «eterno» y en su pretensión de eternidad quiere atar y ser atado. «Der Eros steht also zur Rechtsehe in einem seltsam zweideutigen Verhältnis: indem er zugleich ihr Widerstand entgegensetzt und in ihr erst seine letzte Erfüllung sucht. Das Eherecht und alle seine Bindungen können sich deshalb auf den erotischen Bewusstseins— und Willensgehalt selbst stützen» (pág. 151).

o, en frase de Küchenhoff, un «Derecho del amor» (114), que hace posible que, al menos, impere la concordia entre los hombres, que si no es exactamente lo mismo que la amistad, es uno de sus efectos y aspectos más destacados.

Concordia que, cada vez más, trasciende, al menos como aspiración, del plano nacional para extenderse al orden universal, para que todo el orden jurídico de la Humanidad tenga su base en el «amor y misericordia» que, como decía Suárez, se extiende a todos los hombres, que constituyen una unidad «non solum specificam, sed etiam politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cuiuscumque nationis» (115).

9. Esto lleva a plantearnos el problema que estas palabras de Suárez nos suscita: el amor como objeto de precepto.

a) Acabamos de mencionar el nombre del profesor Küchenhoff. En la filosofía moderna del Derecho, éste ha sido el primero en plantearse de modo sistemático la cuestión de si la ley del amor al prójimo constituye una exigencia en el ámbito ético-religioso o puede ser dotada de fuerza jurídica actualmente vinculante. Hay, dice, dos posibilidades: una, atribuir eficacia jurídica actual al precepto, el cual sería aplicable a la decisión de los casos jurídicos concretos; otra, que el precepto del amor configure el orden jurídico y legal, que sea fundamento del mismo, pero no un precepto directa e inmediatamente aplicable. Küchenhoff acepta esta segunda posibilidad, la cual da lugar a la formación de un *Liebesrecht*, a un Derecho de amor o del amor, pero cree imposible la primera. «En efecto, el amor es por esencia libre. No coacciona y no puede tampoco ser objeto de coacción; no ordena y no puede ser cumplido por medio de un mandato. Por lo tanto, no puede constituir objeto del Derecho, queda fuera y por encima de él. Sin embargo, el cristianismo ha hecho de él el núcleo central del ser humano y de la conducta humana dirigida a los otros. Es como un foco que ilumina toda acción y toda actividad y, por tanto, sirve también para determinar la conducta que el hombre debe seguir para con el hombre. En este sentido es posible, y debe aspirarse a él, un Derecho configurado por el amor al prójimo, que merece el nombre de Derecho del amor» (116).

¿Qué relación guarda éste con la religión y la ética y con el hecho mis-

(114) *Naturrecht und Liebesrecht*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962.

(115) *De legibus*, II, XIX, 5.

(116) KÜCHENHOFF: *Ob. cit.*, págs. 73 y sigs.

mo del amor? Para Küchenhoff, el Derecho del amor proviene del precepto cristiano del amor. El origen religioso radica en la *agape*, o sea, en el amor a los otros en cuanto hombres, en el reconocimiento de su cualidad de hombres, fundado en la aspiración de todo hombre de encontrar un sentido a su existencia y a la de los demás dentro de la totalidad del mundo. Este sentido está contenido en el amor; el amor es el sentido del mundo, de la vida, de Dios. Pero la exigencia del amor como *agape* no se conforma con ser mero precepto, un deber ser situado sobre el ser, sino que aspira a convertirse en elemento existencial del ser humano. En la renovada vivencia de la Eucaristía se renueva el cultivo de este amor a Dios y al prójimo. La unión con Dios y el prójimo, con los otros miembros del *Corpus Christi mysticum* reunidos en la misma Mesa, mantiene alerta la conciencia de una estrecha vinculación fundada en la común experiencia de Dios, y la extiende a todos los demás, a todo portador de la imagen de Dios; y, en definitiva, la extiende no sólo a todos los participantes actuales o posibles de la ceremonia religiosa, sino a todos los actantes en cualquier ámbito de la vida: y en los más externos y superficiales de ésta es donde se encuentra el Derecho. «Mientras la religión es un proceso interior que impregna el ser total (razón, entendimiento, sentimiento, cuerpo, espíritu, alma), que penetra en el individuo de un modo no siempre visible al exterior; mientras la ética significa un examen de conciencia y una decisión de conciencia que se toma en el interior de la personalidad y que puede actuar también hacia afuera en la conducta para con los demás, el Derecho es originariamente un proceso interhumano en el que pueden ser importantes las motivaciones y otros hechos internos, pero sólo para valorar la conducta interhumana y conocer la importancia de una acción externa para la convivencia» (117). Parece, pues, que hubiera que separar al máximo el Derecho de la ética, de la religión y del amor al prójimo, si se considera además que un hecho tan subjetivo como la vivencia de la Eucaristía no parece suficientemente válido para fundar un orden jurídico objetivo y se piensa, además, en la escasa eficacia que muchas veces parece tener el Sacramento para mejorar las relaciones entre los hombres, incluso entre los que han participado en él en el mismo acto. Sin embargo, hay algo que responde a una situación general: la aspiración al amor y la necesidad de él, porque eso pertenece a la misma esencia del hombre. La Eucaristía ha despertado esa aspiración y, como tal, no puede desaparecer. Que no se realice, es otra cosa. Pero el hueco entre la aspiración y la realidad es lo que puede llenar el Derecho. Lo que el hombre

(117) *Ob. cit.*, pág. 79.

debe hacer por el hombre no puede decidirlo el poder, sino el amor, algo común a todos los hombres, que representa su más honda e íntima aspiración. Y no es que siempre el Derecho sea una realización del amor, porque está condicionado por los intereses del poder, pero es el intento siempre renovado de realizarlo, para que el Derecho sea una institución del amor. El Derecho del amor no es idéntico con el amor, pero procede del amor y hace posible que éste se instaure y florezca. Pues el precepto de *tratar al prójimo con amor* y el de *buscar el máximo acercamiento posible al prójimo* se traducen, a su vez, aplicados a la vida jurídica, en una serie de instituciones y reglas que configuran el Derecho como un Derecho del amor. Y aun cuando su origen más inmediato está, como se ha dicho, en la concepción cristiana, puede—sin perjuicio y con independencia de la pretensión de totalidad del cristianismo—recabar validez universal y encontrar una fundamentación en otras concepciones religiosas como, de hecho, la puede tener en el brahmanismo y, al margen de cualquier fundamentación religiosa, en toda filosofía que, por ejemplo la de Kant, se funde en el respeto al valor de la persona como fin en sí (118).

b) Pero, a mi juicio, el «Derecho del amor» en el sentido de Küchenhoff es innecesario, salvo que con él quiera expresarse no tanto una categoría cuanto un ideal. Para Küchenhoff, el Derecho del amor es «Derecho natural bautizado» si se parte, como él hace, de la concepción cristiana del precepto del amor; pero, al igual que en el hombre, el bautismo supera la mera naturaleza y la abre a la gracia, y así, el Derecho del amor sería más que Derecho natural: sería superación del yusnaturalismo bajo la inspiración del amor. Tengo la impresión, sin embargo, que todo el amplísimo contenido jurídico que expone Küchenhoff como configurado por el amor puede ser considerado como puro yusnaturalismo, a condición de no restringir voluntariamente la noción del Derecho natural a límites demasiado naturalistas. Si, como en otras ocasiones he afirmado (119), el dato auténtico del Derecho natural no es el hombre y su naturaleza, sino la persona—la cual es una construcción cultural—, tendremos que Derecho natural y Derecho del amor son coincidentes, porque representan el despliegue, en cada situación histórica, de las exigencias correspondientes a la libertad y dignidad de las personas. El Derecho natural no es sólo el

(118) *Ob. cit.*, págs. 84 y sigs.

(119) *La realidad del Derecho*, «Estudios Jurídicos Varios», Madrid, 1964, páginas 176 y sigs. (vol. I, sección tercera, de los estudios publicados con motivo del Centenario de la Ley del Notariado); *Il diritto naturale: sapere scientifico o pensiero magico?*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1966, II, especialmente páginas 392 y sigs.

Derecho adecuado a la «naturaleza» del hombre, sino el que exige su condición de «persona»; por tanto, su principio es el mismo que el del amor, a saber, el respeto y la estimación de la persona, de la persona que *todo y cualquier* hombre es.

10. Sin llegar a la construcción de un Derecho del amor, otros autores han estimado positivamente la acción del amor sobre el Derecho. Así, el yusnaturalista Erik Wolff (120), al construir la figura de un «Derecho del prójimo», y el conocido teólogo luterano y filósofo del Derecho Emil Brunner (121), para quien el amor al prójimo es también la fuente más pura de todo sentimiento jurídico. Un orden jurídico positivo basado en el verdadero amor al prójimo, difícilmente, dice, soportará lo del «*summum ius summa iniuria*», el «*fiat iustitia et pereat mundus*», pues sólo el amor comprensivo es capaz de valorar justamente las posibilidades de cada caso.

a) También para Adolf Leinweber (122) el amor es el gran impulsor del Derecho y, como expresión de la suprema norma y del supremo valor

(120) E. WOLFF: *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*, «Philosophische Abhandlungen», XV, Frankfurt, 1958, págs. 18-24 y sigs.

(121) Brunner contrapone así justicia y amor: «Die Gerechtigkeit schenkt nichts, sie gibt gerade das —nicht mehr und nicht weniger als das—, was dem anderen gehört. Sie ist darin streng sachlich, nüchtern, rational begründet; es ist nichts Ueberschwengliches, nichts Unbegreifliches an ihr. Die Gerechtigkeit ist im Gegenteil das allen Begreifliche. Die Liebe aber ist nicht begreiflich, nicht vernünftig, sie ist übervernünftig, sie tut das, was einem Aristoteles als verrückt vorkommen müsste. Sie liebt ja den Unwürdigen. Diese Liebe ist in der Tat nur dem verständlich, dem die *Torheit des Kreuzes* keine Torheit ist, sondern der in ihr *die göttliche Weisheit* erkennt. Diese Liebe ist gebunden an den Glauben» (*Gerechtigkeit*, página 150). Subraya el carácter impersonal de la justicia, la cual pertenece al mundo de los órdenes, no al mundo de las personas, y como la persona es más alta que todos los órdenes, el amor es más alto que la justicia. El amor ama al hombre concreto, no al «ser humano» o a la humanidad en su persona, los cuales sólo pueden ser «estimados» o «respetados» (lo que es asunto de la justicia). Ahora bien, el hombre vive en el mundo de los órdenes sociales, y allí el cristiano no deja de ser cristiano, pero transforma su amor en justicia: «In der Ordnungswelt kann er eben gerade sein wahres Christsein, sein Lieben nichts anders auswirken, als in dem er gerecht ist. Er bleibt trotzdem ein Liebender, aber seine Liebe treibt ihm, solange er in der Ordnungswelt zu tun hat, gerecht zu sein. Er muss innerhalb der Ordnungswelt seine Liebe gleichsam umwechseln in die Valuta der Gerechtigkeit» (*ob. cit.*, página 151; cfr. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischen theologischen Ethik*, 1932).

(122) A. LEINWEBER: *Gibt es ein Naturrecht?*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1965, págs. 176 y sigs., 187 y sigs.

ético, es lo que se puede contraponer, para superarlo, al Derecho. La alternativa, dice, no es Derecho natural o positivo, sino moralidad o Derecho. Lo que habla en nosotros cuando apelamos al Derecho natural no es un orden jurídico superior al Derecho positivo, sino la moralidad, el amor al hombre que exige la reforma del Derecho existente. La mejora de la situación jurídica de los indios americanos, en la América descubierta por España, no es un mérito del Derecho natural de la Escolástica tardía, sino la feliz consecuencia de uno de los raros casos en los que la moralidad verdaderamente cristiana encontró eco en las autoridades terrenas. En Las Casas, Vitoria y sus discípulos vivía, según Leinweber, aquella moralidad que James Brown Scott llama con admiración la *humanitas* del moderno liberalismo. Sin embargo, lo que propugnaban aquellos nobles espíritus era algo obvio desde el punto de vista del mensaje de Jesús, pero lo importante es que para ellos no había perdido nada de su significación. La Escolástica española tardía es para aquel autor un ejemplo práctico de lo que puede hacer el *ethos* viviente en el corazón de algunos hombres, el fruto de la conciencia cristiana de unos pocos, capaz de convertir en hecho, en una situación histórica posible, las exigencias de un cálido amor al prójimo (123).

Si frente a Küchenhoff creemos innecesaria la categoría «Derecho del amor», contra Leinweber pensamos que es mantenible la expresión Derecho natural. Este, en efecto, implica el reconocimiento del valor de la persona humana, como tal persona, con independencia de la base estimativa que cada persona nos ofrece por razón de su comportamiento ético o de su situación social, de su *modo de ser persona*, de la personalidad que ha hecho consigo misma, y ese reconocimiento supone el descubrir las exigencias concretas que su ser-persona implica en cada situación histórica y su formulación en un sistema de normatividad que es válido y, por ende, exigible incluso si no ha alcanzado un reconocimiento formal en la legislación dictada por el Estado.

En suma, se puede amar al prójimo, sin preocuparse de ser yusnaturalista, y cabe que ese amor sea jurídicamente eficaz en ciertas situaciones: no por eso la obra jurídica realizada dejará de ser, objetivamente considerada, «determinación» (en el sentido de la *determinatio proxima* como modo de derivación de un precepto positivo del Derecho natural, de que habla Santo Tomás) de un contenido de Derecho natural. A la inversa, el yusnaturalismo puede tener también su eficacia—de hecho, la ha te-

(123) A. LEINWEBER: *Ob. cit.*, págs. 177-78. Cfr. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde* (hay ed. española), Théveris, 1947.

nido históricamente—con independencia de cualquier acto de amor, y aun cuando su realización jurídica pueda ir acompañada de muchos actos de odio: no por eso habrá dejado de realizar la obra del amor, pues, como antes dije, su principio es el mismo, el respeto y la estimación de la persona como lo auténticamente amable.

b) Mas, por lo mismo, importa mucho que, cuando menos, tenga vigencia en las sociedades el «principio del amor», porque si lo que impera es el odio como principio, tampoco se realizarán los postulados yusnaturalistas en la medida en que coinciden con las exigencias del amor proyectado sobre las realidades humano-sociales. Que esté vigente el principio del amor significa la existencia de una predisposición general para la amistad, o sea, para reconocer en todo hombre los valores que lo hacen amable como persona en general—no como *tal* persona—, y obrar, desde la propia situación y en cada circunstancia, de acuerdo con esa exigencia normativa: y así, las estructuras sociales y socializadas de la vida en común estarán transidas de amistad; serán, auténticamente, la socialización de la amistad.

Y para que lo sean, la mejor garantía es la pervivencia de su fuente más pura, que es la caridad. Esta es un hecho de la vida personal, que está más allá del plano social, más allá, por tanto, de todo Derecho, incluso de todo Derecho natural. Pero «más allá» no quiere decir incomunicación con el plano de la vida social, ni cerrazón en sí misma, pues el carácter esencialmente difusivo del amor de caridad impide este hermetismo e impone, por el contrario, el descender como vehículo de intercomunicación a todo cuanto hacen los hombres en sus mutuas relaciones: también, por tanto, a lo que hacen y tienen que hacer los hombres que son —y en cuanto que lo son— «autoridad», «gobernante», «legislador», etcétera, con respecto a los hombres que son sus «súbditos».

Amor, pues, y Derecho, en fecunda síntesis, como dijo Pío XII (124), y no la alternativa o contraste: amor o Derecho. En uno y otro, en efecto, decía el Pontífice, hay una irradiación por igual del mismo Espíritu de Dios; en ambos hallamos el signo de la dignidad del espíritu humano; los dos se integran recíprocamente, cooperan, se animan, se sostienen, se dan la mano en el camino de la concordia y de la participación; mientras que el Derecho abre la vía del amor, el amor mitiga el Derecho y lo sublima.

Como dice bellamente Del Vecchio (125), «nada vale el conocimiento

(124) En el Mensaje navideño de 1942.

(125) *Aspectos y problemas del Derecho*, Madrid, Epesa, 1967, págs. 284-85.

sin amor. No basta conocer lo verdadero, sino que hace falta quererlo. Además de la ciencia, además de la filosofía, se necesita la caridad. Las construcciones científicas son estériles y a veces incluso perjudiciales si no las sostiene la conciencia de los valores supremos, a cuyo servicio deben estar la vida y la obra de los hombres de ciencia. La actividad del jurista se vuelve vana logomaquia o juego fútil de conceptos si, preocupándose únicamente por un extrínseco, aunque hábil tecnicismo, pierde de vista el fin esencial que le ha sido asignado: la realización del bien en la forma del Derecho... Las más eruditas construcciones jurídicas deben ser rectificadas en todo o en parte, cuando no corresponden a tal fin, en el que el Derecho se encuentra realmente con la moral y en ella se sublima. Todo esto vale lo mismo para el Derecho interno que para el Derecho internacional, para el Derecho civil que para el Derecho penal».

c) Estas últimas palabras evocan una amplísima temática: *la humanización del Derecho por el amor*. Quede simplemente apuntada, como uno de los desarrollos y derivaciones que hubiera sido posible dar a este tema de las relaciones entre amor, amistad y justicia. Pero, decididamente, hemos de renunciar a marchar por esa ruta, que nos impondría —si no se quería quedar en generalidades obvias y consabidas— una serie de concretas investigaciones ajenas a la finalidad más modesta de este estudio. Señalemos, tan sólo, el posible riesgo de una tendencia humanizadora de lo jurídico llevada al máximo: la disolución del Derecho como tal Derecho. Señalar este riesgo implica, por supuesto, emitir un previo juicio positivo de valor sobre el Derecho. *Das Recht muss Recht bleiben* (126). El Derecho implica siempre una cierta deshumanización. Esto no quiere decir en absoluto que su contenido tenga que ser «inhumano», o sea, «cruel», y que no pueda humanizarse, que, en definitiva, sería hacerse más radicalmente justo. Quiere decir únicamente que el Derecho permanece en el ámbito de la vida social y que la vida social es la dimensión deshumanizada e impersonal de la vida humana (127). Ahora bien,

(126) Vid. Stammler, *Rechtsphilosophie*, Berlín - Leipzig, Walter de Gruyter, 3.ª ed., 1928, pág. 89.

(127) Sin embargo, el amor puede abrirse paso en la *estructura* misma del Derecho (no hablamos de su *contenido*, que puede estar inspirado por el amor, pero esto es otro problema) de dos maneras: una, por medio de ciertos conceptos-válvulas, que no tienen carácter y contenido estrictamente jurídico, pero que implican, y porque lo implican, una apertura por la que penetra el amor; así, los conceptos de «buena fe» o de «buen padre de familia». La otra forma sería el ejercicio del derecho de gracia como facultad jurídicamente regulada, pero en la que, como señala Radbruch, «ragen rechtsfremde Wertgebiete mitten in die Rechtswelt hinein, religiöse Barmherzigkeitswerte, ethische Duldsamkeitswerte» y es, por eso, un símbolo «dass

ahí está la garantía de que la justicia— aunque sea la justicia abstracta e impersonal que criticaba Unamuno (128)— encuentra su realización. El amor debe hacer que el orden social sea cada vez más justo en su contenido, y el amor debe humanizar y mitigar, en su caso, los rigores de un orden jurídico que no responde al ideal del amor. Pero sustituir, por principio, la forma del Derecho por la del amor es utópico y, en la práctica, conduciría a la arbitrariedad y, en definitiva, a la injusticia. Sólo en el sector del Derecho penal parece justificarse *ratione materiae*, una creciente humanización, no ya del contenido del mismo, lo cual es obvio, sino de su forma, hasta compensar el riesgo de una decadencia o reducción al mínimo— mientras se quiera seguir hablando de «Derecho penal»— de las categorías que, al menos hasta ahora, se han considerado inseparables de la noción de lo jurídico.

11. Volvemos, pues, a la cuestión que antes habíamos suscitado: el amor como objeto de precepto y, precisamente, de precepto jurídico. En la historia del pensamiento hay una doctrina que ha tomado radicalmente en serio la existencia de un precepto del amor, que fue declarado nada menos que por el mismo Cristo, al decir: «Un nuevo precepto os doy: que os améis los unos a los otros», con lo cual el Decálogo quedó también en realidad reducido a dos preceptos: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo por amor a Dios. La doctrina de

es in der Welt Werte gibt, die aus tieferen Quellen gespeist werden und zu höheren Höhen aufgipfeln, als das Recht» (*Rechtsphilosophie*, pág. 174).

(128) *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. cit., pág. 185. Para la posición unamuniana sobre el Derecho y la justicia, vid. L. Legaz, *Unamuno y el Derecho*, «Revista de Estudios Políticos», núm. 141-142, 1965; J. J. Gil Cremades, *Derecho y cristianismo en Unamuno*, «Estudios Filosóficos», vol. XVI, 1967, págs. 481 y sigs. El modo unamuniano de plantear el problema del Derecho es también característico de la filosofía existencial y es frecuente en muchos escritores modernos, como A. Camus, quien, en *La caída (La Chute)*, presenta el tipo de un abogado que al darse cuenta de que no ha hecho nada por salvar a una suicida que se arroja desde un puente, se siente culpable y propaga la justicia acusándose; o como Paul Claudel, que hace decir al héroe de *L'Otage*: «Je regarde autour de moi et il n'y a plus de société entre les hommes. Mais seulement la loi, comme ils disent. Où est le droit, il n'y a plus d'affection»; o, en fin, como Louis Casamayor, para quien «no hay que castigar, sino comprender», y que, en *Le bras séculier* (1961), escribe que «el brazo secular es el de un robot» y espera llegue el día en que «le juge descendra de l'autel où il officia depuis des millénaires, et ouvrant les grilles qui l'enfermaient dans le clan sacerdotal et le protegeaient de la foule, s'avancera vers elle et tendant les mains, craintif et assuré à la fois, suppliant et bienfaisant, homme en un mot» (A. Lamouche, *D'une morale de l'amour à une sociologie de la raison*, pág. 246).

San Agustín tomó en serio este precepto, hasta hacer de él un precepto jurídico; y como la doctrina tuvo un inmenso influjo espiritual, encontró acogida en el Derecho canónico y fue el punto de arranque de la poderosa realidad histórico-jurídico-política cuya expresión ideológica fue el llamado agustinismo político (129).

Según hemos indicado antes, para el teólogo luterano Nygren, San Agustín llevó o intentó llevar a cabo una hazaña imposible: superar en el concepto pretendidamente armónico, pero realmente híbrido de la *caritas*, dos formas de amor que él consideraba incompatibles: el *eros* y la *agape*. Esta contraposición tan rígida exagera indebidamente el egoísmo griego y la gratitud cristiana. Pero, prescindiendo de esta cuestión, nos queda que, para San Agustín, la definición de Dios como amor, o caridad (*agape*) en San Juan, significa que Dios se ama a sí mismo y a las criaturas por amor a El. Dios es creador por ser bueno, pero crea sin necesidad, sin precisarlo para su utilidad. Dios ama su obra futura por abundancia de su beneficencia; crea en la plenitud de su bondad, pero no para completar el goce de su beatitud. Nuestro amor recibe este don y cumple su fin ascendiendo hacia Dios. Y como Este es el único fin de todo amor, la misma palabra puede designar el amor de Dios hacia sí, su amor hacia nosotros y nuestro amor hacia Dios y el prójimo. Todo hombre quiere ser feliz y lo es viendo y tocando a Dios, fuente de nuestra felicidad, fin de nuestros deseos. El mandamiento de amar a Dios y al prójimo por Dios, nos enseña también a amarnos a nosotros mismos. El orden del amor es gozar de Dios y usar de las criaturas para El (130).

La *caritas* es, pues, ante todo, el amor debido a Dios y, desde ahí, amor al prójimo: este amor debe manifestarse como voluntad de perfección y promoción en el sentido de llevar al hombre a una auténtica *imitatio Christi*, que nos ha dejado el mejor ejemplo de caridad (131). Frente a la *caritas* está el egoísmo, el amor de sí. «Las dos clases de amor han creado dos reinos: el amor de sí, llevado a la indiferencia para con Dios, el reino enderezado a los bienes terrenos; el amor a Dios, llevado hasta la indiferencia para con el yo, el reino orientado hacia el Cielo» (132).

(129) Vid. H. Arquillière, *L'augustinisme politique*, París, 1934; también, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. I, París, P. U. F., 1948, págs. 32 y sigs., 49 y sigs., 72 y sigs., 85 y sigs.

(130) Cfr. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*.

(131) Para lo que sigue, véase L. Buysson, *Potestas und Caritas*, Colonia-Graz, Böhlau Verlag, 1958, págs. 28 y sigs.

(132) «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Deni-

Son, respectivamente, la *Civitas Terrena* y la *Civitas Dei*; en ésta, el pueblo está unido por el amor a Dios y al prójimo. El amor es el bien aspirado por todos, y en esta finalidad el pueblo de Dios constituye una comunidad. En cambio, esta finalidad no impera en la *Civitas Terrena*: por tanto, Cristo no reina en ella como en la *Civitas Dei*. El pueblo de la *Civitas Terrena* dirige su afán a la adquisición de bienes materiales; está, pues, bajo el imperio de la carne y del diablo, mientras que la *Civitas Dei* está regida por Cristo y la gracia.

Ahora bien, estos dos reinos—que simbolizan Babilonia y Jerusalén—no están separados espacial o geográficamente. Los miembros de la *Civitas Dei* viven, con los de la *Civitas Terrena*, en la comunidad del género humano, cuyo Padre es Dios. San Agustín no identifica la *Civitas Dei* con la Iglesia y la *Civitas Terrena* con el Estado; incluso en la Iglesia están mezclados y confundidos los elegidos y los réprobos. Ahora bien, la cabeza y el señor de la Iglesia es Cristo, y sus miembros están sometidos a su mandato; pero de ella forman parte tanto los que cumplen este precepto—y por eso forman su «reino»—como los que lo oyen, pero no lo cumplen. En la Iglesia hay también escándalos, querellas que rompen la paz y proceden de la violación de la ley del amor a Dios y al prójimo. Por eso, la Iglesia, mediante la imitación de Cristo y la administración de los Sacramentos, trata de llevar al camino recto a los pecadores, para hacerles partícipes del reino celestial. Está, pues, en perpetua lucha con el mal. Es un *regnum militiae*, en el que los defensores de Cristo luchan con los malos y son amenazados por ellos. Y sólo al final de los tiempos, Cristo y los Santos formarán la comunidad coincidente con la *Civitas Dei*; mientras que los que despreciaron el precepto de Cristo serán entregados para siempre al reino del diablo.

¿De qué índole es este precepto y, sobre todo, qué influencia ha tenido sobre el Derecho? Dios ha impreso en el corazón del hombre su ley, que obliga a amarle como a su Señor, y al prójimo como a sí mismo. Pero como los hombres no saben leer en su corazón, les mostró también, en el Decálogo, cuáles son los pecados que deben omitir, y entre éstos, el «mal deseo». Sin embargo, la ley de Dios se dirige, ante todo, al hombre interior, mostrándole cómo puede ser justo. La ley no se cumple guar-

que illa in se ipsa, haec in domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum: haec dicit Deo suo, *Gloria mea, et exaltans caput meum* (Psal., II, 4). Illi in principibus ejus, vel in eis quam subjugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. .» (De Civitate Dei, lib. XIV, 28).

dando su letra, sino en el amor a Dios y al prójimo; el amor, *caritas*, no suprime la antigua ley, sino la cumple en su plenitud; donde impera el amor, reina Dios y no hay sitio para el pecado. El amor libera al cristiano del temor y el castigo de la Antigua Ley; el justo, que vive del amor, está libre de esa coacción, no así el pecador (133).

Cristo ha mostrado cuándo pecan los hombres; pero, como médico, ha mostrado también, anunciando la ley del amor, cómo el hombre puede quedar libre del pecado. Para San Agustín, la idea de Cristo como «médico» (134) va inseparablemente unida a la de Cristo como ejemplo de caridad, *exemplum caritatis*. Con su ejemplo, Cristo ha enseñado a cumplir la ley del amor. San Agustín toma este ejemplo de doble manera. Unas veces, el hecho ejemplar tiene carácter puramente mostratorio de la personalidad que lo realiza, en cuyo amor y fe tiene aquél su raíz. El ejemplo, entonces, es la persona. Así, la lucha de David contra Goliath representa el triunfo de la fe sobre el descreimiento, de la humildad sobre el orgullo, y anticipa el triunfo de Cristo sobre el demonio. Otras veces muestra, sobre todo, el valor del hecho, para ponerlo como ejemplo de cómo se cumple con la ley del amor, en la medida en que tales actos fueron realizados por sus autores, movidos por esa suprema ley. Resultan de aquí algunas consecuencias relevantes, como es, en el primer caso, el carácter jerárquico que se deriva en la Iglesia del valor ejemplar de ciertas personas; el grado más alto corresponde a Cristo, en quien el amor alcanza su plenitud y perfección; y en la Iglesia terrena, los superiores, a los que nadie preside, siguen directamente a Cristo; pero ellos, a su vez, son ejemplos para los que les siguen, que miran para ellos y los imitan en su esperanza. El efecto del ejemplo se refleja en la *fama* ante la multitud que lo oye y lo ve. El obrar de la persona tomada como *exemplum caritatis* forma el amor de los seguidores, que han de hacer honor a ella, para no dar lugar a que los malos encuentren una falsa disculpa o a que los buenos se escandalicen.

El escándalo, en efecto, constituye en el pensamiento agustiniano el criterio de la obligatoriedad del precepto del amor, actuando como límite incluso de lo que la ley permite (135). El orden de la Iglesia sirve, pues,

(133) «Dilige, et quod vis fac», dice San Agustín (*In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8). Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3.^a ed., París, Vrin, 1949, pág. 182.

(134) Vid., por ejemplo, *In Joannis Evangelium*, XLI, 13; LXVI, 2 (ed. B. A. C., tomo XIV, págs. 93-361); *De natura et gratia*, XXVII, 30 (ed. B. A. C., t. VI, página 861).

(135) Buysson, *ob. cit.*, págs. 35-36, 125 y sigs.

al amor; ayuda y muestra al hombre cómo evitar la concupiscencia. El hombre, de por sí, no puede cumplir la ley del amor; necesita de la gracia y de los sacramentos; y el pecador ha de ir al tribunal de la penitencia. Pero quien no lo haga voluntariamente, debe ser constreñido a expiar su pecado; pues también Cristo flageló a los fariseos. La «disciplina» es una «severa misericordia» y nada hay que corresponda menos al amor que la impunidad. De aquí deriva el que San Agustín recabe la aplicación de la coacción estatal contra los herejes cuando son insuficientes los medios de la disciplina eclesiástica. También las leyes emanadas de los poderes públicos estatales tienen una función ética. Leyes que prohíben y castigan el homicidio y otros crímenes son útiles y salvadoras, pues contribuyen a que se despliegue el amor en la Iglesia de Dios. Son, sin embargo, insuficientes, porque ni prohíben todos los actos de la concupiscencia ni se atienen al amor. Por eso recomienda que las leyes prohiban no sólo lo que se refiere a la comunidad humana, sino también lo contrario al debido amor a Dios. La ley debe proteger a la Iglesia de Dios, para hacer posible la instauración del orden del amor—y uno de los medios será la legislación contra los herejes—. En definitiva, para San Agustín, los preceptos y prohibiciones que se desprenden de la letra y los ejemplos de la Escritura, la administración de sacramentos y la disciplina contra los pecadores no están en contradicción con la *lex caritatis*, sino son requeridos por ésta. La Iglesia elevó así las doctrinas de los Padres y sus interpretaciones de la letra y los ejemplos a la esfera de la obligatoriedad general, forzando a una conducta por los medios de la disciplina eclesiástica; en suma, los preceptos y prohibiciones de la *lex caritatis* quedaron convertidos en Derecho «ad capessendum regnum Dei» (136).

12. La función político-jurídica de esta idea del amor ha tenido un marco de vigencia perfectamente acotado. Encontró consagración jurídica en el decreto de Graciano (137) y fue la médula ideológica del llamado agustinismo político. Decaída a fines de la Edad Media con el surgimiento

(136) Buysson, *ob. cit.*, pág. 42.

(137) Graciano ilustró y explicó el ámbito y las normas éticas de la *potestas* pontificia poniendo en concordancia el ejemplo de Cristo con palabras de la Escritura, pensamientos agustinianos y sabiduría jurídica romana. Establece el orden de la Iglesia y de la conducta de los cristianos en el mundo con arreglo al precepto del amor. De él derivará precisamente la justificación de la persecución de la herejía: «Non enim omnis persecutio culpabilis est, sed rationaliter hereticos persequimur, sicut et Christus corporaliter persecutus est eos, quos de templo expulit». Dice a este propósito L. Buysson: «Gratian hat nicht nur den von Augustin geprägten

de las primeras ideologías laicistas, florece de nuevo en la Contrarreforma católica y se institucionaliza en la Inquisición. No es frecuente, y puede sonar a insólito, ver en ésta una institución de la *caritas*, del amor al hombre desde el amor a Dios; pero es porque se la juzga desde otros supuestos espirituales, desde otra manera de entender el amor al hombre, que, aun partiendo de la misma base—la estimación del valor de la persona como lo amable—, se desarrolla en sentido antitético y conduce, por tanto, a consecuencias contrarias. Ahora bien, no es preciso ser apologista de la Inquisición para reconocer que en su base se halla la *caritas*, la afirmación, como lo primario, del amor debido a Dios y, desde éste, del amor al hombre como persona, para la que se desea la realización de su perfección y el cumplimiento de su destino de salvación (138); es, pues, una forma de manifestarse eso que Unamuno llamaba «moral invasora» y que le llevaba a decir que «amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo» y a reconocer que «me rebelo contra el que viene, tizona en la diestra y en la otra mano un libro, a querer salvarme el alma a pesar mío, pero, al cabo, se cuida de mí y soy para él un hombre; mas para aquel que no viene sino a sacarme los ochavos, engañándome con baratijas y chucherías, para éste no paso de ser un cliente, un parroquiano o vocero» (139).

Como he indicado, esta ideología inicia ya en la Edad Media una disolución, que se acentúa con las tendencias inmanentés del Renacimiento,

Gedanken liebesentsprechender Zuchtmittel und Sakramente, sondern auch seinen die inneren und äusseren Akte umspannenden Sündenbegriff aufgenommen. Das Recht der Kirche Gottes als Ausdruck der Ordnung heilender Liebe und des rechten Verhaltens in der Liebe umfasst bei Gratian —wie bei Augustin— das Verhalten des Christen auf Erden überhaupt» (págs. 44-45). «Wie die potestas und ihre Inhaber zu Liebesordnung der Kirche Gottes gehören, so auch die Verhaltensweisen, welche Gratian für ihre Glieder aus den exempla caritatis schöpfte. Von solcher Ordnung aus misst Gratian das weltliche Recht: es ist dem kirchlichen nachzuordnen und darf ihm nicht entgegenstehen. Soweit es aber den Evangelien, den canones und folglich dem Glauben nicht zuwiderläuft, ist es aller Ehrfurcht für würdig zu erachten und unverbrüchlich zu halten» (págs. 56-57).

(138) «Los juicios de la Inquisición—dice Max Scheler (*El resentimiento en la moral*, págs. 147-48 y sigs.)—eran pronunciados en nombre del amor, no sólo con la intención del amor hacia el conjunto de los fieles que eran emponzoñados por el hereje y privados de su salvación, sino con la intención honrada—aunque fundada en una superstición desde nuestro punto de vista—del amor hacia el hereje mismo, *cuya alma iba encomendada a la gracia divina con singular eficacia justamente por su cremación corpórea*».

(139) *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. cit., págs. 158-59; cfr. *El sentimiento trágico de la vida*, ibid., pág. 659.

favorables al desarrollo de la personalidad y el despertar del espíritu crítico, llegándose a la culminación de este proceso con el humanismo de la Ilustración, del que procede el moderno liberalismo. A lo largo de esta historia, la idea de la *caritas* sufre un proceso de plena secularización. La *filantropía* es el amor al hombre que prescinde del engarce ontológico implicado en el «desde» en que situábamos su raíz, esto es, el amor a Dios. Y como Dios es Persona, el amor desarraigado de la *caritas*, se impersonaliza; la filantropía es abstracta amistad al hombre abstracto, a la «humanidad»; se llega, pues, al límite de la impersonalización: la proclamación de una amistad al género humano, evita muchas molestias y cuidados que irremediablemente nos causaría el prójimo, el próximo menesteroso al que, como tal persona, tendríamos que amar. En este sentido no falta razón a Max Scheler (140) para afirmar que el amor, en el sentido cristiano, se ha referido siempre, primaria y exclusivamente, al yo espiritual ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios, mientras que la filantropía moderna es un concepto polémico, de protesta, en todos sentidos: protesta contra el amor de Dios y, por consiguiente, también contra esa unidad y armonía cristianas entre el amor de Dios, el amor de sí mismo y el amor al prójimo, que expresa el primer mandamiento del Evangelio; no ama lo divino en el hombre, y la humanidad, como ente colectivo, reemplaza al prójimo y al individuo, que es el que representa verdaderamente el fondo personal de lo humano. A juicio de Scheler, la filantropía moderna se basa en el resentimiento, y este hecho justifica en gran parte los duros ataques de Nietzsche contra la idea cristiana del amor al prójimo, que confundió con el sentimiento de filantropía por las muchas vinculaciones que, de hecho, en la sociedad que a Nietzsche le tocó vivir, se establecieron entre una y otra. Bueno es advertir, no obstante, que Scheler fue demasiado lejos en la exposición inicial de su tesis y que con el tiempo introdujo algunas necesarias aclaraciones y atenuaciones (141), cual la de decir que la obra del resentimiento con-

(140) *El resentimiento en la moral*, págs. 138 y sigs.

(141) La rectificación aparece en la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathiegefühle* (1923); cfr. ed. española, Buenos Aires, Losada, 1950, págs. 135 y siguientes. Vid. también H. Hartmann, *Ethik*, quien comparte en lo sustancial el concepto scheleriano del amor al prójimo, pero pone también alguna reserva a su radical contraposición al «altruismo» (págs. 408 y sigs., 412 y sigs.). Actualmente se ha hecho usual un lenguaje que podríamos llamar «filantrópico-cristiano», que a veces adolece de cierta ambigüedad. Vid., por ejemplo, A. Lamouche, *ob. cit.*, página 247: «Les hommes qui ont contribué à promouvoir la justice et le droit étaient mûs par un puissant ressort: l'amour de l'humanité, l'authentique *caritas*». En cambio, cuando Bergson habla de amor a la humanidad, comienza por advertir que sólo

siste en la exaltación estimativa de la filantropía, no en la filantropía misma, su esencia y su raíz, y que no es la filantropía, sino sólo su idea, la que puede ser fingida frente a las formas reales del amor, entre las cuales figura la filantropía como posibilidad ideal dispuesta en la esencia del hombre.

Por eso se patentiza una evolución en la que se encuentran *caritas* y filantropía en una común raíz y expresión cristiana, mostrándose que la dignidad de la persona implica un respeto a la libertad interior del hombre y a la proyección social de esta intimidad, y que esto es precisamente una exigencia de la concepción cristiana del hombre. Sin duda, ha sido Maritain (142) quien mejor y más certeramente ha dado expresión a un humanismo cristiano, integral, con todas sus implicaciones jurídicas y políticas, que ha encontrado consagración en el Concilio Vaticano II. Ahora tiene que aparecer evidente que la *caritas*, el amor al hombre desde el amor a Dios, significa todo lo contrario de querer salvar a nadie el alma a pesar suyo, manejando el libro y la tizona. Los supuestos de una política cristiana han variado completamente de sentido.

el místico es capaz de amar, a través de Dios y por Dios, con un amor divino a toda la humanidad. Y para diferenciar este amor de la filantropía o fraternidad propugnada por los filósofos, advierte que éstos no se habrían planteado con tal seguridad el principio de la igual participación de todos los hombres en una esencia superior—idea nada acorde con la experiencia—si no hubiera habido místicos capaces de abrazar a la humanidad entera en un solo amor indivisible. El amor místico a la humanidad no prolonga un instinto ni deriva de una idea, pero está en la raíz misma de la sensibilidad y de la razón: es de esencia más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, perfeccionar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse sin ayuda del hombre mismo (*Les deux sources de la morale et de la religion*, págs. 247 y siguientes; págs. 298 y sigs. de la edición española, Buenos Aires, 1946). Sobre amor al prójimo y filantropía y sobre el «amor social», vid. A. Messner, *Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Viena-Munich, 1955, págs. 120 y sigs., 286 y sigs.

(142) Vid. especialmente, *Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad*, ed. española, 1935; *Humanisme intégral*, París, Aubier, 1936; *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, 1937; *Scholasticism and Politics*, Nueva York, Mac Millan, 1939; *Les droits de la personne et la loi naturelle*, Nueva York, La Maison Française, 1942; *La personne et le bien commun*, «Revue Thomiste», mayo-agosto 1946; *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, G. Kraft, 1952, etc. La posición maritainiana sobre el humanismo y el personalismo ha dado lugar a una abundantísima y polémica bibliografía; algunas referencias en L. Legaz, *Humanismo y Derecho*, en «Humanismo, Estado y Derecho», cit., págs. 14 y sigs.

III

13. Llegamos ya a la última parte de este discurso, en la que hemos de ver brevemente, por de pronto desde un punto de vista categorial y estructural, cómo juegan los tres grandes valores, amor, amistad y justicia, en ese sector de las relaciones interhumanas, de tan peculiares características, que es la Política.

a) Ante todo, la política pertenece a la vida social. No existe en el plano de la vida personal y auténtica y, desde el punto de vista de ésta, puede parecer que está dominada por la inautenticidad. Procedamos, sin embargo, con cierto cuidado en el uso de este término «autenticidad», con el que fácilmente se comete una *metabasis eis allo genos* consistente en un deslizamiento del plano ontológico al valorativo. Propendemos a descalificar como inauténtico, y con ello queremos decir como falso y, por ende, disvalioso, todo lo que no es la autenticidad de la vida personal. Pero se olvida que la autenticidad de ésta se integra también con lo que el hombre hace en su vida social, de la cual puede decirse que posee igualmente una autenticidad específica. Por otra parte, la autenticidad personal de ciertos hombres se define precisamente por su orientación hacia determinados valores sociales o incluso económicos. En esa orientación es donde cabe una «calificación» valorativa: pero no desde el punto de vista de la autenticidad. En su orden, el *homo juridicus* es tan auténtico como el *homo religiosus* o el *homo oeconomicus* o el *homo politicus*. Queda simplemente establecido que en la descripción de estos «tipos ideales» no debe irse tan lejos que queden convertidos en una pura abstracción, ajena a la complejidad real de la vida humana, como ha ocurrido precisamente en la descripción del *homo oeconomicus*.

La política, decimos, es vida social, pertenece a la vida social del hombre y precisamente a un sector de la misma caracterizado por una específica intensificación de lo impersonal. Intensificación mayor que la del Derecho, en el sentido de que ésta se realiza en gran parte a través de actos que son «indiferentes» desde el punto de vista moral o, por el contrario, sirven para proteger ciertos valores de la moralidad o de los valores de la convivencia y, bajo ese aspecto, la impersonalización que imponen posee una más alta justificación (por ejemplo, un juez justo tendrá en muchas ocasiones que dominar y superar sus sentimientos humanitarios).

Pero la política posee una «dureza» peculiar, consistente en tener que ajustarse a sus propias leyes y exigencias inmanentes, al margen de todo «sentimiento» personal, siempre, claro es, que se quiera permanecer en

el ámbito de la politicidad, la cual posee una justificación íntima, aunque no última en la escala de las valoraciones humanas, pero que es autónoma respecto a las específicas de la moral e incluso las del Derecho, las cuales, por supuesto, pueden legítimamente recaer sobre aquélla, pero como «calificaciones» y no como constitutivo ontológico.

Por esto he desarrollado un concepto de la obligación política (143) como algo distinto de la obligación moral y de la obligación jurídica, cuyo contenido consiste en la obligatoriedad de defender el poder, si bien debo aclarar a continuación, para que se entienda el verdadero sentido de esta tesis, que concibo el poder como una relación, como una unidad relacional que vincula a los imperantes y los imperados y que la obligación de defender el poder tiene su primera manifestación en la obligación de los imperantes de crear continuamente razones de asentimiento al poder, para lo cual es la primera condición el considerar a los imperados, a los súbditos, como seres racionales y libres, como personas con un fin en sí y no como instrumentos u objetos para fines ajenos. Un mando totalmente injusto y tiránico, aun cuando se mantenga externamente por la fuerza, destruye la unidad relacional del poder, porque ciega la fuente viva del asentimiento a su existencia. Sobre esa base, sin embargo, existe un complejo de situaciones de las que dimanar exigencias de acatamiento y obediencia por parte de los imperantes y de los imperados. Este concepto de la obligación política, que en otro lugar expuse con cierta amplitud, es extensible también al ámbito internacional, al menos de un modo análogo, pues aun cuando en él no se da la existencia de un auténtico poder político, no están ausentes núcleos y constelaciones de poder que son como la prefiguración de un poder político y asumen activamente un protagonismo que la organización internacional sólo a través de ellos puede asumir y desarrollar. También aquí he de remitirme a otro escrito mío de cierta amplitud (144), en el que trato, con ejemplos concretos de la política exterior, el concepto de la obligación política internacional.

b) Pero, como contrapartida, si la política parece ser el sector de la vida social en el que la impersonalidad se intensifica al máximo, de otro lado parece que se está más cerca de un plano de personalización y de autenticidad personal. En efecto, precisamente porque entre la vida personal y los actos de la vida social caracterizados como políticos no se

(143) *Notas para una teoría de la obligación política*, en la «Revista de Estudios Políticos», núm. 85, 1956, y en «Humanismo, Estado y Derecho», págs. 293 y sigs.

(144) *La obligación internacional*, en el vol. colectivo «Derecho de gentes y organización internacional», Publicaciones del Seminario Alvaro Pelayo, Santiago de Compostela, 1961, págs. 167 y sigs.

interpone, como en el Derecho, un orden de normas prefijadas que tipifican la conducta y la regulan con criterios de «deber ser», estableciendo las consecuencias desfavorables del comportamiento antijurídico, la política obliga a poner en juego la *decisión personal* en cada caso con una intensidad que el Derecho no requiere y a sabiendas de que arriesga, también en cada caso, la existencia de la unidad política misma que trata de defender y, con ella, su existencia de político y quizá la suya propia personal y física. La política tiene una dimensión de *riesgo existencial* que le es consustancial. He ahí por qué la influencia y el impacto del amor y la amistad o de sus contrarios, el odio y la enemistad, son también especialmente intensos en este sector de la vida que por ser, primariamente, vida social, estaría más bien referida al valor impersonal de la justicia.

c) El conocido concepto de lo político expuesto por Carl Schmitt (145) se basa en la contraposición amigo-enemigo, como contraposición existencial y no dominada por consideraciones religiosas, éticas o de otra índole. El enemigo representa la amenaza de la propia existencia y a esa realidad tiene que atenerse el político que auténticamente lo sea. Se pueden cerrar los ojos a esa realidad: pero habrá que estar a las consecuencias. En todo caso, «la política es el destino» y hasta los más sutiles y asépticos conceptos jurídicos aparecen dominados por la amistad o la enemistad política, la cual determina incluso el uso de un término con preferencia a otro para expresarlos, por razón de la carga valorativa que el mismo puede implicar o llevar consigo.

La doctrina de Schmitt ha sido objeto de las más aceradas críticas e incluso se ha señalado como un sofisma su interpretación del precepto evangélico de amar a los enemigos, en cuanto referido, según él, sólo al enemigo privado, el *inimicus*—*diligite inimicos vestros*, dice el texto latino, en el que *inimicus* traduce el griego ἐχθρός —y no al enemigo público, el *hostis*—traducción del griego πόλεμος —: pues, en efecto, Cristo no dijo *diligite hostes vestros*.

Pero me parece evidente que, en primer término, la distinción del amigo y del enemigo es el dato fundamental de la realidad política, algo, pues, con lo que el político necesariamente tiene que contar, y el no hacerlo puede ser una de tantas formas de faltar a su obligación política. El político no cumple adecuadamente su función, no puede hacerlo, si no conoce a fondo la realidad sobre la que actúa y las fuerzas reales que operan en ella. Y algunas de estas fuerzas están movidas por la enemis-

(145) *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1932.

tad, actúan como enemigos. Esto se da en el orden interno lo mismo que en el orden internacional. Evidentemente, la teoría de Schmitt está pensada fundamentalmente en función de este último ámbito. El «enemigo existencial» es una unidad política distinta. Pero el concepto es aplicable por igual al orden interno. Mal político será quien no tenga esto en cuenta y no proceda en consecuencia.

14. Ahora bien, «proceder en consecuencia» no quiere decir recurrir incondicionalmente a «procedimientos extremos».

a) En el pensamiento de Carl Schmitt, y menos aún en el nuestro, el que la política implique la distinción, el conocimiento de la distinción del amigo y el enemigo y su presencia en cada situación concreta, no lleva a propugnar la enemistad como ideal universal ni al exterminio del enemigo. Ya en el orden interno, esto no tendría sentido en el Estado democrático, porque sus reglas de juego implican la presencia participante del «enemigo» y el necesario respeto al mismo, al que se le conceden las mismas oportunidades de convencer y vencer, asumiendo en su día el poder, que al titular de éste. En los Estados de juego no democrático y línea autoritaria, el impulso a la destrucción del enemigo político está precisamente refrenado por consideraciones éticas: el enemigo político *no debe* ser exterminado, y tanto menos si con ello se piensa no sólo en su anulación política total, sino en su destrucción física. Pues de un lado está el respeto debido a su ser-persona y, de otro, la consideración política de que, en su día, el enemigo actual pueda convertirse en un aliado. La ley del amor entraría, pues, aquí en juego, no como constitutivo ontológico de lo político, sino como límite neutralizador de una acción política. En cambio, en el orden internacional, por falta de una institucionalización jurídico-política adecuada, es donde hasta ahora se ha llegado más veces a la situación-límite de la enemistad existencial que desemboca en la guerra. Lo que pienso es que el concepto de enemistad existencial debe incluir también dimensiones más ideológicas que las que le asigna Schmitt, y que ciertas formas de vida y los valores asumidos por un pueblo integran también su existencia, al menos en una dimensión espiritual, y en ese sentido, guerras como la del Vietnam tendrían no sólo explicación por oscuras razones económicas o una falsa justificación por razones de «moralismo» (salvar, *para los demás*, vg., la forma política de la democracia), sino una auténtica razón de ser «existencial», en la que los argumentos estratégicos tienen el mismo valor y sentido que los de tipo ideológico, porque el pueblo U. S. A. se integra tanto con su territorio geográfico como con sus instituciones políticas y sociales. Pero tampoco en este caso se trata de elevar la guerra a un ideal. El ideal es la paz, pero ésta no

se logra ignorando las enemistades reales con que se cuenta, sino instaurando instituciones supranacionales, con sus propias reglas de juego, merced a las cuales, el enemigo, con el que necesariamente hay que contar, se integre con presencia participante, pero no destructora, en la realidad de una unidad política de alcance ecuménico, lejos aún de haber sido alcanzada, pero cada vez más real como exigencia actuante de la conciencia universal.

b) De un lado, pues, la política ha de contar, como ninguna otra forma de actividad humana puede hacerlo, con la existencia de la enemistad, la cual le dará en gran parte su contenido y orientación concreta. Pero, de otro lado, el fin de la política no es ahondar ni mantener tal enemistad, sino, al contrario, suscitar adhesiones y asentimientos al poder existente, mediante la puesta en marcha de una obra cuyo sentido objetivo tenga fuerza de captación suficiente para eliminar al máximo la hostilidad y las enemistades y para considerar injustificadas las que, a pesar de ello, subsistan o se produzcan. Por lo demás, no hay motivos para sentirse excesivamente optimistas en este punto, y la Historia nos muestra a diario cómo surgen nuevas formas de enemistad política, tanto por parte de quienes se declaran enemigos del poder como por parte del poder, que a menudo fulmina declaraciones de enemistad contra el opositor y aun el simple discrepante.

No hay que olvidar, sin embargo, la presencia de un factor que, a lo largo de la Historia, ha actuado, si no como contrarrestante, al menos como mitigador de la contraposición de amigos y enemigos, y es la «humanización» del concepto de enemigo, no para convertir al *hostis* en *inimicus*, pues el odio al enemigo privado puede ser más fuerte que el profesado al enemigo público, sino en el sentido de un abrirse paso de la condición humana del enemigo, lo cual implica una apertura al amor, desde el momento que se instaura alguna forma, por elemental que sea, de respeto a la persona que es el enemigo. Aun cuando siempre ha habido atisbos de esta verdad y de las exigencias prácticas que implica, puede decirse que su institucionalización jurídica, por así decirlo, nace con el moderno Estado nacional, a cuyo nacimiento acompaña el fenómeno de la casi desaparición del viejo concepto del enemigo absoluto, el que expresa la antigua palabra inglesa *foe*, que se sustituye por el de enemigo convencional, el *enemy*. La terminación de las guerras religiosas, en las que los hombres luchaban entre sí casi como en el estado de naturaleza, produjo un doble efecto. De un lado, en la vida intraestatal se hizo al fin posible la coexistencia religiosa y los príncipes se reconocieron igualdad política, con lo que las relaciones internacionales se formalizaron en un nivel de equi-

paración. De otro lado, el reconocimiento general de esta igualdad permitió la formación de un conjunto de reglas sobre la guerra y la paz en la que se establece la distinción entre combatientes y no combatientes, el respeto a la población civil, la prohibición de atacar hospitales, iglesias, monumentos artísticos, etc., y en lo posible, ciudades abiertas; se impone la obligación de «dar cuartel», de respetar la vida del soldado que se entrega sin armas y de tratar con humanidad al prisionero, y se prohíbe el uso de ciertas armas destructivas y la guerra química (146). En el idioma inglés, el concepto de enemigo absoluto, *foe*, pierde contenido y se convierte en expresión retórica. Pero el mismo concepto de *enemy* parecía sufrir un destino idéntico, para dejar paso al de *adversary* y aun, simplemente, al de *opponent*. Por desgracia, este proceso sufrió brusca interrupción con las dos guerras mundiales, y de un modo particular con la segunda. La idea, estudiada por Carl Schmitt, de «guerra discriminatoria» (147), patentiza una nueva intensificación del concepto de enemigo, un retorno a la idea del enemigo absoluto que urge exterminar. El bipolarismo, las armas nucleares, la problematicidad de la coexistencia..., todo esto son manifestaciones de esa profunda escisión espiritual en que vive un mundo, muy alejado de los ideales de amor y amistad entre los hombres. Esto es altamente lamentable, pero repetimos, sin embargo, que la finalidad de la política, de la política internacional en este caso, no puede ser ignorar esa realidad o, conociéndola, «presentar la otra mejilla» por amor al «enemigo»—y que ese deber incumbiese sólo al «mundo occidental»—, porque eso sería una grave falta contra la obligación política que incumbe a sus líderes, sino, contando con ella, crear razones objetivas de asentimiento al propio poder para que la enemistad subsistente carezca de justificación.

Ahora bien, esto no puede realizarse más que introduciendo la justicia en la acción política. Puesto que la política pertenece a la vida social del hombre, es claro que no puede ser ajena a la justicia: por eso el mismo Maquiavelo decía en un pasaje de sus Discursos (148) que «saben mandar aquellos que comparan sus cualidades con las de quienes tienen que obedecer, y cuando ven proporción en ellas, entonces mandan, y cuando advierten desproporción, se abstienen»; lo cual, como interpreta J. Con-

(146) Vid. G. Schwab, *Enemy oder Foe*, en «Epirrhosis», Festgabe für Carl Schmitt, Berlín, Duncker & Humblot, 1968, II, págs. 665 y sigs.

(147) Carl Schmitt expuso este concepto en su escrito *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich, Duncker & Humblot, 1938.

(148) Vid. la edición de 1813 de las *Obras completas*, pág. 384.

de (149), implica que en la sabiduría maquiavélica hay ínsita una dimensión de justicia formal, en esta idea del «saper comandare», que no es sólo mando sociológicamente efectivo, sino mando justo, bien que la proporción de esta justicia se reduzca a una cuestión de técnica matemática y los términos bueno y malo pierdan su sentido moral autónomo y sustantivo para ser referidos exclusivamente a esta proporción puramente formal.

La política guarda, pues, como el Derecho, la forma de la justicia: pero el Derecho lo hace fundamentalmente a través de reglas rígidas y generales, que nunca pueden ser transgredidas ni aun por los órganos creadores de las normas individuales y concretas; y así, la oportunidad y la justicia son en el Derecho criterios subalternos, mientras que éstos son los que dominan en la política, en la que la forma y el contenido de lo justo se determinan a través de las posibilidades empíricas, y por eso lo oportuno y lo conveniente adquieren la primacía y son como el cedazo o retícula que tamizan lo que se considera objetivamente justo (150). Por esto parece que la política se desentiende a menudo de la justicia; pero no puede hacerlo sino en la medida en que quiere realizar la injusticia, ya favoreciendo injustamente al amigo, ya perjudicando también injustamente al enemigo; y puesto que la política procede por acciones concretas, es más fácil caer en esta tentación que cuando hay que establecer todo un sistema normativo.

Por lo demás, es claro que toda gran creación política culmina en una gran creación jurídica—la obra napoleónica es uno de los más destacados ejemplos de ello—, en la que se da expresión a los criterios dominantes de justicia y se establecen las reglas de juego, entre las cuales figura el trato que se asigna al «enemigo».

15. La política es, pues, el campo en el que los tres grandes valores: amor, amistad y justicia actúan más intensamente y donde su interpenetración es más íntima, porque el juego de lo personal es ahí tan decisivo como el de lo impersonal y porque la presencia activa de la amistad y la enemistad es un constante e incitante riesgo de incidir en el trato injusto, por exceso o por defecto. Por lo mismo, la justicia brilla también con toda su fuerza, como exigencia de atenerse no sólo a su forma—guardar la proporción—, sino a su fondo. Y precisamente porque la creación jurídica es también un acto político y en cuanto tal se somete a la valora-

(149) J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, págs. 151 y sigs., 171-72.

(150) Sobre la conexión entre política y justicia, cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, págs. 446 y sigs.

ción de la conveniencia y la utilidad, y porque en la política hay siempre un residuo irreductible a la actividad formalmente jurídica, la «ley del amor» impone su imperio inexorable, no sólo como guía rectora de los contenidos jurídicos que hay que realizar, sino como presencia limitante de la fuerza de la enemistad, que incita a proceder con injusticia y arbitrariedad. La política ha de ser realista, pero no se hace son sólo realismo, porque los árboles del realismo pueden a veces ocultar al político el bosque de la realidad y de todas las posibilidades contenidas en ella. Y un político realista no debe nunca olvidar que todo hombre es, en cuanto persona, amable, digno, pues, de amor y amistad, tanto como de justicia: todo lo cual implica respetar en él su condición de persona y atenerse a las consecuencias y exigencias de cuanto esta condición lleva consigo.

Este es el pensamiento que late en una de las más bellas Encíclicas emanadas de la Cátedra de Pedro, la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, al establecer las bases de una convivencia civil congruente con la dignidad humana en la verdad, la justicia, el amor y la libertad y afirmar que aquélla sólo será lograda cuando cada cual reconozca en la debida forma los derechos que le son propios y los deberes que tiene para con los demás; cuando, bajo la guía de la justicia, respete los derechos ajenos y cumpla sus propias obligaciones; cuando, movido por el amor, sienta como suyas las necesidades del prójimo y haga a los demás partícipes de sus bienes y procure que en todo el mundo haya un intercambio universal de los valores más excelentes del espíritu humano, y cuando todo esto se haga en libertad, es decir, con sistemas que se ajusten a la dignidad del ciudadano, que por ser racional, es responsable de sus acciones (151). Y este mensaje afecta ante todo a los cristianos, los cuales, sin excepción, deben ser como centellas de luz, viveros de amor y levadura de toda la masa; efecto que será tanto mayor cuanto más estrecha sea la unión de cada alma con Dios (152).

Con amor y con justicia, pues, deben tratarse entre sí los hombres, y con amor y con justicia han de ser tratados los asuntos humanos por quien los tiene a su cuidado. No hacerlo así, practicar el desamor y mantener la injusticia, desata el odio y la violencia de los demás. Pero la ley del amor y de la justicia obliga a todos, también a «los demás»; y sólo con esta reciprocidad existirá la amistad entre los hombres. Hoy, cada cual afirma para sí celosamente aquello que, en efecto, tiene que serle reconocido por amor, por amistad y por justicia: la exigencia de respeto y

(151) *Pacem in Terris*, ed. B. A. C., Madrid, 1962, n. 33.

(152) *Pacem in Terris*, n. 154.

reconocimiento de su personalidad promocionada al máximo; pero se pide en términos absolutos para sí lo que sólo se estima y reconoce teórica y condicionadamente para los demás. Se pide, sí, que el Estado fomente y promueva la personalidad, porque se piensa ante todo en *mi* persona, aunque se acepte como irremediable—casi como una regla de juego—que con ello se favorece a los otros; pero falta hacia éstos el espíritu del amor. La decadencia de la antigua buena educación en la sociedad de masas, paralela al desarrollo de éstas y a la elevación del nivel de la instrucción, no es sólo una manifestación del cambio social: es, en definitiva, un signo de creciente desamor entre los hombres, de una escasa predisposición general para la amistad y, al propio tiempo, de una pérdida del respeto debido a la persona, porque la persona se integra también con sus dimensiones sociales, aunque no hayan de recaer en éstas las valoraciones últimas; pero un deliberado prescindir de ellas y un atenerse sólo a lo abstracto y genérico de la persona es una forma de desinteresarse de su realidad, de sus problemas reales y concretos, es caer en un nuevo y deshumanizado individualismo, apenas compensado por una también deshumanizada y creciente socialización.

Y no ignoramos que con ella se realiza una dosis muy sustantiva de justicia, con la que nos liberamos del amor y la amistad. Pero no olvidemos que, como decía San Agustín, «charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas propecta, propecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est» (153). Malo es que se seque la fuente de la caridad. Por eso, para que de verdad impere la justicia y, con ella, el amor y la amistad entre los hombres, es preciso que, tras tanta teología de la violencia y de la muerte de Dios, puedan los hombres recuperar y reestructurar sus vidas desde una recuperada amistad con El.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA.

(153) *De natura et gratia*, LXX, 84 (ed. B. A. C., t. VI, pág. 940).

EL ESPIRITU DE LA OBRA DE HEINRICH ROMMEN

Inesperadamente llegó la noticia de la muerte de Heinrich Albert Rommen, profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Georgetown, de Washington, ocurrida el 19 de febrero de 1967, en Arlington.

Nacido en Colonia el 21 de febrero de 1897, perteneciente a la escuela de Peter Tischleder y de Joseph Mausbach, amigo y compañero de trabajo de Otto Schilling y de Dietrich von Hildebrand, íntimo de Gustav Gundlach, entusiasta de Max Scheler y sensible a los temas de Max Weber, Rommen fue feliz expresión de la tradición tomista en la Filosofía del Derecho y del Estado, en la acepción más profunda y viva de «filosofía fundamentalmente abierta», consciente de las tendencias de pensamiento actual.

La vida católica después de la primera guerra mundial, la interpretación y el sustento doctrinal del «momento» de la República de Weimar fueron el cuadro en que se formaron la obra y la personalidad de Rommen. Especialmente en la primera parte de su vida cultivó también la acción social. Perteneció largo tiempo a la *Volksverein für das Katholische Deutschland*, y disuelta ésta por la Gestapo, fundó y dirigió el *Institut für Gesellschaft und Wirtschaftsordnung* hasta su exilio voluntario en América el año 1938.

Si se quisiera trazar el *curriculum vitae* académico de Rommen, aunque sólo para encontrar un puesto y un encuadramiento a su obra, no sería fácil hacerlo por el poco cuidado que este autor ha tenido para estos temas y también porque debemos decir que no fue un profesor académico en el sentido estricto de la palabra. Más fácil sería delinear un *curriculum* espiritual y de pensamiento. Doctor en Ciencias Políticas por Münster con un trabajo sobre *Scheler*, sociólogo. Doctor en Derecho por Múnaco y Bonn, se ocupa de temas como el porvenir del capitalismo, el concepto de pacifismo y el de profesión, que revelan su interés de aquellos años por cuestiones sociales. Bien pronto, sin embargo, debían presentarse estudios más rigurosos: Rommen fue finalmente atraído por un tema central y clásico de la filosofía jurídica y política: el Estado. Como ya

se dijo, su trabajo debía realizarse en un ambiente particular, en la época de la República de Weimar y del esfuerzo por su justificación que suscitó entre los católicos. El libro de Peter Tischleder sobre el origen y la titularidad del poder político es expresivo de un momento importante, de un «clima cultural» que pretendía llevar a cabo un cambio de acento, desde la teoría de la designación del titular del poder político por el pueblo, la cual valora en particular el principio de autoridad, a la teoría de la concesión directa por el pueblo poseedor de la soberanía originaria, doctrina que acentuaba el elemento consensual. En este momento de tensión se precisa y acrecienta el interés sistemático de Rommen por el tema del Estado.

Aparecen dos trabajos importantes, uno de carácter histórico-reconstrutivo y otro de carácter teórico. El primero es la investigación en un gran autor de la Segunda Escolástica, en Francisco Suárez, de testimonios clásicos y exigencias modernas sobre la teoría del Estado. Fue en Münster de Westfalia, teniendo por maestros a Peter Tischleder y a Joseph Mausbach, donde escribió *Die Staatslehre des Franz Suarez S. I.* (1926), libro plenamente expresivo del método de trabajo y del espíritu de esta escuela. El segundo es *Der Staat in der Katholischen Gedankenwelt* (1934). Es una obra de verdadera y propia síntesis, para la que el autor se había venido preparando con varias motivaciones, y que señala un punto fundamental en la temática de Rommen. El trabajo, posteriormente reelaborado en relación con la historia reciente, dará lugar a un volumen de carácter informativo y de orientación, conocidísimo en América: *State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy* (1955). Con esta amplia obra en lengua inglesa encontramos a Rommen establecido en América, donde había llegado no pocos años antes, primero en St. Joseph's College, en West Hartford, Connecticut; después, al College of St. Thomas, Saint Paul, Minnesota; por fin, en la Georgetown University, en Washington, en la cual tuvo recientemente honores solemnes, recibiendo el título de *Magister insignis*. Ya había sido nombrado doctor *honoris causa* por Boston (1950) y por Granada (1961).

En este perfil sistemático, el tema del Estado toma configuración universal. Conforme al espíritu de la Escolástica, Rommen sacaba a la luz una tradición de democracia, no ya formal e igualitaria, sino orgánica, ordenada a los valores naturales y cristianos, impregnada de conciencia histórica, sostenida por el consenso gradual de todos los miembros de la comunidad política. Se podría decir que este volumen sigue dos direcciones y afirma dos conceptos: justificación filosófica del Estado desde puntos de vista racionales, con acentuación de su origen inmediato en la voluntad de los hombres (iluminación de la teoría escolástica de la transferencia del

poder por el pueblo, *toto coelo* distinta del pacto constitutivo del Iusnaturalismo); al mismo tiempo, reivindicación de la función objetiva e insustituible del Estado, cuya configuración democrática y sentido personalista no pueden perjudicar al primado, *in suo ordine*, del fin específico del mismo, el bien común. Con este segundo desarrollo, Rommen no intenta absolutamente sobrevalorar al Estado frente a las personas ni respecto a las sociedades inferiores. Sólo lo concibe como el orden político el *ordo rerum humanarum*. Su fe en el espíritu de la *Gemeinschaft*, que introduce una veta de civilización germánica, no llega a sustancializar el Estado.

Debemos ahora hablar del otro gran problema que junto al del Estado atrae a Rommen en su itinerario espiritual. Se trata de un problema teórico, el Derecho Natural. En una más amplia esfera de intereses y justificaciones del tema político, así como en una ampliación teórica de la perspectiva ya alcanzada potencialmente en el volumen sobre el Estado, debe verse el libro *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, la obra, sin duda, más feliz y conocida de Rommen.

Con este volumen (aparecido por primera vez en Múnaco el año 1934), el autor alcanza profundidad teórica, llega a su problema fundamental. Todo esto se puede afirmar también si, en un significativo paralelismo con el problema del Estado, Rommen se encuentra frente al tema del Derecho Natural por una exigencia del momento: la lucha contra el positivismo. Se puede decir sin temor de alterar el sentido último de todo el esfuerzo del autor, que este libro está inspirado, de arriba abajo, por la reacción rigurosa, pero también apasionada, ante los esquemas positivistas; esto es, por la respuesta a la lucha contra las concepciones clásicas del Derecho Natural, iniciada por la escuela histórica y que había encontrado nuevos e importantes desenvolvimientos. En ciertas partes de su obra se dedica a estudiar las varias concepciones positivistas y hacer la crítica detallada de las mismas; pero, como se decía, este concepto está presente en todo el volumen, de tal modo que éste quizá se podría definir como un manifiesto antipositivista y una medida, consciente y entusiasta defensa del Derecho Natural clásico, desde Aristóteles y San Agustín a Santo Tomás de Aquino y Suárez.

No se puede silenciar que Rommen, combatiendo al positivismo y exaltando el Derecho Natural clásico, intentaba refutar también las desviaciones nacionalsocialistas.

Además, la fisonomía y la fuerza de este libro están lejos de quedar ligadas al momento de la lucha contra el positivismo. Aunque Rommen acostumbra a decir que la necesidad de esta lucha aún persiste, refiriéndose como ejemplo al influjo de Hans Kelsen, sin embargo su meditación

alcanza en este trabajo aspectos, sentido y valor universales. Se encuentra aquí una fundamentación filosófica del Derecho Natural, tenemos un sistema riguroso y la reivindicación del insustituible origen filosófico del problema del Derecho Natural y de su solución. Para ello no son suficientes ni aun los inteligentes puntos de vista de los juristas, ni las visiones sociológicas, ni las soluciones de la filosofía política. Todo esto puede dar una descripción universal del Derecho, pero sólo la construcción filosófica puede llegar a una interpretación y explicación.

Se comprende mejor el valor de estas afirmaciones si consideramos cuáles son, según Rommen, las bases de construcción especulativas del Derecho Natural. Ellas son, ni más ni menos, las posiciones generales de la filosofía tomista, donde el Derecho Natural, entendido como idea, como principio, está ya dentro de las líneas generales de la filosofía y tiene una íntima dignidad filosófica. Basta una mirada a los puntos de desarrollo del autor para comprender el rigor de este fundamento. Desde la cima metafísica se desenvuelven los razonamientos hasta llegar a la concreción de la persona y a su derecho, y de la persona se vuelve a los principios generales.

Estos puntos responden con fidelidad, y al mismo tiempo con profundidad y con notas personales, a las posiciones clásicas aristotélico-tomistas. *Intellectus speculativus fit practicus.*

La realidad del Derecho Natural nace precisamente de la presencia y la fuerza del ser en el campo de la realidad social. Aquello que pertenece a la esencia misma del hombre en el orden social es radicalmente justo, esto es, conforme al ser (he aquí lo justo natural o el Derecho Natural). La metafísica, ciencia fundamental del ser, legitima las ciencias humanas particulares, y aquello que es debido desde el punto de vista de la esencia social específica del hombre constituye una obligatoriedad inderogable, ley natural. Se reafirma, por consiguiente, con energía el primado de la razón.

Conviene señalar expresamente que una interpretación intelectualista del sistema de Rommen estaría muy equivocada. El primado del ser y, desde el punto de vista metódico cognoscitivo, el primado de la metafísica, no conduce a una inmovilización de las fuerzas de la realidad. Con tal primado no se entiende que la metafísica deba ser la primera ciencia en el orden cronológico de adquisición, sino que sus principios hacen posibles a todas las ciencias, también a las de orden práctico. El mismo primado de la ley no significa, en efecto, objetivismo e inmovilismo o también abstracción. Rommen tiene un pasaje de gran lucidez sobre este punto, que aparece como típico de su modo de pensar y de reconsiderar los puntos de vista del tomismo:

«Mit einer gewissen Zuspitzung könnte man sagen, dass erst die individualistische Epoche Rechtsphilosophie [«Philosophie der Rechte» in subjektivem Sinne] getrieben habe, während die vorhergehende Zeit eher eine Gesetzesphilosophie ausgebaut hat. Das wäre namentlich dann berechtigt, wenn man Recht mehr als subjektives Forderndürfen und -können auffasst, Gesetz aber als objektive Ordnung und Grund der Pflichten und Rechte. Das *summa* wäre dann das erste, während die Norm, durch die das *summa* bestimmt und gewährleistet würde, das nachfolgende wäre.

Von der christlichen Naturrechtslehre werden aber nicht das *summa* und die Person zuerst gesetzt und erst dann das Gesetz; sondern wie mit der Person bereits die Gemeinschaft mitgeschaut, weil mitgegeben ist, so ist auch mit dem *summa* die Norm, die es bestimmt, mitgesetzt. Der Mensch wird immer schon in einer zugleich mitgegebenen Ordnung gesehen, deren natürliche, aus dem Wesen der Seinsordnung entstammende Gesetze Befolgung erfordern. Indem man so nicht vom isolierten abstrakten Individuum ausging, nicht vorerst fragte, was als dessen unveräußerliche Rechte zu gelten habe, sondern den Menschen immer als Glied einer von Gott gesetzten im Wesenssein sich kundtuenden Ordnung sah, wandte sich die Aufmerksamkeit mehr dem «Gesetzte» dem Recht im objektivem Sinne zu. Wer übrigens dafür hält, dass Recht und Sittlichkeit nicht getrennt werden dürfen, Rechtsgesetz und Sittengesetz also zusammengehören, der wird gerade für diese Anschauung Verständnis haben» (*Ewige Wiederkehr*, p. 198).

En otro lugar, Rommen saca a la luz todo el fundamento psicológico y ontológico de la visión del derecho subjetivo en von Ihering, del derecho del hombre en concreto y no del derecho en abstracto:

«Das personale Sein des Menschen ist allem positiven Rechte, zum wenigsten für die Konstituierung der Rechtsgemeinschaft, vorgegeben. Das bedeutet aber, dass es auch für den rechtstheoretischen Positivismus vorgegeben ist. Denn eben dieses Personsein, dieses sich selbst Zweck sein ist das erste, und in ihm liegt der Urkeim des Rechtes. Nicht *das* Recht, sondern *sein* Recht [Ihering] steht am Anfang» (*Ewige Wiederkehr*, p. 233).

La personalidad del autor, y sobre todo su calidad de jurista, son reveladas por otros temas de su interés que constantemente lo han acompañado y que ha cultivado y desarrollado en circunstancias diversas y lejanas, pero que, no obstante, permanecen orgánicamente ligados. El tema de la propiedad; el gran tema de la sustancia profunda de la Iglesia y de su derecho, que se coloca junto al del Estado, y especialmente los asuntos internacionales, atrajeron a Rommen, atento y vigilante expositor, tam-

bién en este campo, de la enseñanza de la Segunda Escolástica. Tampoco hay que silenciar sus estudios de política general y de pedagogía social.

Pero hay un punto que consideramos necesario poner en evidencia, y es el marco, el ambiente, el espíritu de la filosofía cristiana en que se dibuja, surge y se afirma el edificio de la doctrina del Derecho natural. La fundamentación y el curso filosófico del sistema se armonizan profundamente con el cristianismo. Según el concepto tantas veces repetido por el mismo Rommen: *Gratia non destruit naturam sed perficit*. La construcción filosófica del Derecho Natural se extiende así y se eleva, no sólo al concepto de naturaleza humana y de persona humana, sino al de Dios Padre; no sólo del concepto de justicia, sino al de amor, de donde nace toda una perspectiva del mundo y de la vida. Este punto de la armoniosa conexión del cristianismo con el Derecho natural y, más en general, de la inserción de la Teología sobrenatural en la Filosofía, pertenece a lo íntimo de la filosofía y del convencimiento de Rommen, que así pudo ser cristiano y defensor celoso, a veces simpáticamente polémico, de los «derechos de la Filosofía».

Recordaremos de Rommen el espíritu de especulación sereno y vigoroso y, al mismo tiempo, el gran sentido histórico de los problemas; la fidelidad abierta, pero consciente y también crítica, al pensamiento tomista; el concepto elevado y severo de la ciencia, desdeñoso de todo otro compromiso. Su figura servirá de enseñanza y de estímulo.

GIOVANNI AMBROSETTI.

(Traducción de R. Castejón.)

BIBLIOGRAFIA DE HEINRICH ALBERT ROMMEN

1. *Max Scheler als Soziologe*. Unveröffentlichte Dr. Dissertation, Münster i. W., 1925, pág. 186.
2. *Die Zukunft des Kapitalismus*, «Soziale Kultur» [N. F. der Zeitschrift «Arbeiterwohl» und der «Christlich-sozialen Blätter»], XLV (1925), págs. 175-185.
3. *Die Staatslehre des Franz Suarez*, Mönchengladbach, 1926, pág. 383 [trad. española de V. García Yebra, con prólogo de E. Gómez Arboleya, Madrid, 1951, páginas XLIII-523].
4. *Pazifismus und Staatsidee*, «Soziale Kultur», *cit.*, XLVI (1926), págs. 148-158.
5. *Rationalisierung und Berufsgedanke*, «Soziale Kultur», *cit.*, XLVI (1926), páginas 287-297.
6. *Neue Wege in der katholischen Staatsphilosophie*, «Schweiz. Rundschau», XXVIII (1928-1929), págs. 24-37.
7. *Die Kirche, ihr Recht und die neue Volksordnung*, Mönchengladbach, 1929, página 68.

8. *Suárez*, in Staatslexicon, V. edizione, Freiburg i. Br., B., 1929, B. V, c. c. 207-210.
9. *Familie und Eigentum*, «Das Heilige Feuer», Religiös-kulturelle Monatschrift, XVII (1930), págs. 538-545.
10. *Die Erklärung der internationalen Menschenrechte*, «Hochland», Monatschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst», XXVIII (1930-31), páginas 324-327.
11. *Grundrechte, Gesetz und Richter in den Vereinigten Staaten von Amerika*. Ein Beitrag zur Angelsächsisch-Nordamerikanischen Staatsrechtskunde, Münster i. W., 1931, pág. 145.
12. *Eigentumsbegriff und Eigentumsordnung*, «Die Schildgenossen», Zweimonatschrift aus der katholischen Lebensbewegung, XI (1931), págs. 520-535.
13. *Liebeskirche und Rechtskirche*, «Das Heilige Feuer», *cit.*, XVIII (1931), páginas 104-113.
14. *Abrüstung und Sicherheit*, «Hochland», *cit.*, XXIX (1931-32), págs. 385-396.
15. *Wiederkehr des Naturrechts?*, «Der katholische Gedanke», IV (1931), páginas 58-76.
16. *Die gesellschaftliche und politische Situation und der gesellschaftliche Wille der deutschen Katholiken*, «Die berufständische Ordnung», I (1932), págs. 9-26.
17. *Das Drängen vom reinen Rechtsstaat zum totalen Wirtschaftsstaat*, «Führerkorrespondenz», Zeitschrift für das soziale Vereinswesen, XLV (1932), págs. 13-24.
18. *Berufständische Ordnung und Staatsordnung*, «Führerkorrespondenz», *cit.*, XLV (1932), págs. 100-107.
19. *Demokratie oder was sonst?*, «Führerkorrespondenz», *cit.*, XLV (1932), páginas 154-162.
20. *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn, 1934, pág. 360 [trad. italiana di G. Ambrosetti, 2.^a edizione, Milano, 1964. Nuevo capítulo titulado «Ordinamento pacifico attraverso l'organizzazione della comunità internazionale»]. Prólogo original del autor.
21. *Lebensraum und Sittlichkeit*, «Magazin für Pädagogik», Monatsschrift für katholische Bildung und Erziehung, XCVII (1934), págs. 365-369.
22. *Die Wandlung der sozialpädagogischen Aufgabe*, «Magazin für Pädagogik», *cit.*, XCVIII (1935), págs. 16-22.
- 22 bis. *Deutsches und Römisches Recht*, III (1935), «Deutsches Volk», páginas 218-230.
23. *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, II ed. München, 1947, pág. 261. Traducción francesa de E. Marmy, París, 1945; inglesa, de T. R. Hanley, St. Louis, 1947; española, de H. Gonzales Urribe, Méjico, 1950; japonesa, del profesor Anan, Law Series, Kyoto, 1956; italiana, de G. Ambrosetti, Roma, 1965.
24. *Realism und Utopianism in World Affairs*, «The Review of Politics», VI (1944), págs. 192-215.
25. *The «De Legibus» of Francisco Suarez*, «Notre-Dame Lawyer», A Quarterly Law Review, XXIV (1948), págs. 79-80.
26. *Francis Suarez*, «The Review of Politics», X (1948), págs. 437-461.
27. *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez*, «Pensamiento», IV (1948), págs. 493-507.
28. *Gesetz und Freiheit in der Rechts- und Staatslehre des Franz Suarez*. «Actas del IV Centenario del Nacimiento de F. Suárez», II (1948), págs. 243-258.

29. *The Natural Law in Renaissance Period*, «Natural Law Institute Proceedings», Notre-Dame University, II (1949), págs. 89-124.
30. *Die Trennung von Staat und Kirche und die Schulfrage in den U. S. A.*, in *Gegenwartsprobleme des Rechts, Beiträge zum Staats-, Völker- und Kirchenrecht sowie zur Rechtsphilosophie-Festschrift Godehard Ebers*, Paderborn, 1950, I, páginas 143-158.
31. *Church and State*, «The Review of Politics», XII (1950), págs. 321-340.
32. *Natural Law and War-Crimes-Guilt*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» (Twenty-fourth Annual Meeting, April 11-12, 1950: The Natural Law and International Relations).
33. *Catholicism and American Culture* (Semcentenary Lecture Series 1953-1954, College of New Rochelle), New York, 1954, págs. 61-90.
34. *The Genealogy of Natural Rights*, «Thought», Fordham University Quarterly, XXIX (1954), págs. 402-425.
35. *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy*, St. Louis-London, 1955, págs. VIII-748 (trad. española de F. Tierno Galván, Madrid, 1956).
36. *Natural Law, Man and Society*, «Fordham Law Review», IV (1955), páginas 128-140.
37. *Natural Law in Decisions of the Federal Supreme Court and of the Constitutional Courts in Germany*, «Natural Law Forum», IV (1959), págs. 1-25.
38. *Vers l'internalisation des droits de l'homme*, «Justice dans le monde», I (1959-1960), págs. 147-177 (aparecido también en la edición en lengua inglesa de la revista).
39. *The Church and Human Rights*, in W. Gurian-M. Fitzsimons (eds.). *The Catholic Church in World Affairs*, Indiana, 1954, reproducido en *Modern Catholic Thinkers*, prólogo de A. R. Caponigri; introducción, M. C. D'Arcy, S. J. London, 1960, págs. 385-413.
40. *Tradition and Education*, in *The McAuley Lectures*, 1959. (Tradition: Heritage and Responsibility). Saint Joseph College (Connecticut), 1960, págs. 295-306.
41. *The Revival of Natural Law Thinking in U. S. A. Estudios de Derecho y filosofía del Derecho en homenaje a M. Sancho Izquierdo*. Zaragoza, 1960, páginas 63-74.
42. *Naturrecht*, in *Staatslexicon*, VI edición, Freiburg i. Br., 1960, B. V, cc. 932-936, 938-940 (Geschichtlicher Überblick, Altertum, Mittelalter, von der Aufklärung zur Gegenwart).
43. *Suarez*, in *Encyclopaedia Britannica*, London, 1961, XXI, pág. 490.

LA SUPERACION DEL FORMALISMO JURIDICO MEDIANTE UNA APERTURA A LA FILOSOFIA DEL DERECHO

I. INTRODUCCIÓN.

En este estudio me propongo esclarecer desde una perspectiva filosófica cuál debería ser el método más adecuado de las tareas *científicas* e interpretativas, en orden a superar ese frío formalismo, tan generalizado en las metodologías al uso, y que, a mi modo de ver, entorpece el ritmo vital de la realidad dinámica del Derecho.

Comenzaré con una exposición crítica de las principales direcciones metodológicas de tendencia formalista que han influido en el tratamiento científico de la jurisprudencia, desde Savigny hasta nuestros días. En ella intentaré destacar sobre todo el trasfondo ideológico—y, en último término, filosófico—que parece invalidarlas, al menos en parte, por insuficientes y mal fundadas.

Por último, propondré las líneas maestras que, a mi modo de ver, deberían tenerse en cuenta para elaborar una metodología más rigurosa y adecuada para el tratamiento de la realidad jurídica.

Las manifestaciones metodológicas que históricamente se van sucediendo en el específico campo de una disciplina jurídica concreta no responde, como es fácil comprender, a un fenómeno aislado con vigencia exclusiva dentro de dicho campo, sino que son más bien la manifestación de un vasto fenómeno de pensamiento con vigencia en un sector más amplio de las ciencias jurídicas sometido a los condicionamientos del ritmo dialéctico inmanente en la historia de las ideas filosóficas.

Parece, pues, que una profunda comprensión de la problemática del método propio que reclama de nuestros días el tratamiento científico del Derecho, exige un previo encuadramiento histórico-evolutivo y no meramente lógico.

Con la brevedad posible resumiré, en primer lugar, las direcciones metodológicas más conocidas e influyentes que, desde el campo ideológico de

perfil más o menos *filosófico*, han contribuido de un modo o de otro a la propulsión del pensamiento jurídico *científico* formalista.

Es evidente el peligro que acecha a una disección semejante. Son muchos los juristas, en efecto, que han presentado sus construcciones dogmáticas, desarrolladas a un nivel puramente científico, con pretensiones filosóficas; y tampoco faltan los filósofos del Derecho que han pretendido hacer de su sistema el paradigma de lo que debería ser la única ciencia jurídica rigurosa, o al menos el necesario punto de partida de toda construcción dogmática que se precie de exacta. A esta dificultad se añade otra: la diversidad de significado atribuida a los vocablos ciencia y filosofía por los distintos autores.

Con todo, me ha parecido conveniente hacer aquella distinción para proceder con orden y, sobre todo, para destacar el justo alcance de cada una de sus nociones, tan diverso según que hayan sido concebidas con una perspectiva filosófica o meramente científica. Por otra parte, las dificultades apuntadas pueden ser en gran parte eludidas, si procuramos aclarar ya desde ahora lo que entendemos por ciencia y filosofía. Entiendo por *filosofía jurídica* un saber que se plantea como interrogante cuál sea el sentido del Derecho en el vasto cuadro del universo, aunque en virtud del criticismo gnoseológico con el que se inaugure la respuesta, no tenga ésta alcance ontológico (o entregue como única consecuencia la docta «erudición» ignorante de una actitud escéptica). Y por *ciencia*—dogmática y teoría general—un saber explicativo en función de aquellos principios fenoménicamente observables, o condicionamientos más aparentes—de índole cognoscitiva, al menos—de la realidad jurídica.

Dentro de la ciencia jurídica en sentido estricto, cabe destacar todavía una doble inflexión en dos disciplinas que suelen ser generalmente consideradas como distintas. Me refiero a la Dogmática y a la Teoría general. Entiendo por *Dogmática* la teoría particular que resulta de la elaboración de los conceptos o proposiciones jurídicas aplicables a una rama jurídica concreta, *limitada* espacial y temporalmente; y por *Teoría general* a la que se propone determinar sistemáticamente aquellos conceptos jurídicos fundamentales que sean aplicables al *mayor número posible* de ordenamientos jurídicos.

Son muy variados los métodos empleados por los distintos autores en la construcción de sus sistemas de Dogmática y Teoría general. Descubrimos, en efecto, direcciones metodológicas elaboradas sin preocupaciones estrictamente filosóficas; tal, la inaugurada por el fundador de la escuela histórica (Savigny), que preludia el programa metodológico de la Dogmática propuesto por Ihering—en su primera época—, sucesivamente per-

filado por la pandectística alemana y revisada más tarde por la denominada escuela francesa de Geny y por el Sociologismo científico (1).

Sin embargo, no todos los cultivadores de la Teoría general del Derecho conciben esta disciplina con arreglo a cánones metodológicos de estricta naturaleza científica. No faltan autores (Kelsen y Cicala, por ejemplo) que, si bien consideran que la jurisprudencia debe ser abordada con una metodología estrictamente científica (2), entienden, a diferencia de los anteriores, que el método ha de ser establecido previamente con una perspectiva crítica de carácter estrictamente *filosófico* que conduzca a la captación, también filosófica, del ser del Derecho, anterior a toda construcción *científica* del sistema. Resultaría, pues, una *Teoría general de carácter científico*, pero «con bases conscientemente filosóficas», que hasta hace poco ha sido de inspiración neokantiana, casi siempre. Sabido es que es común al neokantismo la idea de que compete a la Filosofía—entendida ante todo como una *preciencia*—el cometido de adquirir críticamente *conciencia* de los límites del conocimiento humano y elaborar una rigurosa metodología para cada parcela *científica* del saber.

Comenzaré, pues, exponiendo los principios filosóficos neokantianos, que, a mi modo de ver, son los principales responsables de la irrupción del formalismo en la jurisprudencia científica e interpretativa.

II. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LAS METODOLOGÍAS FORMALISTAS NEOKANTIANAS.

Es sabido que Kant consideraba el Derecho como una relación de equilibrio entre arbitrios externos conseguido por una coacción, la mínima indispensable. Sólo nos interesa destacar aquí que la novedad de esta conocida teoría kantiana no estriba tanto en el hecho de haber puesto el acento en la *relación* para la captación filosófica del fenómeno jurídico—yo mismo estudié hasta qué punto es tradicional esta manera de proceder (2 bis)—como en el giro peculiar que toma en él este concepto. Kant, en efecto, no considera ya las relaciones, fiel a la revolución copernicana de su programa crítico, como una categoría ontológica. Ni siquiera como un respecto mental fundado en la realidad, sino como forma pura *a priori* de unificación

(1) HERNÁNDEZ GIL: *Metodología del Derecho*, Madrid, 1945, págs. 65 a 264.

(2) Ciencia en sentido kantiano: no «saber causal», sino saber universal y necesario en función de categorías trascendentales *a priori*.

(2 bis) Véase J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Madrid, 1963, parte I y págs. 379 a 400.

en todo contenido posible de experiencia y, por consiguiente, como una de las condiciones formales de la experiencia misma.

Se ha señalado, además, cómo resuelve de alguna manera en relación todos los conceptos fundamentales de la ciencia jurídica (3). Así como en la *Crítica de la razón pura*, la categoría de la relación comprendía las categorías subordinadas de sustancia, causalidad y acción recíproca, en la *Metafísica de las costumbres* (4), el concepto de Derecho, por ejemplo, que es relación intersubjetiva expresada en un imperativo hipotético, comprende paralelamente las categorías subordinadas correspondientes de derecho real, derecho personal y derecho personal de naturaleza real.

Pero las escuelas neokantianas se apartaron bastante de esta concepción kantiana. Recordemos el peculiar giro dinámico y creador que experimentó la analítica de Kant en la escuela de Marburgo. La lógica de Cohen no concibe las categorías a la manera kantiana, como cuadros formales inmóviles y vacíos, aplicables a un contenido material. Son organismos fluyentes, principios de producción o de origen: «La espontaneidad del pensamiento puro no puede depender de un contenido material, y menos aún de una *Ding an sich* extramental respecto a la cual se comportan pasivamente. Es esencialmente producción autóctona... el pre-ser que produce el ser...» (5).

El *pensamiento puro* produce la realidad mediante el despliegue creador del juicio, según la lógica del *Sein*. Y, paralelamente, la *voluntad pura* produce dinámicamente la realidad espiritual, reducida, en el sistema de Cohen, a la realidad jurídica positiva según la lógica del *Sollen*. A diferencia del pensamiento puro, que produce su objeto *extra subiectum*, la voluntad pura es principio dinámico creador de una dimensión inmanente al sujeto—la acción entendida como unidad dinámica, que es el verdadero fundamento de la realidad jurídica (6)—.

Es interesante tener en cuenta estos principios filosóficos para entender la teoría pura kelseniana a que más adelante haremos referencia. El

(3) Así lo observa justamente R. Treves, *Il diritto come relazione*, Torino, 1954, páginas 21, 58 y sigs. Para los orígenes y causas del formalismo jurídico, cfr. el completo y documentado estudio de F. González Vicén «Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo», *An. Fil. Der.*, 1961, páginas 47-75.

(4) Edición contenida en *Introducción a la teoría del Derecho*. Versión e introducción por F. González Vicén, Madrid, 1954, pág. 75.

(5) H. COHEN: *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, 1902, págs. 11 y sigs.

(6) COHEN: *Logik*, cit., págs. 188, 203 y sigs. Para el pensamiento de la segunda época de Cassirer y el de Natorp, cfr. R. Treves, *Il diritto come relazione*, cit., páginas 40 y sigs.

mismo Kelsen, en efecto, ha reconocido su dependencia respecto a la lógica de Cohen, en la que no cabe otra ciencia del Derecho que una lógica dinámica del *Sollen*, sin que haya lugar para una fenomenología jurídica, ni para una axiología regulativa trascendente al derecho positivo (7).

La escuela de Baden, sudoccidental (Windelband, Rickert), no ha ido tan lejos en este proceso de logicización absorbente de los principios kantianos. A diferencia de las *Naturwissenschaft*, que proceden lógicamente—more geométrico—sirviéndose del método *nomotético* que tiende a una progresiva abstracción generalizadora, las ciencias históricas deben respetar la irreductible singularidad del individuo, procediendo por otra vía metódica (*idiográfica*) que tienda a representar del modo más completo los hechos concretos. Acudieron para ello, como es sabido, a un «principio de selección» obtenido por referencia a valores absolutos a ella adheridos, pero que «valen» más allá y con independencia de ella, y que son objeto de un conocimiento filosófico (8). Los fundadores de la escuela demostraron poco interés por una investigación lógica del derecho, pues, perteneciendo al mundo de las realidades culturales que encarnan valores, deben ser objeto de una investigación filosófico-axiológica, y no lógica. Más adelante haremos referencia a esta peculiar filosofía de los valores sudoccidental, bien diversa de la cultivada en el seno de la fenomenología (Max Scheler, por ejemplo).

Pero aquí nos interesa añadir que no faltaron juristas de formación sudoccidental sensibles a la necesidad de elaborar una lógica jurídica compatible con los principios de la escuela que hiciera posible elaborar una Teoría general del Derecho más rigurosa.

Interesante a este respecto es la famosa distinción metodológica propuesta por Lask. El Derecho, dice, no sólo ha de ser objeto de valoración (*Rechtswertbetrachtung*) por una axiología jurídica. Es posible también considerarlo como un *Kulturtatsache* o hecho cultural en el que se destaque el tipo valor ciencia. Tendríamos así un nuevo tipo de investigación de método no histórico-idiográfico, sino sistemático, en el que se considerase la realidad jurídica como un complejo de significados normativos (*ein Inbegriff von Normbedeutungen*) (9).

(7) R. TREVES: *Il fondamento filosofico della dottrina pura del diritto di H. Kelsen*, estr. Atti R. Acc. Scienze, Torino, 1934.

(8) WILDENBAND: *Geschichte und Naturwissenschaft*, en *Präludien*, vol. II, n. 5. Cfr. Rickert, *Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1913, páginas 30 y sigs.

(9) *Rechtsphilosophie*, en «Gessammelte Schriften», vol. I, Tübingen, 1923, páginas 280 y sigs., y 307-312.

Procediendo por esta vía, algunos filósofos juristas, tales como el propio Lask, Loewenstein y, sobre todo, Radbruch, acometieron aquella investigación tendente a determinar los conceptos lógicos *a priori* del Derecho que condicionan a manera de universal lógico—en sentido kantiano—la experiencia de la materia jurídica, en cuanto permiten la individuación del Derecho frente a lo que no lo es. Tarea ésta *lógica*, bien diversa de la filosófico-axiológica: si ésta se proponía encarnar valores en la realidad jurídica, aquélla tiende a que sea ella «transformada en jurisprudencia rigurosa».

* * *

No es preciso detenerse a estas alturas en refutar estos empeños neokantianos. Se les ha criticado con sobrado fundamento que, pese a sus pretensiones de pureza inductiva, han acudido—de hecho—a una inducción abstractiva, no por inadvertida menos real, para determinar el concepto *a priori* del Derecho (10). En definitiva, sólo atacando la inconsistencia del nominalismo conceptualista en que tal ilusión reposa sería posible mostrar de manera radical la insuficiencia de esta dirección metodológica absolutamente desenfocada.

De otra parte, y para terminar, tampoco escapan muchos neokantianos a algunas de las observaciones críticas que pronto haremos a las corrientes formalistas. Pues aunque la metodología es para muchos de ellos esencialmente «teleológica» (11) y la tarea conceptual se endereza a la práctica y tiene, a diferencia de la stammleriana, un sentido creador (superando la orientación unilateral de la lógica del formalismo), se entrecruza con elementos formales que han sido justamente criticados como excesivamente rígidos y esquemáticos (12) y como responsables del influjo sobre buen número de sistemas formalistas de «allgemeine Rechtslehre», elaborados con metodologías científicas cuyos fundamentos filosóficos son claramente adscribibles a estas escuelas neokantianas.

(10) Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlín, 1960, págs. 84 y sigs.

(11) Cfr. Legaz, *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1961, pág. 159. Radbruch insiste en que la verdadera «construcción» es la teleológica, que se endereza a la comprensión de los fines de cada institución, jerarquizados entre sí. Cfr. *Rechtsphilosophie*, Berlín, 1932, págs. 92 y sigs.

(12) Cfr. R. Treves, «Il metodo teleologico nella filosofia e nella scienza del diritto», *Riv. Int. di Filos. del Dir.*, XIII (1933), fasc. IV-V.

III. LAS PRINCIPALES CORRIENTES METODOLÓGICAS FORMALISTAS DE LA CIENCIA JURÍDICA.

1. *Prolegómenos.*

Son muy diversas la naturaleza y el significado de las concepciones del Derecho en los cultivadores de la *Dogmática* y de la *Teoría general* de carácter científico respecto a las que tienen una inspiración inmediatamente filosófica. Los métodos que elaboran estos autores con vistas a la construcción dogmática, en primer lugar, no son objeto de una fundamentación crítica de carácter filosófico. La metodología persigue en ellos más bien una finalidad técnica: lograr un conjunto de fórmulas simples o esquemas comunes que permitan tratar la multiplicidad de manifestaciones empíricas del Derecho, en orden a facilitar su mejor comprensión y aplicación. En segundo lugar, y como consecuencia, los conceptos jurídicos que determinan, en ningún caso tienen aquel carácter apriorístico trascendental común a los autores de inspiración neokantiana: son más bien conceptos generales abstractos—*a posteriori* de la experiencia jurídica—obtenidos por observación comparativa del fenómeno jurídico (12 bis).

Partiendo de la realidad jurídica positiva como dato de observación, se abstraen de ella como fenómeno aquellos elementos que van a ser condensados después en definiciones y ordenados en sistema por la lógica dogmática.

Sin embargo, es patente también en ellos la tendencia a un formalismo vacío de contenido que recuerda al de aquellas otras direcciones de pensamiento. La abstracción científica, formalmente precisiva, da origen a un precipitado lógico, que resulta de una progresiva generalización que no puede menos de ir perdiendo alcance representativo de la realidad singular. Sólo la abstracción filosófica—no precisiva, sino trascendental, omnienglobante, confundente en significación al menos implícita de las modalidades de la *omnitudo realitatis*—permite retener las notas esenciales constitutivas de aquélla sin peligro de incurrir en un logicismo formalista, desvinculado de la realidad, que ignore la dimensión histórica y situacional del Derecho.

No queremos dar a entender con ello que la ciencia jurídica deba prescindir de aquella abstracción que le es propia y de la sistematización lógica. También una ciencia jurídica no «logicista» precisa de conceptos o

(12 bis) Lo describimos más adelante, en el apartado VII, 1, *d*.

«construcciones categoriales» para proceder a una sistematización, totalmente necesaria en orden a la comprensión y al manejo del material normativo. Pero lo que caracteriza, invalidándolo, al formalismo logicista de estas direcciones (algunos representantes de la escuela histórica, como Puchta, la escuela francesa de la exégesis y, sobre todo, la *Beggriffjurisprudenz* de los pandectistas y de muchos cultivadores del Derecho privado alemán) es, de una parte, el predominio abusivo de la «construcción categorial» y, por otra, su doctrina racionalista en el problema de la interpretación del Derecho, que ve en la decisión el resultado de una fría subsunción silogística en la que no caben lagunas ni contradicciones. Veámoslo.

2. Precedentes.

Aunque parezca paradójico, ha sido en buena parte la escuela histórica la responsable de la irrupción del formalismo en la jurisprudencia. Sabido es que Savigny, como reacción romántica contra los excesos del racionalismo de la escuela iusnaturalista protestante de la Ilustración, había puesto el acento en la exaltación de los valores irracionales de la individualidad, en la afirmación de lo singular frente a lo genérico. Cada pueblo es una individualidad portadora de un espíritu singular, concebido como principio originante de todo lo que constituye su patrimonio cultural: el lenguaje, el arte, las costumbres, el Derecho (13).

El Derecho está, pues, indisolublemente unido al «genio» particular de cada pueblo. A través de la realidad de sus manifestaciones históricas puede señalarse, en efecto, una unidad constante, pues coinciden todas ellas «en la común creencia del pueblo y en el igual sentimiento de íntimas necesidades que excluye toda idea de un origen accidental y arbitrario» (14). El Derecho vive ante todo en la conciencia del pueblo: es, ante todo, «popular». Sólo en un segundo momento debe adquirir también forma «científica» por obra de la labor especializada de los juristas. Al elemento «político» o «natural»—derecho popular—le sigue el elemento «técnico».

Pero, por singular paradoja, se dedicaron al estudio científico del Derecho romano vigente en Alemania después de la segunda recepción, por considerarlo verdadero Derecho nacional, más acorde, a su juicio, al espí-

(13) L. LEGAZ: *Filosofía*, cit., pág. 98.

(14) SAVIGNY: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Freiburg Br., 1892, pág. 8.

ritu germánico que el anterior Derecho territorial e indígena (15) y terminaron por imponer un método científico para el tratamiento «técnico» de las fuentes históricas del Derecho romano—el único verdadero Derecho «natural» para ellos—, tan antihistórico y conceptualista como el del ius-naturalismo racionalista que habían fustigado: el de la lógica y la dogmática jurídica. Puchta, especialmente, se dejó llevar por excesos conceptuales que habían de agravarse en la obra de los pandectistas, los cuales apuraron más todavía aquella tendencia a las abstracciones lógicas y a la construcción de complicados conceptos difícilmente conciliables con la vida. Surgieron así, de la combinación de textos, todo un conjunto de construcciones eruditas y complicadas, engarzadas en sistemas grandiosos y originales, que contribuyeron a agravar el divorcio, ya antes sentido, entre la visión científica y la visión *popular* del Derecho. Pensemos en los sistemas de pandectistas tales como Regelberger, Dernburg, Brinz, Bekker, Windscheid... (16).

3. *Jurisprudencia de conceptos.*

Del conceptualismo abusivo de la escuela histórica procede, pues, aquella hipertrofia de la dogmática, aquella hinchazón constructiva completamente vuelta de espaldas a la realidad y a la Historia, que es lo que se conoce con el nombre de «jurisprudencia conceptualista», o *Begriffsjurisprudenz*.

Aunque cabe también calificar como jurisprudencia de conceptos al método practicado por los epígonos de la escuela histórica—dado su total olvido de elemento historicista que alentaba todavía en la obra de Savigny, su fundador—y con el de la escuela francesa de la exégesis («el método tradicional», en el sentido de Geny), en un sentido más estricto, suele entenderse con tal denominación el método utilizado por la pandectística alemana para la elaboración dogmática del Derecho. Pero tampoco escapan a él los cultivadores del Derecho privado alemán que, desde Eichorn, se ocuparon en la sistematización de las instituciones germánicas, abandonando el anterior giro romanista. El gran jurista Gierke (17) fue—como es sabido—el principal representante de esta última dirección.

El mismo Ihering, despiadado crítico de esta corriente metodológica durante su segunda época finalista, es uno de los principales responsables

(15) L. LEGAZ: *Filosofía*, cit., pág. 101.

(16) Cfr. Lambert, *La fonction du droit civil comparé*, París, 1903, t. I, páginas 72 y sigs.

(17) *Deutsches Privatrecht*, 1895; *Naturrecht und deutsches Recht*, 1882.

de su triunfo por los trabajos metódicos realizados en época anterior, que tan amplio eco habían de alcanzar (18). Hasta el punto de que es considerado por muchos autores como el fundador de la Dogmática (19).

Se ha señalado acertadamente que el error de esta corriente metodológica no estriba en el uso de la lógica formal—imprescindible para el conocimiento científico y ordenado del Derecho, como de cualquier disciplina—, sino en su abuso. Sin duda que la lógica debe penetrar el sistema del Derecho: el objeto de la lógica son los conceptos, y también una ciencia jurídica no «logicista» precisa de ellos para proceder a una sistematización que es necesaria para la comprensión y el manejo del material normativo (20). Pero lo que caracteriza al «logicismo» jurídico, invadiéndolo, es el especial método que practica, con un predominio abusivo de una «construcción categorial» elaborada sin tener en cuenta, por no decir de espaldas, a la realidad del curso dinámico de la vida jurídica. Recuérdese que, desde Radbruch (21), suele distinguirse la *construcción categorial*, que presenta el Derecho como realización del *concepto* del Derecho, de la *construcción teleológica*, que lo describe como intento de realización de la *idea* de Derecho. En Derecho penal, por ejemplo, la teoría de las normas sería el resultado de una «construcción categorial», al paso que las teorías sobre el fin de la pena serían, en la terminología de Radbruch, construcción teleológica. Pues bien, observa Legaz con razón que, según el predominio de las tareas categoriales o de las teleológicas en la ciencia jurídica, se van sucediendo en la Historia, o entrecruzándose, las épocas formalistas y las épocas finalistas o teleológicas (22).

4. *Algunas observaciones críticas.*

El formalismo conceptualista de la *Begriffsjurisprudenz* se caracteriza por las siguientes notas:

a) El predominio de la «construcción categorial» o la hipertrofia de la lógica formal. Convencidos *a priori* de la logicidad inmanente del orde-

(18) Puede acudirse para una minuciosa exposición del método de Ihering en su primera época a A. Hernández Gil, *Metodología del Derecho*, Madrid, 1945, páginas 106 y sigs. Más resumida en Larenz, *Methodenlehre*, cit., págs. 22-5.

(19) Vid. R. Treves, *Il diritto come relazione*, Torino, 1934, pág. 59. Debe tenerse en cuenta que Ihering fue destacado discípulo de Puchta.

(20) Cfr. Legaz, «La Lógica como posibilidad del pensamiento jurídico», *Anuario Fil. Der.*, 1958, págs. 61 y sigs.

(21) *Rechtsphilosophie*, § 15.

(22) *Filosofía*, cit., pág. 111.

namiento jurídico positivo, se proponen tratar la multiplicidad de normas acudiendo a un conjunto de fórmulas simples o esquemas comunes—conceptos—obtenidos a través de una progresiva generalización. No se tiende a individualizar y concretar, sino a generalizar; pues no se mira a la realidad vital y humana, sino que, al margen de ella, la tarea científica se agota en el puro conceptualizar. Pero el precipitado lógico que resulta de aquella progresiva generalización no puede menos de ir perdiendo alcance representativo de la realidad singular. Sólo la abstracción filosófica (formal u ontológica trascendental) permite retener las notas esenciales constitutivas de aquélla sin peligro de incurrir en un logicismo desvinculado de la realidad (23).

Pero si cabría justificar en parte aquella tarea lógica en el tratamiento científico del Derecho, no sucede lo mismo en lo que respecta al problema de la interpretación jurídica (aplicación práctica del Derecho), que excluye practicar un logicismo meramente formal; pero de hecho estos autores—juristas dogmáticos—recomiendan al juez que proceda con los cánones de la más fría interpretación lógica. Basta aplicar a los textos normativos (leyes, reglamentos, principios jurisprudenciales) el mecanismo de la deducción racional, girar la manivela de la ilación silogística e inferir conclusiones sin límite (24). Decidir es, para estos autores, inferir una conclusión por vía rigurosamente deductiva. Ignoran de esta manera el radical carácter contingente e irrepetible de cada una de las situaciones sociales a que ellas están referidas y no tienen en cuenta la enorme diferencia que media entre la especulación teórica y el conocimiento práctico y realizador, que es conocimiento traspasado de voluntad y constitutivamente creador (25).

b) Otro error de esta dirección metodológica estriba en considerar que en la vida del Derecho positivo, es decir, en su *gestación y desarrollo*, el nervio fundamental es también la lógica. Y en su virtud, la creencia en que la interpretación del Derecho debe consistir también en una operación de lógica pura y tradicional—del tipo de las usadas en las ciencias físico-matemáticas—que nos entregara todos los secretos del texto legal, elimi-

(23) Cfr. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, París, 1932, pág. 11; *Filosofía de la naturaleza, ensayo crítico*, trad. Club de los Lectores, Buenos Aires, 1952, páginas 156 y sigs.; véase infra, apartado VII, 1.

(24) L. RECASÉNS SICHES: «Rivoluzione teorica e practica nell'interpretazione del diritto», *Riv. Int. di Filos. del Dir.*, XXXIX (1962), pág. 410. Cfr. J. Bonnacase, *La escuela de la exégesis en Derecho civil*, México, Puebla, s. f.

(25) Cfr. sobre estas diferencias las atinadas observaciones de J. Pieper, *La prudencia*, trad. B. P. A., Madrid, 1957, págs. 78 y sigs.; L. E. Palacios, *Filosofía del saber*, Madrid, 1962, págs. 158 y sigs. Vide infra, VII, 2.

nando sus aparentes lagunas y contradicciones. Esta apreciación racionalista ignora también por completo la historicidad del Derecho y, en general, la dimensión histórica del ser.

c) Como consecuencia, puede notarse también la tendencia a un *formalismo* vacío de contenido que recuerda a alguna de las direcciones neokantianas que examináramos antes. Los conceptos generales obtenidos inductivamente de los rígidos esquemas normativos no pueden menos, decíamos, de perder alcance representativo e influencia efectiva en el dinamismo de la vida jurídica; pero es que, además, no han sido ajenas a los fundadores de la metodología dogmática conceptual influencias de la filosofía kantiana interpretada hegelianamente (26).

Esta influencia se deja ver sobre todo en las críticas al Derecho natural, incompatibles con un hegelianismo que ha superado toda distinción entre lo real y lo ideal. Se ha señalado también, con razón, una influencia del neokantismo (27) en el proceso de fundamentación de estas metodologías. Así, por ejemplo, la distinción entre proporción jurídica como forma y realidad social como materia—común a estos autores (28)—y que está en la base misma de sus construcciones, mantiene un claro paralelismo con la clásica distinción neokantiana entre forma abstracta y contenido concreto. Pero no debe olvidarse que, para esta última dirección, la forma es la condición lógica *a priori* del conocimiento del Derecho, a diferencia de las formas conceptuales de la dogmática conceptualista, que proceden de una abstracción inductiva, empírica y generalizadora (29). Constituye, pues, notoria exageración sin fundamento una pretendida parificación, en lo esencial—afirmada por algunos autores (30)—, entre aquella dogmática, elaborada sin pretensiones filosóficas, y el neokantismo (31). Cabe hablar tan sólo de una analogía centrada sobre el formalismo que

(26) Entre otros muchos, F. Kaufmann, *Kritik der neokantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1921, págs. 50 y sigs.; Larenz, *Rechts-und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlín, 1931.

(27) FÉLIX KAUFMANN: *Kritik*, cit., págs. 51 y sigs.

(28) Puede ser considerado en esta dirección como precursor P. J. A. Feurbach, para quien la *materia* o cuerpo está constituido por elementos empíricos, mientras que la *forma* o espíritu está constituido por un sistema de conceptos generales que resultan de una abstracción generalizadora. Cfr. *Über Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse positiven Rechtswissenschaft. Eine Ant trittsrede*, Landshut, 1804, págs. 33, 96-97.

(29) R. TREVES: *Il Diritto*, cit., pág. 59.

(30) Sobre todo, Kaufmann, *Kritik*, cit., págs. 50 y sigs.

(31) Cfr. F. González Vicén, *Orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento*, cit., pág. 72.

afecta, si bien de diversa manera en unos y otros, a ambas corrientes metodológicas.

5. *El formalismo en Derecho público.*

También en Derecho público se operó un giro paralelo hacia el formalismo conceptualista, tan acusado por lo menos como el de la pandectística de los autores privatistas. La escuela clásica y el tecnicismo jurídico en Derecho penal y la escuela alemana de Derecho público (con prolongaciones en otros países) simbolizan esta dirección. Esta última, en especial, aunque no de un modo directo o inmediato, ha tenido sin embargo una considerable repercusión en todos los sectores jurídicos.

Hasta la segunda mitad del siglo XIX las ciencias constitucional y administrativa no habían obtenido estatuto jurídico. Dominaban en ellas criterios de consideración filosóficos y ético-políticos, y se dejaba sentir la necesidad de conquistar también para ellas alguna metodología científica estrictamente jurídica. Nada tiene, pues, de extraño que acudieran a inspirarse en la perfección técnica alcanzada en la metodología formalista de la dogmática pandectista. Frente a las concepciones iusnaturalistas y político-valorativas de los clásicos (Mohl, Gneist, etc.) de estas disciplinas (32), surgieron algunos autores que propugnaron en seguida el más riguroso método formalista (Gerber, Laband, Jellinek), apurando más todavía aquel formalismo que les sirvió de inspiración (33).

Especial interés ofrece para la historia de la metodología la doctrina de Jellinek, por su afán de lograr un claro deslinde entre lo estrictamente jurídico y lo social, que tan amplio eco iba a tener en toda Europa. Nos referimos a su célebre doctrina de los dos aspectos del Estado, el *social* y el *jurídico*, que implica una doble teoría, social y jurídica. Esta última ha de ser cultivada con un riguroso método dogmático-formalista, adecuado a su naturaleza estrictamente jurídica, que aplica de manera implacable Jellinek. Pero, aunque irrenunciable, «el uso exclusivo de la dogmática es insuficiente para abarcar los aspectos múltiples de la vida del Estado...; el investigador necesita acudir a las otras disciplinas» (34).

Facilitó en gran medida esta invasión general del formalismo en el

(32) Cfr. Legaz, *Filosofía*, cit., pág. 114.

(33) Especialmente significativa, por su influencia decisiva en nuestra patria, es la obra de Laband *Le Droit public de l'Empire Allemand*, París, 1900 (trad. fr. de Larnaude).

(34) JELLINEK: *Teoría general del Estado*, trad. cast., Buenos Aires, 1954, página 37.

mundo del Derecho el espíritu positivista de esta época de profunda decadencia filosófica, que rehuye conscientemente toda cuestión relativa al ser, a la causa y al por qué. El abandono de la metafísica (35) no podía menos de ocultar las raíces vitales y trascendentes del Derecho o un legalismo de cuño positivo y formal. Y como consecuencia, la filosofía del Derecho, entendida tradicionalmente como Derecho natural, fue progresivamente sustituida por otro tipo de investigaciones: Derecho comparado (Kohler), jurisprudencia etnológica (Bachofen) y, sobre todo, la «Allgemeine Rechtslehre», desde Bergbohm (36) (cultivada por autores tan representativos como Merkel, Bierling, Somló, etc.) (37).

6. *El formalismo filosófico de Stammler.*

En esta lamentable situación surge la imponente figura de Stammler, que logró fundamentar en la filosofía neokantiana un método formalista más coherente y una evidente, si bien desenfocada, superación del positivismo.

El objeto de la filosofía del Derecho es, para Stammler, el sistema de las formas puras *a priori* que condicionan la experiencia jurídica.

Distingue en la conciencia humana, como es sabido, dos direcciones fundamentales: la de la *percepción* y la del *querer* (Wahrnehmen und Wollen). Esta distinción es paralela, aunque no idéntica, a la de Cohen (escuela de Marburgo), entre el reino del puro conocer (*Sein*) y el reino de la pura voluntad (*Sollen*). La percepción considera al objeto desde el punto de vista de la *causalidad*, y la voluntad, según la perspectiva de la *finalidad* (38). Ambas dan origen a dos tipos de saber diversos: ciencias de la naturaleza y ciencias de la finalidad. El Derecho pertenece a estas últimas, pues no es una realidad natural o psicológica, sino una pura dirección de la conciencia: «un querer entrelazante... dirigido a determinar los cambios según el principio fundamental condicionante de medio a

(35) Vid. a este respecto Arthur Kaufmann, *Das Schuldprinzip*, Heidelberg, 1961, páginas 44 y sigs.

(36) Su obra *Jurisprudenz, Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1892, es considerada por muchos el programa de la *allgemeine Rechtslehre*. En la página 366 propugna la necesidad de un positivismo excluyente en el que sea arrancada sin contemplaciones la mala planta del iusnaturalismo. Cfr. Kallinowski, «Qu'est ce que la philosophie du droit», *Archives de Phil. du Droit* (1962), pág. 128.

(37) LEGAZ: *Ob. cit.*, pág. 116.

(38) *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, págs. 49 y sigs.

fin» (39). Es, concretamente, un medio para obtener un fin no meramente individual, sino interindividual.

La realidad jurídica debe ser estudiada en dos perspectivas: *lógica* una —que se propone ante todo investigar el *concepto* «a priori»—, en sentido kantiano, universalmente válido de Derecho (a manera de *forma* conceptual condicionante de la experiencia jurídica como *materia*) y *deontológica* otra, que tiende a valorarlo según una *idea* meramente formal de justicia—también en sentido kantiano—: centro *eurístico* («estrella polar» en la terminología stammleriana), regulador de la vida jurídica. Es el llamado «derecho natural de contenido variable», incapaz de influir beneficiosamente, según se ha hecho notar, en el curso dinámico del Derecho, por vacío de contenido.

Pero aquí nos interesa destacar sobre todo la decisiva función que Stammler ha ejercido en la evolución de las metodologías formalistas. No contento con fijar un concepto universalmente válido del derecho—querer autárquico entrelazante e inviolable—, mantiene que la filosofía jurídica debé elaborar la teoría de todo un complicado sistema de formas puras *a priori*, según las cuales pensamos jurídicamente. Combinando los cuatro elementos de la definición—naciones—, resultan cuatro pares de conceptos jurídicos fundamentales, que al ser combinados entre sí dan origen a otros compuestos. Todos ellos son «puros», pues presuponen y confirman tan sólo aquel primer concepto *a priori* de derecho. Y hacen posible la *técnica jurídica*, que expone el derecho históricamente dado, valiéndose de aquellos conceptos fundamentales (universales y *a priori*), acudiendo a una experiencia generalizadora por ellos condicionada. *Teoría* y *técnica* se orientan a su vez a una finalidad práctica: la subsunción en el Derecho así conceptualizado de los casos jurídicos concretos (40).

7. *La pureza metodológica del formalismo kelseniano.*

La teoría pura del Derecho de Kelsen puede ser considerada como el punto culminante a que ha llegado esta dirección formalista que estamos examinando. Instalado en la misma línea, ha acometido el eminente maestro de Viena la tarea de elaborar un método rigurosamente puro, depurado de todo elemento ajeno al conocimiento jurídico, sea histórico, sociológico o político-valorativo. La ciencia del Derecho tiene un único come-

(39) *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, § 26, 30.

(40) Cfr. Larenz, *Methodenlehre*, cit., págs. 84 y sigs., y Legaz, *Filosofía*, cit., página 118.

tido: destacar la estructura lógica del *sollen* peculiar de las normas de derecho.

Inspirado en la escuela de Marburgo (41), ha defendido desde su primera gran obra la necesidad de establecer un claro deslinde entre el mundo de las realidades naturales y el mundo de la normatividad, representadas, respectivamente, por las categorías originarias y *a priori*—totalmente distintas e independientes—del *sein* y del *sollen*.

El Derecho sólo puede ser considerado como un *deber ser*, de manera que la ciencia jurídica tiene un único cometido: destacar la estructura peculiar del *sollen* de las *normas* de derecho. No hay lugar para una «fenomenología» jurídica (que sería sociología, pero no jurisprudencia, por pertenecer a la categoría del *sein*) (42) ni para una «axiología» jurídica (que no podría ser otra cosa que política) (43).

Las normas de derecho han procedido de un acto de voluntad preparado por el conocimiento del esquema que brindan las normas respectivamente superiores (en la pirámide jurídica que forma para Kelsen, como es sabido, el ordenamiento jurídico). Pero como tales, son distintas del acto psíquico por el que han sido queridas: tienen un contenido espiritual significativo que al ser contrastado con los hechos confiere a éstos el carácter de juridicidad (44).

La norma no es, pues, un imperativo: es un juicio hipotético (si A es, debe ser B). La cópula *sollen* es precisamente el nexo de *imputación* entre un supuesto fáctico—*Tatbestand*—(actitud contradictoria o antijurídica) y un acto coactivo como consecuencia. El *sollen* del derecho diverge, pues, del que compete a la moral, y también, por consiguiente, al llamado derecho natural, pues aquél es heterónomo e independiente del querer de los sujetos, a diferencia de éste, que sería autónomo. Pero los ideales éticos de justicia no pueden ser objeto de conocimiento: son subjetivos e irracionales y están siempre al servicio de una política (45). El profundo hiato abierto por Kant entre conocimiento teórico y voluntad autónoma tenía que conducir lógicamente a esta posición irracionalista, que no permite un acceso propiamente científico al mundo de los valores éticos. La ciencia

(41) Así lo reconoce él mismo desde el principio, señalando las fuentes de Cohen y Cassirer en *Der soziologische und der juristische Staatbegriff*, Tübingen, 1922, páginas 212-3; *Hauptprobleme*, Tübingen, 1923, págs. 8 y sigs.

(42) *Teoría pura del Derecho*, trad. Legaz, Madrid, 1934, págs. 19 y sigs.

(43) Las leyes naturales tienen como cópula el *müssen*, pero nunca el *sollen*. Cfr. *Hauptprobleme*, cit., cap. III, *Reine Rechtslehre*, Viena, 1960, págs. 156 y sigs.

(44) *Teoría*, cit., págs. 13 y sigs.

(45) *Teoría generale del diritto e dello stato*, trad. Treves de la ed. Harvard, Milán, 1952, págs. 165 y sigs.

del derecho se resuelve en una mera teoría lógica *a priori* del *sollen* peculiar del ordenamiento jurídico (Rechtsstatik), y es absolutamente aliáfara a las finalidades que mediante él pudieran obtenerse en la vida social (46). Esta función teleológica competaría exclusivamente a la *política valorativa* que se ejerce en el proceso escalonado de producción del derecho (Rechtsdynamik) mediante una libre e inmotivada decisión de la voluntad, sin otro límite que el impuesto por la necesidad de *encajar* en el esquema de la norma respectivamente superior, en ese escalonado proceso que va desde la *Grundnorm*, vértice de la pirámide jurídica, hasta la base de la misma, constituida por las normas individuales que son la sentencia, el acto administrativo o la declaración negocial de voluntad.

Toda la validez del derecho reposa, pues, en la delegación de las normas respectivamente superiores, hasta culminar en la norma hipotética fundamental, que se resolvería, en último término, en la primera constitución histórica del Estado. Pero entonces, se ha hecho notar, toda la lógica jurídico-normativista de Kelsen reposa sobre el supuesto conceptual *a priori* de la validez de la voluntad coactiva del Estado mismo. Y ello no sólo desde el punto de vista gnoseológico, como pretende Kelsen, sino también ontológico-trascendente. El positivismo de Kelsen, totalmente formalista y vacío de contenido, ha debido pagar el falso método que ha adoptado acudiendo *sotto voce* a la ontología teóricamente descartada. La *Grundnorm* sustituye al supuesto ontológico de la Ley Eterna, típico del iusnaturalismo clásico, por el supuesto ontológico—y no meramente lógico, como dice Kelsen—de la voluntad coactiva del Estado, característico de todos los legalismos formalistas (47).

El mismo Kelsen ha debido reconocer recientemente este paralelismo, denunciado por P. D'Entreves, que acabamos de señalar entre *Grundnorm* y Ley Eterna (48).

Es más: cabe observar un giro—muy reciente—en su posición frente al problema del derecho natural. En un *symposium* celebrado en agosto de 1962 por juristas católicos, ha declarado que también él ha debido creer a la postre en un cierto derecho natural. Pero no en el sentido tra-

(46) *Teoría pura*, cit., pág. 19; *Teoría generale del diritto e dello stato*, cit., páginas 15 y sigs., 165 y sigs., y 172 y sigs.

(47) Passerin d'Entreves, en *Annales de Phil. Politique*, III (1959), pág. 156. En el mismo sentido, Graneris, *La filosofía del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Roma, 1961, págs. 62 y sigs. V. Hippel, *Positivismo e interpretación jurídica*, Anales Cátedra Suárez, 1961, págs. 31-46. Del Estal, *Lo social y las reglas sociales*, «La Ciudad de Dios», 1950, págs. 523 y sigs.

(48) «Justice et droit naturel», *Annales de Phil. Politique*, III (1959), págs. 121 y siguientes. (Recogido en la ed. 1960 de *Reine Rechtslehre*).

dicional, sino como un «Derecho hipotético»: así como el Derecho positivo no puede ser explicado sino bajo el supuesto de la coacción del Estado, así tampoco el Derecho natural sin la *creencia* en una Voluntad justa. No podría ser, pues, en ningún caso, objeto de conocimiento natural, sino de pura fe (49). Las posiciones fundamentales respecto al positivismo «metodológico» de la «reine Rechtslehre» permanecen, pues, intangibles.

8. Observaciones críticas conclusivas.

a) Podría notarse, ante todo, la absoluta falta de sentido histórico, en todo semejante al racionalismo iusnaturalista de la Ilustración, del que pueden considerarse legítimas herederas, que invalida radicalmente a todas las direcciones metodológicas formalistas. Como ya aquellos iusnaturalistas, también estos autores conciben el derecho como un orden lógico «cerrado»; como en ellos, la corrección de la deducción lógica es el único fundamento de la validez normativa de las proposiciones jurídicas; como allí, en fin, también aquí encontramos—por diversas razones, claro está—«dos jurisprudencias» herméticas y difícilmente conciliables. Lo que allí se expresaba como contraposición entre normas positivas y un complicado sistema de Derecho natural, particularizado hasta lo inverosímil, se expresa aquí como oposición entre forma y materia dentro de la realidad de los Derechos históricos. Pero, como contrapartida, ha desaparecido la inserción del Derecho en un orden metafísico universal, el fundamento suprahistórico de la obligatoriedad y aquella referencia constante a la conciencia ética del auténtico Derecho natural de la tradición clásica (50).

b) No puede ser admitida una epistemología que sólo acceda al mundo del Derecho por la vía de conceptos abstractos—*a priori* en el kantismo; resultado de una generalización arbitraria en los demás—, echando en olvido la prioridad de la realidad concreta en la que se fundan o deben fundarse. Se sustituye así la comprensión de la realidad jurídica en su concreción situacional por la proyección de unos esquemas genéricos concep-

(49) Su comunicación en Salzburg está recogida en *Grundlagen der Naturrechtslehre*, «Die Neue Ordnung» (1962), págs. 321 y sigs. Esta posición frente al problema del Derecho natural recuerda a la de los juristas protestantes de la escuela teológica de Karl Barth; a la de E. Wolf, por ejemplo; vide sobre ella, Zampetti, *Il problema della giustizia nel protestantismo tedesco contemporaneo*, Milano, 1962, páginas 97 y sigs.; Ferrer Arellano, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Madrid, 1963, páginas 327-336.

(50) F. GONZÁLEZ VICÉN: «Orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo», *Anuario de Filos. del Der.*, VIII (1961), pág. 74.

tuales que, lejos de ayudar a la mejor captación y manejo de la proteica realidad del Derecho en la vida jurídica, lo ahogan y dificultan.

c) Se cierra el camino a toda axiología trascendente que imponga un *deber ser* ético a las realizaciones jurídicas que sea verdaderamente capaz de señalar una dirección de justicia objetiva, existencialmente actuable en el curso de la vida del Derecho.

d) En lo que respecta a la interpretación jurídica—con la única excepción de Kelsen—, se aplica el Derecho interpretándolo de manera rígida y conceptualista, y eso sin tener en cuenta la originalidad irrepetible de las situaciones. Pero de eso trataremos más adelante.

IV. LA REACCIÓN DE LA JURISPRUDENCIA DE INTERESES: PERSPECTIVISMO METODOLÓGICO.

Ya desde la eclosión misma de la *Begriffsjurisprudenz* fueron advertidas sus deficiencias por las mentes más perspicaces. Jhering, que había sucumbido a la tentación en su primera época, la atacó con sarcasmo y violencia en su conocidísima obra *La jurisprudencia en broma y en serio*, donde muestra hasta qué punto se ignora la realidad vital del derecho con aquel juego meramente formalista de conexiones lógico-conceptuales; e insiste—ahí como en toda su obra de esta segunda época—en el principio de que la *finalidad* es el verdadero motor que da sentido y nervio al derecho. Le siguió la enérgica crítica de un O. W. Holmes y de un F. Geny, de un E. Ehrlich, etc... (51).

Por otra parte, algo después se desarrolla fecundamente en Alemania la llamada *Interessenjurisprudenz*, en la que militan autores de tanto peso como Rümelin y Heck. Han demostrado estos juristas cómo lo que en realidad vincula al juez no son las palabras de la ley, sino más bien las valoraciones que realmente inspiraron al legislador. Sólo procediendo así sería posible obtener una verdadera fidelidad a la ley misma en su más genuina autenticidad, y no a sus apariencias (52). Y en el plano metodológico propugnaron un perspectivismo ajeno a aquella rigidez monolítica formalista que tenga en cuenta los diversos fines que históricamente se van asignando al Derecho (53).

(51) Cfr. sobre ellos L. Recaséns Siches, *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México, 1956, págs. 48 y sigs.; Larenz, *Methodenlehre*, cit., págs. 42 y sigs.

(52) RECASÉNS: *Nueva filosofía*, cit., págs. 64 y sigs.

(53) Para una visión de conjunto y una acertada crítica de este perspectivismo metodológico, vide el importante estudio de Pawlowski «Problematik der Interessenjurisprudenz», en *N. J. W.*, 1958, págs. 1561-65.

V. REACCIÓN DE PROCEDENCIA HEGELIANA: IDEALISMO ABSOLUTO
Y METODOLOGÍA JURÍDICA.

La crítica de Hegel al racionalismo de los siglos XVII y XVIII contra Descartes, Leibnitz y Espinosa, que tan vigorosamente había mostrado las insuficiencias de unos conceptos abstractos que desgarran la intuición y su identidad de lo general y lo singular, ha inspirado al gran jurista hegeliano Larenz una nueva metodología de gran valor e influencia. Juzgamos, pues, de interés aludir también a ella, aunque sea de pasada. La descripción y comparación de distintos tipos «jurídicos» presupone el conocimiento del «sentido general» de cada uno de ellos. Pero no puede ser él captado acudiendo a la abstracción, pues los conceptos abstractos son tanto más vacíos cuanto más generales (54). Pero—dice Larenz—la teoría hegeliana de los *conceptos generales concretos* (55) permite acceder a aquella plenitud de sentido. Se trata de unos conceptos que son «generales» porque contienen lo «universal», que es lo simple, que al propio tiempo es «lo más rico». Pero que son a la vez «concretos», en cuanto constituyen un todo con diversidad de momentos, cada uno de los cuales constituye un concepto concreto en recíproca implicación dialéctica con los otros. Como buen hegeliano, ve en la tríada dialéctica la vida del concepto, que es *sinmentfaltung* (56).

El concepto concreto no es, pues, una subsunción, sino que constituye la ley misma inmanente al fenómeno, que responderá más o menos a ella, en cuanto puede estar realizada en él de modo más o menos perfecto e incluso contradictorio. Tiene, pues, carácter teleológico.

A diferencia del concepto *abstracto*, que va perdiendo contenido al ir creciendo su generalidad, el concepto *general concreto* tiene más rico contenido que todas sus particularizaciones. La filosofía del derecho tiene como misión, precisamente, investigar cuáles son estos «conceptos *sentido*» apriorísticos, desnudos de toda formalización abstracta.

(54) Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, c. I; *Phaenomenologie der Geistes*, Vorrede (ed. Schulze, 1832-45).

(55) Esta doctrina constituye el *leit motiv* de su reciente obra *Methodenlehre*, cit. Todas las corrientes metodológicas en ella examinadas se presentan y juzgan a la luz de esta idea madre del método que propugna.

(56) *Methodenlehre*, págs. 353 y sigs. Una vigorosa exposición crítica de esta doctrina hegeliana del concepto dinámico creador o generante de realidad, en X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, cap. III (La esencia como concepto formal). Desde un punto de vista jurídico pueden verse las observaciones críticas de Hirsch a la *Methodenlehre* de Larenz, en *J. Z.*, 1962, pág. 329.

Y aunque la dogmática debe operar necesariamente con conceptos generales abstractos para el cumplimiento de su función práctica, no debe olvidar que ellos deben ser considerados a manera de *símbolos* en los que se transparenta el rico *sentido* de aquellos conceptos concreto-generales, mediante una *apertura a la filosofía* jurídica, si de verdad quiere evitar un formalismo de espaldas a la riqueza de la vida real (57). En esta llamada de atención sobre la necesidad de tratar científicamente el fenómeno jurídico en una situación de apertura existencial a la filosofía, veo yo el valor y la actualidad del libro de Larenz. Pero es preciso tener en cuenta una filosofía que haga justicia a la historicidad del hombre con toda la dimensión de originalidad única e irrepetible de las situaciones sociales articuladas en el sentido histórico que aquélla implica; y que no es, por supuesto, la filosofía hegeliana propugnada por este conocido y prestigioso jurista alemán.

* * *

Nada decimos aquí del idealismo actualista italiano. Pero queremos llamar la atención sobre sus más recientes desarrollos en el campo de la metodología, que si bien no juzgamos admisibles sin más discernimiento—como, en general, ninguna doctrina que repose en principios idealistas—, invitan a una reflexión profundizadora en las propias convicciones por su finura y rigor mental (58), y han contribuido no poco a la superación del formalismo jurídico en aquel país.

VI. REACCIÓN DE PROVENIENCIA HUSSERLIANA: LOS MÉTODOS FENOMENOLÓGICOS.

Cerramos esta breve exposición aludiendo a la influencia de la fenomenología de Husserl en el campo de la metodología jurídica. Influencia vasta en amplios sectores, pero—se ha hecho notar—en buena parte ineficaz (a diferencia de lo que ha acaecido con la orientación neokantiana y neohegeliana) (59).

(57) *Methodenlehre*, cit., págs. 367 y sigs.; una amplia exposición en Legaz, *Filosofía*, cit., págs. 187 y sigs.

(58) Puede verse una compendiosa exposición de los principios metodológicos de Bataglia (en su primera época) y W. Cesarini Sforza, en Legaz, *Filosofía*, cit., páginas 192 y sigs., y también P. L. Zampetti, *Il problema della conoscenza giuridica*, Milano, 1953, págs. 72 y sigs.

(59) LARENZ: *Methodenlehre*, cit., págs. 114 y sigs. LEGAZ: *Filosofía*, cit., página 165.

El redescubrimiento husserliano de la intencionalidad permitió superar el psicologismo que aherrojaba la lógica por entonces en boga, y el acceso, por vía de intuición eidética, al mundo de los objetos, de las esencias puras. El método que propone tiene en su haber positivo el haber llamado la atención sobre la necesidad de respetar el *dato*, tal como se presenta tras la reducción fenomenológica, describiéndolo en toda la gama de conexiones necesarias entre el conjunto de notas que el *eidos* nos ofrece (60). Pero, como contrapartida, pone entre paréntesis la existencia real y, en consecuencia fatal, la intencionalidad apunta en ellos a un término de referencia meramente ideal y *a priori*. No con una aprioridad subjetiva, como en los neokantianos, sino objetiva o «impuesta». De esta forma, la fenomenología se transforma en una nueva forma de idealismo, al ser anegado el *eidos* que ella describe en la inmanencia del «ego trascendental» (61). Sólo en las profundas modificaciones que Heidegger introdujo en él para edificar su ontología cabría hacer una excepción a este reproche de fondo.

Reinach, discípulo directo de Husserl, fue el primero en aplicar el método fenomenológico al derecho. Todas sus investigaciones se enderezan a la descripción de las puras esencias de la juridicidad, necesarias y *a priori*, independientes de la naturaleza mudable; o, para decirlo con sus palabras, las «legalidades jurídicas puras», objetos ideales jurídicos igualmente independientes del Derecho natural y de las exigencias de la justicia. Pero, como ha observado Recaséns, no ha logrado su empeño: de hecho, una crítica atenta revela que la mayoría de las veces sus resultados caen bajo uno u otro de estos dos campos, de los cuales cree él hallarse totalmente separado (61 bis).

También en el seno de la escuela normativista kelseniana de Viena se ha intentado superar el frío formalismo neokantiano, enlazando con Husserl para elaborar una ciencia jurídica fundamental.

F. Kaufmann ha intentado elaborar una teoría lógica de la esencia del Derecho capaz de suministrar un fundamento válido a la dogmática jurídica valiéndose de la intuición eidética de las conexiones necesarias y *a priori* del ser del Derecho, expresadas en proposiciones que son juicios

(60) Así lo han observado acertadamente sus críticos. Por ejemplo, J. Maritain, *Les degrés du savoir*, París, 1932, cap. IV; X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cap. II.

(61) Husserl, recordémoslo de pasada, remonta con las sucesivas reducciones el curso de la intencionalidad vivencial desde lo «hylético noemático», pasando por lo «noético», para alcanzar el «cogito» del yo trascendental. Es una forma de idealismo trascendental. Puede verse la excelente exposición interpretativa que hace X. Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1963, lección quinta.

(61 bis) L. RECASÉNS SICHES: *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Madrid, 1929, pág. 233.

sintéticos. Obtendríamos procediendo así, mediante síntesis, los conceptos jurídicos fundamentales, puros de contenido empírico, capaces de gobernar y vivificar los conceptos científicos de la dogmática (62).

F. Schreier ha perfeccionado notablemente el instrumental gnoseológico de esta dirección, permaneciendo fiel a los principios fundamentales del puro normativismo kelseniano. La teoría pura del Derecho formaría parte de una lógica universal fenomenológicamente entendida, a la manera de ciencia universal de toda posible ciencia (63).

Las proposiciones jurídicas puras no serían, pues, históricamente condicionadas ni formuladas por inducción, sino el producto de una formalización *a priori* (64).

Welzel también ha tomado en buena parte de la fenomenología husserliana algunas ideas centrales de su pensamiento.

Baste observar, y terminamos, la insuficiencia del método fenomenológico por apriorístico y, a la postre, idealista. Pero le adeuda la moderna ciencia del derecho—y ello cuenta como un mérito indiscutible a su saldo positivo—el nuevo sentido que va afortunadamente cobrando de *respeto* a los datos que el fenómeno jurídico ofrece a toda observación atenta del mismo, punto de partida indeclinable para escapar a los excesos del formalismo jurídico.

VII. LA SUPERACIÓN DEL FORMALISMO.

1. *Características epistemológicas de la dogmática y de la teoría general del Derecho.*

El conocimiento filosófico del Derecho debe, como por una prerrogativa de su nobleza, prescindir de muchos *detalles* del fenómeno jurídico: todo saber de tipo ontológico (65) paga su profundidad, su última radicalidad, a costa de renunciar a la consideración explícita de las características individuales y concretas del tema con el que se enfrenta desde su propia perspectiva trascendental. Tiende, pues, a captar la realidad jurí-

(62) *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1922. Cfr. Legaz, *Filosofía*, páginas 166 y sigs.

(63) SCHREIER: *Concepto y formas fundamentales del Derecho*, Buenos Aires, 1942.

(64) J. CORTS GRAU: *Curso de Derecho natural*, Madrid, 1952, pág. 263.

(65) Si bien exige como presupuesto una suficiente base de saber fenomenológico (es decir, científico) acerca del Derecho. Cfr. Ferrer Arellano, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Madrid, 1963, págs. 18 a 31, donde expongo los caracteres epistemológicos de la filosofía jurídica.

dica en su radicalidad última: el constitutivo ontológico que le da sentido en función del fin social, del cual derivan consecuencias normativas con vistas a la consecución de tal fin ético: el bien común de la sociedad (ordenado a su vez—en una perspectiva teológica—al último fin sobrenatural).

De ahí la necesidad de proceder a un conocimiento no ontológico, positivo-científico, del Derecho. Sus características deberían ser, a mi juicio, las siguientes (66):

a) El *tema* que considera, es, o puede ser, toda la realidad jurídica en cuanto empíricamente observable. También el Derecho natural en cuanto positivizado, aunque no lo conozca en cuanto natural (67). Esta referencia a la positividad es de todo punto esencial, como veremos en seguida (68).

b) La *perspectiva* mental de consideración, que condicionará toda la manera típica de conceptualizar, afirmar o definir, depende del aspecto de la realidad jurídica que el nivel científico de conocimiento intenta develar; a saber, aquel conjunto de *datos* que aparecen sólo ante una observación fenoménica.

Deberá considerar, pues, el Derecho, para *describirlo* analítica y exegeticamente, en sus peculiaridades. Pero no se limita a describir, sino que procura elaborar unos *conceptos*, obtenidos por una generalización abstractiva de los contenidos observados (en su efectiva vigencia en la vida social) cada vez más amplia (69). Para ello es absolutamente imprescindible tener en cuenta los fines inmanentes al ordenamiento jurídico, pues sólo en ellos cobran sentido las normas que se analizan descriptivamente (70). Decimos que es imprescindible tener en cuenta los fines inmanentes a la nor-

(66) Puede verse una exposición de los métodos que, de hecho, suelen seguir los juristas «científicos», en A. Hernández Gil, *Metodología del Derecho*, Madrid, 1945.

(67) Vide L. Bender, *Philosophia iuris*, Roma, 1955, pág. 6. Para la opinión en contra, F. González Vicén, *El positivismo en la filosofía del Derecho contemporáneo*, Madrid, 1950, pág. 12; N. Bobbio, *Teoría della scienza giuridica*, Turín, 1950, página 17.

(68) Vide J. M. Martínez Doral, *La estructura del conocimiento jurídico*, Madrid, 1964, parte II, cap. 2, III, 3 d.

(69) Empleamos esta expresión (contenidos), de fuerte sabor idealista neokantiano, en gracia a la generalización de tal terminología entre los cultivadores de la filosofía jurídica. Queremos destacar en el texto que la norma no agota su ser en una estructura lógica formal de «deber ser», sino que debe considerarse en su constitutiva referencia a la acción: en función del efectivo *comportamiento* de los consociados frente a ella.

(70) Vide H. Nawiaski, *Allgemeine Rechtslehre*, 1949 (trad. Zafra, Pamplona, 1963); en particular, la distinción que ahí se hace entre los fines trascendentes y los *fines inmanentes* al ordenamiento jurídico (págs. 5 y sigs.).

ma, porque sólo se entiende ésta en su íntima *referencia* a la conducta: en cuanto tiende a imprimirle una concreta dirección *organizadora* de la vida social, a manera de bien o valor a que la norma apunta como *fin*. Una norma completamente ineficaz en orden a conseguir el fin que la constituye como norma, no podría considerarse «normativa». Prescindir totalmente de la dimensión teleológica del Derecho equivale a renunciar a un conocimiento propiamente jurídico.

c) El *fin* que se propone el científico en la elaboración de los conceptos a que acabamos de hacer referencia es un fin meramente técnico: la elaboración de un sistema «lógicamente» estructurado y armonioso que haga posible aprehender y ordenar mejor, valiéndose de aquellos conceptos como principios reguladores, la realidad jurídica tratada, facilitando así su comprensión, interpretación y aplicación (71).

El fin inmediato es, pues, obtener un sistema armonioso mediante la aplicación de reglas lógicas: tal aplicación supone un «arte» (lógico). Es decir, una «técnica», como gustan decir los juristas. Sabido es que los antiguos no distinguían ambos conceptos. L. E. Palacios observa con razón que también las obras inmanentes al entendimiento pueden considerarse «artefactos» alojables en el sector de lo «factible» (en contraposición al dominio ético de lo «agible»), pues gozan de un valor que es independiente del valor que tenga la intención moral del que las hace. Por ejemplo, las obras mentales del tipo del silogismo o del poema, etc. (objeto de las artes liberales), llamadas por el autor «artes del bien honesto» (71 bis).

Pero aquel saber lógico se ordena a su vez a la técnica de una interpretación y aplicación apta del Derecho para obtener una organización social eficaz. La lógica jurídica del sistema debe considerarse, en consecuencia, como *instrumento* (organon) de organización de la sociedad. Corresponde al nivel prudencial del conocimiento jurídico obrar la síntesis entre las exigencias normativas de justicia conocidas abstractamente por el nivel filosófico y aquellas otras exigencias lógico-técnicas a que conduce un conocimiento científico y ordenado del derecho, en su concreta aplicación a cada situación social.

(71) Para una lógica formal de conceptos jurídicos, cfr. el excelente artículo de L. Legaz Lacambra «La lógica como posibilidad de pensamiento jurídico», *Anuario Fil. Der.*, 1958, págs. 1 y sigs., y bibliogr. *ibi. cit.*, y las observaciones de Recaséns («Rivoluzione teorica e prattica nella interpretazione del diritto», *Riv. Int. Fil. del Dir.*, 1962, págs. 435 y sigs.) acerca de la escasa aplicabilidad de la lógica formal—y del simbolismo matemático—en el mundo de las decisiones. Para una visión de conjunto, vide A. Puy Muñoz, «El problema de la lógica jurídica», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1963), págs. 51-101.

(71 bis) *Filosofía del saber*, Madrid, 1962.

Esta finalidad técnica condicionará y dará sentido a todos los análisis teóricos que conduce este nivel de conocimiento. Construir una «teoría pura» sin finalidad práctica sería un contrasentido.

d) En cuanto a la *naturaleza de los conceptos* que deberían corresponder a este nivel cognoscitivo de la realidad jurídica, basten las siguientes observaciones:

a') Deberán ser obtenidos mediante un procedimiento mental abstractivo, a partir de la observación comparativa del fenómeno jurídico en el vasto cuadro de la vida social (72).

Tal procedimiento abstractivo no debe ser exclusivamente generalizador o extensivo (llamado, en la escolástica, «abstracción total», la cual es considerada como precientífica). Es también intensivo, formal o tipológico, pero—diríamos con Maritain—«*Sub lumine* empiriológico, non ontológico». R. Paniker, en su excelente obra *Ontonomía de la ciencia*, Madrid, 1961, propone (parte I) interesantes precisiones en torno a esta distinción a que aludimos en el seno del grado formal físico de abstracción (llamada por el autor abstracción formal *predicamental*, en contraposición a la *trascendental* propia de la metafísica). Mientras que la *ciencia* se dirige al *estrato ontológico más aparente*—a los aspectos *accidentales* del ser que observa, experimenta y mide—, la filosofía funda su investigación en una abstracción formal *predicamental* en la línea *sustancial*. Es muy sugestivo asimismo el estudio del problema desde el punto de vista del sujeto que conoce: a la abstracción accidental de la ciencia correspondería un *pensamiento funcional*, y a la sustancial de la filosofía un *pensamiento predicativo* (sustancial o entitativo).

El método formalista propio de la dogmática, inaugurado por Savigny e Ihering tal y como lo hemos expuesto en su génesis y en sus inflexiones históricas, se diferencia netamente del que aquí estamos proponiendo. La reducción de las normas, por análisis y concentración lógica, a conceptos generales abstractos, el abuso logicista de la «construcción categorial», la tendencia a un formalismo de espaldas a la vida real y privado de contenido, el uso exclusivo de la «deducción lógica» en la decisión jurídica—con la excepción de Kelsen—, la exclusión positiva de una apertura a una axiología jurídica..., todos los excesos que hemos denunciado en aque-

(72) Cfr. parte I, cap. III. Puede verse una exposición de tales métodos en Hernández Gil, *o. c.*, págs. 101 y sigs. Y las observaciones de R. Treves acerca de las diferencias entre este formalismo y el de los neokantianos, en *Il diritto come relazione*, cit., págs. 58 y sigs. Sobre la clásica teoría de la abstracción, vide J. Maritain, *Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires, 1952.

llas direcciones, creemos que quedan suficientemente orillados en la metodología aquí propuesta.

Siendo imposible abarcar el fenómeno jurídico en la integridad de su evolución histórica y en su diversidad espacial, no parece posible lograr fórmulas unitarias que sean aplicables a todas las variaciones posibles (73).

Será posible, sí, abstraer características o trazos comunes del análisis de las normas (en cuanto observables en sus manifestaciones de tipo legal, consuetudinario o jurisprudencial) de un ordenamiento jurídico vigente. El hecho de referirse varias de ellas, por ejemplo, a regular una misma situación social, permitirá agruparlas en *instituciones*. Podrán ponerse en evidencia, asimismo, *los principios generales inspiradores* (fines inmanentes) de un ordenamiento jurídico, o de un conjunto de ellos pertenecientes a la misma área cultural o a varias afines.

Son tan acusadas, sin embargo, las diferencias entre aquellos más dispares, que sería difícil encontrar características comunes y, en consecuencia, elaborar conceptos aplicables a todos ellos. Pretender construir una *teoría*—a este nivel científico—*absolutamente general* es, a mi juicio, una aspiración quimérica e irrealizable. A no ser que se entienda con este vocablo una Filosofía más o menos camuflada (si no abiertamente confesada), o un sustituto imperfecto de la misma (como es frecuente, de hecho, entre los cultivadores de la «*allgemeine Rechtslehre*») (74).

b') El procedimiento *abstractivo* a que aludíamos no es el intensivo-filosófico (que intenta desvelar el constitutivo inteligible mediante una abstracción universalizadora de tipo *ontológico*), sino aquella abstracción accidental (75), propia de la ciencia, que—valiéndose de un procedimiento comparativo entre los aspectos *fenoménicamente* observados—procure elaborar aquellos conceptos o esquemas unitarios que más útiles parezcan para lograr el fin técnico que se persigue: la mejor ordenación, comprensión y aplicación del Derecho. Los elementos que tales esquemas comprenden serán, pues, las más de las veces, accidentales y mudables. E integrarán definiciones, en consecuencia, incompletas y sujetas a posibles mutacio-

(73) Nawiaski, *o. c.*, prólogo G. Gonella, *La persona nella filosofia del diritto*, Milano, 1959, pág. 17. Puede verse expuesta su opinión en mi amplia nota crítica aparecida en *Ius Canonicum*, 1962, fasc. 1.

(74) C. LARENZ: *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 1960, págs. 68 y sigs. L. Recaséns Siches sostiene que la teoría general del Derecho no puede menos de ser estrictamente filosófica, en su excelente *Tratado general de la filosofía del Derecho*, Méjico, 1959.

(75) Sobre la abstracción filosófica y las características epistemológicas de la filosofía jurídica, véase J. Ferrer, *Gnoseología*, cit., págs. 187 y sigs.

nes, condicionadas por el descubrimiento de hechos nuevos o desconocidos quizá anteriormente.

Las definiciones que nos ofrece este nivel de conocimiento estarán elaboradas en función de aquellos principios más próximos y aparentes (reales o meramente cognoscitivos): en modo alguno nos ofrecerían la *realidad misma* del fenómeno jurídico en su constitutivo inteligible, sino un sustituto que lo traduce, a su modo, y que está por aquél condicionado (76).

Guardémonos, con todo, de minusvalorar este método de trabajo. Su utilidad es indiscutible, y su función insustituible. La sistemática ordenación de las instituciones de Derecho positivo, en toda la riqueza de sus particularidades y en su histórica evolución, facilita una mejor comprensión y aplicación del mismo. Tales fines técnicos son, por lo demás—recuérdese—, inaccesibles a un enfoque filosófico de consideración de aquél.

La doctrina que acabamos sumariamente de exponer permite sortear las *dificultades* que han inducido a algunos filósofos de nuestros días (77) a negar la *autonomía* «típica» de este nivel de conocimiento del Derecho. Según ellos, no podría considerarse ciencia un saber positivo acerca de la realidad jurídica, sin ponerse bajo la tutela de la Filosofía.

En otro lugar he expuesto críticamente la opinión al respecto de algunos autores idealistas, como Cicala. Aludimos ahora a la posición de algunos tomistas actuales (78), según la cual, siendo el Derecho (tanto las normas operables como la conducta a ellas referida) una realidad eminentemente práctica, sería absolutamente inteligible si hacemos abstracción del fin ético (de la sociedad en nuestro caso) que le da sentido. Si advertimos que el fin es la causa de las causas—y en el orden práctico, por ende, el principio de toda argumentación—, sólo teniéndolo en cuenta podría elaborarse una ciencia propiamente dicha (es decir, un conocimiento universal por causas).

(76) Pues la esencia es precisamente el núcleo real inteligible que asegura la constancia en las manifestaciones fenoménicamente observables. Cfr. J. Maritain, *Ciencia y sabiduría*, Buenos Aires, 1956, págs. 65 y sigs.

(77) Nada decimos aquí de las críticas de los negadores clásicos del carácter científico de la jurisprudencia (Kirchmann, sobre todo), ya virtualmente superadas. El carácter individual e histórico del Derecho no es óbice para un saber generalizador, si es el elaborado en situación de apertura a una filosofía sensible a la historicidad, tal como la que aquí se propugna. Vide sobre ellas Legaz, *o. c.*, págs. 123-142.

(78) J. MARITAIN: *Ob. cit.*, págs. 11 y 135. La opinión de G. Bordeau aparece expuesta en *Colloque de l'Institut International de Philosophie Politique* de junio de 1960. Para la tesis de Cicala, según la cual es preciso tomar como punto de partida para la construcción científica del fenómeno jurídico una filosofía que lo capte como relación, vide J. Ferrer, «La gnoseología del Derecho», *Ius Canonicum* (1962), páginas 167-272, Pamplona.

Pero tal fin es gnoseológicamente inaccesible a una consideración no filosófica (o teológica) de la sociedad. De ahí que el conocimiento científico-positivo del fenómeno jurídico de la vida social—como cualquier otro sector de la sociología positiva—no podría constituir una ciencia propiamente dicha, salvo que integrásemos los datos de observación positiva que nos suministra en un saber filosófico, a manera de materiales de «información experimental» (79).

Recordemos, para eludir estas dificultades, aquella clásica distinción en el dominio de la práctica de dos sectores autónomos: el sector propiamente ético—que persigue como fin el bien *ético* de la persona, en sus dimensiones individual y social—y aquel otro sector llamado *técnico-artístico* que se propone el bien mismo de las realidades (artefactos o entes culturales) que elabora o configura: es decir, su perfecta realización desde el punto de vista técnico o artístico (80).

Claro que sería del todo imposible desarrollar esta tarea científica sin tener en cuenta los fines inmanentes que dan sentido—permitiendo, en consecuencia, su comprensión—a los distintos grupos de normas del Derecho objetivo; y que estos fines jurídicos tienen, de ordinario, dimensiones éticas, en cuanto se ordenan a facilitar la realización de un ideal de justicia. Se conocen, pues, aquellos fines inmanentes (o principios inspiradores) de los ordenamientos jurídicos, incluidas sus dimensiones éticas. Sin embargo, no son éstas conocidas sino de una manera *material*: en cuanto forman parte de unos principios que han sido descubiertos en virtud de sus peculiares métodos empíricos de observación y de análisis, pero no *formalmente* en cuanto éticas. Desde este punto de vista, debería admitirse la legitimidad de un positivismo «metodológico», necesario para una construcción estrictamente científica del fenómeno del Derecho, bien distinto de aquel otro positivismo «vital»—fundado en una actitud filosófica—común a varias conocidas direcciones de pensamiento jurídico (81).

Ambos sectores—filosófico y científico—son autónomos en la línea de la *especificación* esencial—por ser diversos los fines a que respectivamente tienden—. Pero se implican mutuamente en la línea del *ejercicio* existencial. La técnica se subordina a la ética; por subordinarse, en definitiva,

(79) J. MARITAIN: *Ob. cit.*, pág. 135.

(80) S. Th., I-II, 57, 4; 54, 4. Cfr. O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, 1953, pág. 352.

(81) Esta actitud no implica la identificación del Derecho con el ordenamiento jurídico positivo, sino la adopción de un punto de vista formal (el propio de la ciencia), desde el que se considera el mismo derecho natural positivizado. Además, tiene en cuenta que positividad no es lo mismo que estatalidad.

aquellos productos cuya perfecta realización y ordenación persigue como fin, al supremo destino ético del hombre. Y la tarea *ética*, a su vez, es facilitada en gran medida por un suficiente acopio de medios *técnicamente* perfectos que la potencien en su tensión hacia el fin último. Habría que añadir, de manera paralela, que no parece posible elaborar una *ontología jurídica* bien fundada sin una suficiente base *fenomenológica* (es decir, también científica) del Derecho. Y que necesita ésta ser gobernada, a su vez, por una ontología que descubra en su radicalidad última el *ser* inteligible que determina las manifestaciones *empíricamente* observables que la ciencia describe y analiza a un nivel inferior (desde el punto de vista de la inteligibilidad) (82).

Concluimos, pues, que es perfectamente legítima la elaboración de un saber *científico positivo* acerca de la realidad jurídica: porque si es cierto que el fin que le da sentido es el supremo destino ético del hombre (y que los otros fines intermedios lo reciben en última instancia de él), podemos también considerarla en lo que tiene de realidad «factible», a la manera de un «producto objetivo», una «mentefactura», prescindiendo momentáneamente de sus fundamentos *éticos* (83), para proponernos como fin inmediato un ideal *técnico*: su mejor ordenación y comprensión, y—en última instancia—su más perfecta adaptabilidad a la situación social a la cual está constitutivamente referida. (Se trata, pues, de considerar una realidad «agible» en cuanto «factible», perdiendo «metódicamente» de vista su condición ética o «agible») (84).

Siendo distinto el fin inmediatamente perseguido, también lo será la perspectiva de consideración; y, en consecuencia, todos los conceptos y nociones que elabore. Perseguirán éstos una finalidad *inmediatamente* téc-

(82) Aunque en otra perspectiva de pensamiento, recuérdese que Larenz ha señalado también la necesidad de una apertura a la filosofía jurídica. Vide § V.

(83) A pesar de haber sentado Santo Tomás que «in quantum (lex) habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis» (I-II, 95, 2), ello no supone, a su juicio, que la norma injusta deje, sin más, de ser «derecho» en el concreto sentido que precisa: «ulterius dicitur quod ius redditur ad eo cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum» (II-II, 57, 1, 1). Alude, pues, a una validez meramente formal de la norma. En este mismo sentido, algunos autores de nuestros días (Legaz, García Mainez, etc.) distinguen aquella validez meramente *formal* externa, de la validez *intrínseca*, que deriva a la norma de su fundamento ético, y de la *positiva* validez que obtiene la norma cuando es efectivamente observada, al menos por una parte de la comunidad. Vide M. Reale, *Filosofía del diritto*, trad. italiana, Torino, 1956, págs. 341 y sigs.

(84) «Abstrahentium non est mendacium», decían profundamente los antiguos. Con tal de que adviertan bien—añadiría yo—la separación mental que está operando el sujeto pensante.

nica y constituirán, en consecuencia, un saber autónomo (desde el punto de vista, nada más, de la *especificación* formal). Pero estará aquél implicado con el filosófico en la línea del *ejercicio* vital; y deberá recibir de la filosofía jurídica orientación extrínseca reguladora (*subordinación*). Orientación, ante todo, en el plano *ontológico*: para acertar en el hallazgo de conceptos o esquemas técnicamente útiles, no deberá echar en olvido que está buscando sustitutivos y manifestaciones epifenoménicas del ser de la realidad jurídica (que escapa, en su profundidad, a los medios de análisis de que dispone). Deberá tener a la vista lo que la filosofía nos diga acerca de la misma. De lo contrario, fácilmente la traicionará. No conseguiría traducirla, a su modo, de manera adecuada. Pero también deberá recibir orientación de la *axiología* jurídica, pues la ciencia del derecho—lo acabamos de ver—no es capaz de descubrir las exigencias éticas que deben informar los ordenamientos jurídicos que analiza.

Las ideas que hemos expuesto en esquema nos permiten advertir las *limitaciones* de este nivel cognoscitivo y, en consecuencia, la necesidad de una apertura a un conocimiento filosófico del Derecho que oriente la tarea científica que aquél cumple, evitando un rígido formalismo (y complemente, por otra parte, su imperfecto conocimiento de la realidad jurídica) (85).

Digamos, ante todo, que sólo procediendo así advertirá adecuadamente sus limitaciones; pues compete a la metafísica (y sólo a ella en un plano natural) juzgar de los principios y nociones de los demás saberes inferiores en su verdadero alcance y en sus límites. De ahí la conveniencia de que los juristas procuren conocer una *gnoseología* jurídica, bien fundada en sólidos principios metafísicos. Serían más conscientes del verdadero alcance de sus «construcciones»—superando así una mentalidad rígidamente formalista—y se evitarían multitud de controversias absolutamente inútiles y desenfocadas.

Las limitaciones de un nivel científico en el conocimiento del Derecho serían, ante todo, las siguientes:

a) La imposibilidad de captar el núcleo *esencial* inteligible de la realidad jurídica y sus fundamentos supraempíricos. Y, en consecuencia, de definir la realidad jurídica en su universalidad.

b) La imposibilidad de ejercer, ella misma, una función *valorativa* de las realizaciones jurídicas positivas, desde el punto de vista ético del

(85) De ahí la conveniencia de una colaboración de ambos saberes—filosófico y científico—para la apreciación técnica y axiológica de la realidad jurídica total. Vide *Atti del II Congresso naz. di Filosofia del diritto: Filosofia e scienza del diritto* (a cura di R. Orecchia, Milán, 1956, págs. 213, 239, 257).

deber ser (86) (sólo podrá juzgar—como ciencia—de la perfección técnica de los ordenamientos jurídicos vigentes, sistemas dogmáticos o teoría general). Porque si bien es cierto que toda norma jurídica positiva debe contener—y de hecho contiene casi siempre—un núcleo de juridicidad natural (87) (que impone la naturaleza de la vida social y, en última instancia, el supremo destino ético del hombre), no lo conocerá *formalmente* en cuanto natural, pues escapa totalmente a los medios de análisis de que dispone (como es fácil advertir después de lo dicho) (88).

También la filosofía del Derecho debería ser elaborada—es decir, genéticamente desarrollada—en una situación de *apertura* existencial a este nivel científico de conocimiento. Mal podría ejercer, en efecto, aquella doble función valorativa que le compete respecto a la ciencia del derecho (desde el punto de vista ontológico y axiológico), si no participa en su drama y en sus inquietudes. Sólo conociendo suficientemente sus métodos, sus realizaciones y sus controversias sería posible establecer un diálogo fecundo entre el filósofo y el hombre de ciencia.

También es cierto, con todo, que al menos en teoría es perfectamente posible lograr un estudio suficientemente riguroso acerca de las dimensiones ontológicas y axiológicas de la realidad del Derecho, sin estar bien informado acerca de la versión científica de aquélla. Basta para ello un conocimiento experimental del «fenómeno jurídico considerado de una manera universal y sintética, tal y como se manifiesta históricamente y es aprehendido por el vulgo»: es decir, un concepto *vulgar*, no claramente definido todavía de manera precisa. No negamos con ello la conveniencia, más aún, la necesidad de ejercer la tarea filosófica—si ha de ser suficientemente rigurosa—, en una situación de apertura a un conocimiento feno-

(86) No negamos—todo lo contrario—la posibilidad de un conocimiento natural de los valores éticos. Hay, evidentemente, un conocimiento moral prefilosófico «por modo de inclinación», espontáneo, irreflexivo, preconsciente, en acto vivido («in actu exercito»: vide Maritain, *Neuf leçons...*, cit., págs. 47 y sigs.). Por supuesto que es el también anterior al ejercicio de la ciencia jurídica. Pero no compete a ella, sino a los saberes filosóficos y teológicos tan sólo, expresar con rigor y de manera conceptual («in actu signato») las normas naturales a aquellos valores referidos.

(87) Vide H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950, págs. 131 y siguientes; J. Ferrer Arellano, *Filosofía de las relaciones*, cit., págs. 317 y siguientes; G. Graneris, *Contributi tomistici alla Filosofia del diritto*, Torino, 1949, págs. 7 y 8.

(88) De ahí que si el científico del Derecho no toma orientación de una filosofía jurídica para la valoración ética, excluyendo su misma posibilidad, toma ya partido y ejerce—en contra de sus propios postulados—una tarea de apreciación y crítica (Kelsen, por ejemplo, la del más refinado liberalismo doctrinal): Cfr. L. Legaz, «Notas sobre el valor actual de una teoría pura del Derecho», en *R. G. L. P.*, 1942, páginas 356 y sigs.

menológico (es decir, científico todavía, a mi juicio) de la realidad jurídica *en cuanto existente*, que sirva de mediación a la perspectiva propiamente filosófica. (Atribuimos a la fenomenología, como puede advertirse, una significación bien distinta de lo que es común en la escuela de Husserl, que pone entre paréntesis la existencia).

Por otra parte, tampoco puede ser muy diverso el punto de partida para una construcción científica del fenómeno jurídico: pues la pretensión de tomar como punto de arranque para ella una clara separación del conjunto de hechos que deberían considerarse jurídicos frente a todos los demás, supone estar ya, contradictoriamente, en posesión de un concepto *a priori* de «lo jurídico» claramente definido (y rigurosamente científico, en consecuencia).

Bastará, pues, partir de un concepto todavía *vulgar* de tal realidad —en ningún caso *a priori*, contra la pretensión del idealismo trascendental, ya discutido—, de manera que sea posible indicarlo y distinguirlo de otros de una manera sintética y general.

He aquí una razón más para admitir la conveniencia de conocer previamente las notas constitutivas de la juridicidad mediante una apertura a la filosofía del Derecho.

2. *Formalismo y teoría de la interpretación jurídica.*

Trataremos brevemente, para concluir, la función epistemológica de los conceptos de la ciencia del Derecho (que haya superado suficientemente los escollos del formalismo arriba denunciado), en la decisión del juez; tema ciertamente capital en toda teoría de la interpretación jurídica.

A mi juicio, sólo apelando a la clásica doctrina de la *prudencia* se pueden sortear los escollos del unilateralismo de la mayor parte de las posiciones que se han mantenido.

Las diversas opiniones históricamente sostenidas sobre el problema de la interpretación judicial (88 bis) oscilan entre dos extremos: el servilismo literal al texto normativo y la libertad desenfadada. La primera es mantenida sobre todo, recuérdese, por la *jurisprudencia de conceptos*, y la segunda por aquellas direcciones finalísticas que culminan con la llamada *escuela de Derecho libre*. La primera es *racionalista*; la segunda, *voluntarista*.

Según los primeros, todo el derecho está contenido en la ley, y forma

(88 bis) Puede verse una exposición de tales opiniones más pormenorizada en L. Recaséns Siches, *Nueva Filosofía de la interpretación del Derecho*, México, 1956, y *Rivoluzione...*, cit.

un sistema cerrado en el que no caben lagunas ni contradicciones. Si la ley nada dice sobre una conducta, es que la deja en libertad plena. El juez no puede impedirla o constreñirla. Su decisión no debe ser otra cosa que el resultado de una operación de lógica formal que subsume el caso particular en el esquema normativo. Decidir es, para ellos, inferir una conclusión por vía rigurosamente deductiva, acudiendo a los cánones de la más fría interpretación lógica y formalista. Basta aplicar los textos normativos (leyes, reglamentos, principios jurisprudenciales) al mecanismo de la deducción racional, girar la manivela de la ilación silogística e inferir conclusiones sin límite. Recuérdese que mantienen esta posición la escuela francesa de la exégesis, que floreció después de la promulgación del Código de Napoleón, algunos epígonos de la escuela histórica de Savigny (Puchta), los pandectistas, etc.

Ya Ihering, que en su primera época contribuyó al triunfo de la dogmática formalista de conceptos excesivamente complicados en orden a una interpretación racionalista, había insistido, sobre todo en su célebre libro *El fin crea el Derecho*, en el principio de que la finalidad es el verdadero motor y el nervio que da sentido al Derecho, porque sólo ella nos permite acceder a los intereses en juego. Procedieron por este camino finalista otras escuelas, tales como la llamada jurisprudencia de intereses (Rumelin, Heck), que culminaron, en el extremo opuesto a la anterior dirección, con la escuela del Derecho libre.

Según esta última tendencia, la norma tiene vida propia, con independencia de la primera voluntad del legislador, porque muda de hecho su significado y su valor a tenor de las nuevas exigencias que imponen las nuevas circunstancias históricas del ambiente social mudable. No basta, pues, con investigar los intereses en juego y los fines que motivaron al legislador, colmar las lagunas acudiendo a la analogía, etc., sino que deberá prescindir de hecho de las normas legales y acudir a la investigación social para crear libremente derecho según las sugerencias que las diversas situaciones ofrecen. Quizá sea imprescindible en algunos países fundar la sentencia en leyes vigentes. Se guardarán en tal caso las apariencias eligiendo libremente entre varias y apoyándose aparentemente en ellas mediante «considerandos», pero en realidad decidirá como crea oportuno.

¿Qué partido tomar?

Las normas jurídicas no pueden menos de reducir a «tipos» claramente definidos y esquemáticos—así lo exige la certeza—la indefinida multiplicidad de posibles casos reales, más o menos semejantes. Es evidente que, en ocasiones, no encajarán bien en aquellos «tipos» definidos de los esquemas estáticos las concretas situaciones de la vida, que es dinámica. En conse-

cuencia, la interpretación jurídica no puede ser el resultado de una deducción meramente racional (jurisprudencia de conceptos), pero tampoco de un inmotivado voluntarismo (escuela de Derecho libre). Aquí es donde la doctrina de la prudencia tiene la palabra equilibrada que nos permitirá superar los extremismos.

La decisión *prudencial*—recuérdese esta clásica doctrina—comprende tres momentos prevalentemente intelectuales: consejo, deliberación y—sobre todo—el *imperio* (89) (Prudencia secundum quod est cognoscitiva). Pero exige también una decisiva intervención de la voluntad justa, sin la cual no podría la decisión del imperio ser un conocimiento realizador (Prudencia secundum quod est praeceptiva, motiva) (90).

No podría decirse, sin peligro de incurrir en unilateralismo, cuál de ambos ingredientes—intelectual o volitivo—desempeña una función preponderante en el conocimiento prudencial.

Es cierto que si atendemos a la especificación esencial del acto de imperio (el más propiamente prudencial) es, antes que nada, un conocimiento ordenador (91). Pero no podría ser realizador de orden sin la indispensable moción del dinamismo de la voluntad. Ni podría tampoco especificarse como tal conocimiento concreto, sino en cuanto es determinado por una libre elección de la voluntad, condicionada a su vez por las cambiantes disposiciones afectivas del agente.

¿Cuáles son, pues, las *características* epistemológicas del imperio o «dictamen» prudencial?

Lo que conocemos por él es un conjunto de «hechos» que se tratan de ordenar entre sí, en el seno de una comunidad, con vistas—en última instancia—a procurar el fin social. Será imprescindible para lograrlo haberse

(89) «Actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus». Ibid. 1c. Realizador, pues, en cuanto «dirige» *e intima*, señalándole un deber, a la voluntad justa; que «ejecuta» el orden concebido. Cfr. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Munich, 1956, pág. 52.

(90) De ahí que sea la prudencia una virtud a la vez intelectual y moral. Cfr. J. Pieper, *La prudencia*, trad. Garrido, Madrid, 1957, pág. 78.

(91) «Sapientis est ordinare», S. Th., I-II- 17, 1. Es el más propiamente prudencial, en cuanto es el inmediatamente directivo. De ahí que considere Santo Tomás a las virtudes de los otros dos actos intelectuales que le preceden como partes «potenciales» de la prudencia (en cuanto «participan» de su virtualidad directiva): *ebulia*, *synesis* y *gnome*. Cfr. S. Th., II-II, 51, 1 a 4. A ellas deben referirse los hábitos dianoéticos correspondientes a los saberes teóricos acerca del Derecho (ciencia-Dogmática, teoría general-filosofía, casuismo...). Cfr. J. Ferrer, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, introducción gnoseológica.

—previamente—aconsejado bien y haber deliberado correctamente acerca de los posibles medios para ordenar aquéllos a tal fin.

Pero ¿cómo aconsejarse, deliberar, elegir y aplicar de manera adecuada los medios que nos ofrece el Derecho sin un conocimiento suficiente de la realidad jurídica? Parece imprescindible, para acertar en la decisión ordenadora, conocerla bien en sus principios inspiradores o en las técnicas que gobiernan su comprensión (y por consiguiente, los conceptos categoriales de la Dogmática y la Teoría general del Derecho).

Lo decisivo en el imperio prudencial es, en consecuencia, la necesidad de tener ante la vista, con tensa y vigilante atención, el conjunto de principios *abstractos* normativos que suministran los niveles de conocimiento jurídico científico y filosófico y todas aquellas circunstancias que configuran la *situación* social que se trata de ordenar. Si no se reúnen en síntesis armoniosa todos estos elementos, apenas será posible poner en la existencia una decisión justa, es decir, racionalmente fundada en aquellos principios que resultan de un profundo conocimiento—filosófico y científico, teológico y casuístico incluso—de la realidad jurídica. O dicho de otra manera, tomar una decisión prudente (92), legisladora, jurisprudencial o de la especie que sea.

La decisión jurídica es, pues—resumiendo—, un conocimiento realizador, inmediatamente práctico, que pretende introducir en la existencia una justa resolución organizadora de la sociedad. Decisión que se produce en un momento absolutamente único, ireemplazable e insustituible.

* * *

La solución al problema de la interpretación jurídica está, pues, en el justo medio entre el unilateralismo de las posiciones extremas. La decisión, éticamente calificable de *prudencial*, no es el resultado de una deducción meramente racional, pero tampoco de un libérrimo voluntarismo. Debe tener ante todo en cuenta las normas vigentes, aunque sean esquemáticas y rígidas; y ¿cómo conocerlas en su verdadero alcance y sentido sin un conocimiento suficiente de la ciencia jurídica? Así lo exige la *certeza* y se evita el peligro de *acepción de personas*. Pero no deberá proceder por vía exclusivamente racional y deductiva, sino tener en cuenta los fines normativos y la originalidad de las situaciones, que no se acomodan quizá bien al esquematismo rígido de la norma. Una estricta y fría aplicación racio-

(92) S. Th., II-II, 47, 3; 47, 6, 1. De ahí la innegable influencia de la doctrina en el mundo de las decisiones.

nal podría dar lugar a *injusticias* (*Summum ius summa iniuria*). De ahí la necesidad de acudir a la *equidad* o *epikeia* (interpretación flexible—prudencial—de la ley, atendiendo a la justicia concreta que exige la concreta situación). Mediante ella, precisamente—la apertura a una axiología jurídica—, se corrigen las deficiencias de la norma positiva en nombre de las exigencias de la *ley natural de justicia*. De hecho, en casi todas las legislaciones se sanciona esta posibilidad por la admisión de los principios generales del Derecho.

* * *

No negamos que sea posible decidir prudentemente sin estar en posesión de aquellos saberes filosóficos y científicos acerca del Derecho: ellos derivan de los primeros principios especulativos y prácticos, correspondientes, como es sabido, a los hábitos innatos del *intellectus* y de la *syndéresis*, de los que son conclusión y en los que se contienen como en germen. Si tenemos en cuenta, además, que la posesión del hábito prudencial está condicionada, ante todo, por la rectificación que en la vida afectiva introducen las virtudes morales, advertiremos las razones que explican cómo sea posible un fundamental acierto en la decisión de personas ignorantes, pero de vida recta. La constitutiva tensión de las facultades así rectificadas a su objeto conveniente (*connaturalidad*) puede suplir la trabajosa deliberación intelectual que la prepara (92 bis).

Recuérdese, en efecto, que los hábitos intelectuales correspondientes a aquellos saberes afectan más bien a la preparación del dictamen prudencial (el «imperio» en que culmina el proceso consejo-deliberación, después de la elección) que a su intrínseca constitución. O dicho de otra manera, son *hexis* dianoéticas que pueden considerarse partes *integrantes* (así llamadas por que permiten el íntegro y perfecto ejercicio de la virtud cardinal correspondiente), pero no elementos formalmente constitutivos de la prudencia política. Es indudable, con todo, que deberá ser más profundo el conocimiento de la realidad jurídica en el que participa de manera directa en el gobierno de la comunidad (en cualquiera de sus funciones, legislativa, judicial o ejecutiva), del que sea preciso poseer para una mera observancia prudencial de las leyes o para la indirecta intervención en su génesis y desarrollo, por ser más compleja y decisiva aquella tarea.

(92 bis) Para un estudio del conocimiento cuasi-intuitivo por *connaturalidad*, inspirado en Tomás de Aquino y Max Scheler, vide J. Ferrer Arellano: *Sur la foi philosophique: amour et ouverture vers la Trascendance*, y el trabajo en prensa, *Esquema de antropología filosófica*, en «Anuario Filosófico», Universidad de Navarra, II (1969), del mismo autor.

En esta perspectiva de la clásica doctrina acerca de la *prudencia* y del conocimiento práctico por *connaturalidad*, en ella fundada, que acabo de recordar, entiendo yo los aspectos aceptables de la brillante teoría de Recaséns acerca de la interpretación jurídica. Ordinariamente, observa este autor, el juez anticipa la sentencia que considera «razonable»—tras laboriosas meditaciones las más de las veces—, mediante una *intuición emocional*. Sólo después, en un segundo momento, la elabora en forma silogística, como si los verdaderos motivos de la sentencia fueran precisamente aquellas normas que cumplen la función de premisa mayor. Pero en realidad, la decisión más importante que debe tomar el juez se refiere a una *opción* entre las varias normas aplicables—según diversas combinaciones—que brinda el ordenamiento jurídico. Pues bien: aquella decisión está fundada de hecho, a su vez, en una previa *estimación* intuitiva de aquella sentencia juzgada como «razonable» entre las varias posibles (93).

Pienso que la verdadera «lógica de lo razonable», justamente propuesta por Recaséns, es la prudencial. Ni el reciovitalismo orteguiano ni las éticas existencialistas pueden fundar sólidamente el acierto ético de la decisión, según criterios de justicia, por falta de base objetiva. De hecho, a mi modo de ver, abocarían, uno y otras, a un *situacionismo* ético inadmisibles, que cortarían la necesaria continuidad efectiva entre el mundo de los principios universales y válidos para siempre y para todos (fundados en los valores de justicia objetiva) y el mundo contingente y existencial de las situaciones concretas (94); y por consiguiente, a un relativismo ético en el que no podría justificarse la crítica a las decisiones inhumanas e injustas según la común estimación del pueblo, tan sensible a los principios indeclinables de la justicia.

* * *

En resolución: para que sea justa y razonable la sentencia es decisiva, ante todo, la rectificación que en el dinamismo de las facultades introducen las virtudes conexas entre sí (sobre todo, la *justicia social* y la *prudencia política*, cifra y compendio de todas las virtudes sociales). Ellas facilitan la decisión justa porque orientan espontáneamente el dinamismo de la voluntad, por *connaturalidad*, a los fines éticamente debidos. He aquí la razón última de que las virtudes de un medio social contribuyan a moralizar el ordenamiento jurídico. Pero no sería *prudente* el jurista que des-

(93) L. RECASÉNS: *Rivoluzione*, cit.

(94) Cfr. J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, 1952; G. Cohn, *Exis-Rechtlicher Ordnung*, 1955.

cuidase su propia formación teórica que le posibilitaría fundar su sentencia en las normas vigentes y flexibilizarlas, o resistirlas en su caso, según las exigencias éticas de justicia.

Además de esta función flexibilizadora del formalismo normativo que el Derecho natural desempeña en el problema de la interpretación, debemos señalar las siguientes:

1. Obra como fermento *revolucionario* cuando el rígido esquematismo estático y formalista de las normas vigentes no se acomoda a las exigencias racionales de la naturaleza de la vida social, que es *dinámica*. Ocurre así siempre que el derecho vigente no responde a las exigencias de justicia en las condiciones históricas del momento. Cuando se amenaza forzar injustamente la vida en nombre de una fórmula, la vida puede rebelarse y destrozarse la fórmula.

Pensemos en el fenómeno consuetudinario, en los justos principios que en parte justifican muchas revoluciones, etc...

2. Pero también obra como elemento *conservador*, pues a veces actúa a manera de rémora contra el frenesí del movimiento jurídico positivo (*mutatio in iure odiosa*) y en contra de las rebeldías injustificadas. Obstaculiza, en definitiva, y muy beneficiosamente, el morboso afán de innovar por el solo placer de innovar, y las ambiciones de grupos particulares.

JOAQUÍN FERRER ARELLANO.

LA PERSONALIZACION

SER Y DEBER SER DEL DERECHO EN LAS CONCEPCIONES DEL SER Y DEL VALOR DE LA PERSONA HUMANA

SUMARIO: 1) Derecho-Socialización-Personalización en un sistema de Derecho personalista: objetivo y límites de esta comunicación. 2) Ser y deber ser: de Kelsen a los personalistas.

I. *La personalización en sus niveles lógicos.* A) El deber de ser: su significación en Derecho. B) Niveles lógicos del deber de ser.

II. *La personalización en sus niveles sociológicos.* A) La personalización en cuanto categoría jurídica. B) Estructura y funciones jurídicas de la personalización.

III. *La personalización en sus niveles axiológicos.* A) Validez jurídica, validez social y validez personal del Derecho. B) Validez jurídica, validez social y validez personal de los valores de la personalización: 1) Niveles axiológicos de la personalización. 2) Función axiológica de la personalización. 3) Valores «materiales» y valores «formales» de la personalización.

Conclusiones sistemáticas.

INTRODUCCIÓN: DERECHO-SOCIALIZACIÓN-PERSONALIZACIÓN.

1) *Objetivo y límites de esta comunicación.*—La personalización es un término y un tema más bien psicológico y sociológico. Es también un término de gran aceptación en teología y en filosofía social desde hace tiempo. Rosmini y los personalistas franceses (Blondel, Laberthonnière; Mounier, Maritain; Teilhard de Chardin...) han puesto de relieve sus implicaciones jurídicas, sociales y filosóficas. Desde el *aggiornamento* de la doctrina social católica, la personalización se ha convertido en una categoría central del sistema social católico, juntamente con la socialización. Para convencerse de ello, de la importancia temática y sistemática de la personalización dentro del pensamiento social católico actual, basta leer los documentos sociales del Concilio Vaticano II (sobre todo, la consti-

tución «Gaudium et Spes», 6 y 75), así como la «Populorum Progressio» (6 y 14-17) y las cartas de la Secretaría Vaticana a varias de las últimas «Semanas Sociales», entre ellas la XXVI Semana Social Española (3-8 de mayo de 1967).

Ahora les toca a los juristas, sociólogos y filósofos del Derecho el dar a esta categoría la importancia lógica, social y axiológica que ella tiene en un sistema de derecho auténticamente humano y humanista.

El objeto de esta comunicación es adelantar un primer avance y síntesis de este tema. El lector que desee un más amplio desarrollo científico, metodológico y bibliográfico de él, encontrará los primeros elementos en otros trabajos del autor de estas líneas que cito abajo, y de los cuales este ensayo es un simple resumen (1).

2) *Ser y deber ser del Derecho y de las personas.*—Kelsen y todos sus seguidores sitúan al Derecho en el mundo del deber ser; los personalistas también, pero con diferencias decisivas. Los primeros adoptan un punto de vista más bien lógico y fenomenológico y buscan construir una ciencia del Derecho pura y completa. Los personalistas adoptan más bien un punto de vista ético y axiológico y buscan una filosofía total del Derecho y, además, los medios más eficaces para lograr la mejor realización del Derecho para los conjuntos humanos y para el hombre individual en cuanto persona. Según Kelsen, se trata de un deber ser abstracto, formal y puramente lógico, cuyo criterio es la *coherencia interior y sistemática* de cada norma jurídica dentro del conjunto y la jerarquía de todas las normas «positivas». Según los personalistas, se trata de un ser y un deber ser concreto del hombre en cuanto ser social: un ser y un deber ser «comprometidos» y axiológicos, cuyo criterio es la *coherencia sistemática interior y exterior* del ser, del valor y de la validez jurídica en el conjunto y la jerarquía de los seres y de las normas relativas a la conducta humana social y en el conjunto y la jerarquía del valor y de la validez de las personas humanas tomadas en todos sus condicionamientos sociológicos, históricos y teológicos. El criterio, el valor y la forma lógica del Derecho residiría entonces en el ser, el deber ser y el deber de ser del hombre.

Esta es la doctrina que vamos a desarrollar aquí. Ello implica la siguiente división del tema: en el problema del ser y del deber ser del hombre

(1) Ver varios artículos y notas crítico-bibliográficas del autor en el *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, tomos X, XI y XII; en *Arbor*, Madrid, 1966, tomo LXIV (mayo 1966) y en otras revistas de temas parecidos. Un estudio sistemático de la personalización aparecerá en breve fecha con este título: *Derecho-Socialización-Personalización*.

hay un primer nivel lógico, un segundo nivel sociológico y un tercer nivel axiológico. Esas serán las tres partes de nuestra exposición.

I. LA PERSONALIZACIÓN A NIVELES LÓGICOS.

Ser y deber ser formales del Derecho y de las personas.—En el Derecho occidental, toda persona humana es jurídicamente una realidad y un valor del más alto grado. Se trata de regular la conducta social de todos y la distribución de los medios y de los poderes sociales de la forma más justa y conveniente. Desde un punto de vista individual o personal, el Derecho se reduce entonces a un *deber ser de la conducta social* y a un *deber hacer del hombre en cuanto ser social*. El deber ser jurídico de la conducta social se reduce de hecho a un deber reconocer, respetar y realizar, en la forma indicada por las leyes, determinados intereses, medios y posibilidades de los ciudadanos entre sí. Esto lo veremos después.

El hombre es un ser que se hace a sí mismo por su conducta. El deber ser del Derecho se convierte así en algo cuya importancia supera con mucho los niveles estrictamente jurídicos y formales. El deber ser personal del hombre está también muy lejos de ser algo puramente metafísico y parajurídico: tiene, por el contrario, sentido y significación decisiva para el Derecho. Es lo que vamos a ver inmediatamente.

A) *El deber de ser: su significación en Derecho.*—El Derecho-deber de ser es el más comprensivo y el más rico en sentido de todos los derechos y deberes del hombre. Todos los demás derechos y deberes no son más que niveles, estadios, formas o manifestaciones múltiples y «materiales» de este derecho-deber supremo; o medios para obtenerlo y realizarlo. Veamos en qué sentido.

a) Cualquier *derecho subjetivo*, facultad o poder que la sociedad reconoce a las personas jurídicas (sea el que sea su contenido y significación) puede ser reducido a esto: esfera o posibilidad de poder hacer, de poder usar o de poder obligar a los otros; esfera garantizada por la sociedad misma. Y así el Derecho subjetivo resulta ser una opción de libertad, de poder hacer y de poder ser.

b) Los «derechos de la personalidad» y «derechos sobre sí mismo» son también aspectos concretos y parciales del derecho y del deber del hombre de llegar a ser él mismo y de llegar a ser persona humana suficientemente desarrollada. Más que derechos de tener son derechos de ser (incluso si por consecuencia implican derecho a todo aquello de lo que se tiene necesidad para poder llegar a ser uno mismo).

c) De la misma manera, cualquier *derecho objetivo o deber* jurídico y social puede reducirse al derecho-deber de ser. Pero ya no a través de la categoría «derecho» como en los casos anteriores, sino a través de la categoría «deber». Esta cuestión la explicaremos después.

d) Derecho de ser y deber de ser *coinciden* así en un sentido terminal y formal: el análisis formal de las dos categorías indicadas nos muestra que el derecho-deber de ser es la última relación y lazo del hombre en cuanto ser personal y social frente a otros seres semejantes o superiores. El análisis nos muestra también que las dos categorías «derecho de ser» y «deber de ser» son dos perspectivas opuestas y complementarias, pero no contradictorias; y *con el mismo contenido social y sociológico*. «Derecho de ser» es una categoría ascendente e indica directamente los medios que se necesitan para llegar a ser personalmente el ser que se quiere. «Deber de ser» es una categoría descendente con una relación más directa a un término o ser personal que se acepta como el modelo ejemplar de todo ser humano y en relación con el cual se realiza y se mide el derecho-deber de ser del hombre.

De lo indicado hasta aquí se concluye que el contenido social y sociológico del derecho de ser y del deber de ser es el mismo. A niveles jurídicos y sociales se trata efectivamente de la misma idea, aunque considerada en dos direcciones y significaciones complementarias: mis derechos de ser ante otros y ante las cosas son mis deberes de ser ante ellos mismos. El mismo lazo que los ata a ellos conmigo me ata a mí con ellos.

Hay, desde luego, diferencias entre las dos categorías indicadas: y a causa de una cierta inercia mental y terminológica, «derecho» y «deber» continúan teniendo una primera significación opuesta («lo que yo puedo hacer» frente a «lo que yo estoy obligado a hacer»). Así es como el «derecho de ser» significa primeramente libertad y poder de obrar y de ser, y en segundo lugar derecho a todo aquello de que yo puedo tener necesidad para llegar a serlo. «Deber de ser» significa, por el contrario, obligaciones personales, y en segundo lugar deberes y obligaciones de uso y de conducta social en relación con todas las cosas que pueden pertenecerme y con todos los seres para con los cuales yo puedo estar *ob-ligado*. Desde un punto de vista jurídico y social puede verse que el hombre tiene derechos sobre alguna cosa por el hecho y el deber de ser un hombre y por el hecho de tener que llegar a ser un hombre suficientemente desarrollado (lo cual él sólo puede hacerlo a través de su conducta social). Es decir, que el hombre tiene derechos y obligaciones jurídicas, políticas y sociales por su hecho y su derecho de llegar a ser lo que él es, por su deber y su derecho de ser aquello que él busca ser. Pues bien, el derecho-deber de ser

implica el derecho y el deber de hacerse a sí mismo, puesto que el hombre no puede hacerse a sí mismo directamente, sino únicamente por vía indirecta a través de sus obras. Esto lo explicaremos en la última parte de la personalización. Por lo tanto, el derecho-deber de hacerse a sí mismo implica el derecho-deber de ser justo y de comportarse justamente para con los demás seres personales; y en segundo lugar para con todo lo que pertenezca a cualquier otra persona. «Deber de ser» se convierte entonces en un «deber de ser justo y de comportarse justamente» para con los demás y para con el Ser Supremo, y en segundo lugar para con todo lo que los representa o les pertenece. En una perspectiva jurídica, el hombre tiene, por consiguiente, deberes de ser y deberes de cualquier otro género *precisamente porque está obligado a ser justo y a comportarse justamente y a hacerse justo*. Y el hombre tiene derechos de ser y derechos sobre cualquier cosa en cuanto que es lo que es, es decir, en cuanto que puede y debe y quiere llegar a ser una persona suficientemente desarrollada. Esto implica, en definitiva, un derecho y un deber de personalización, puesto que ésta es una forma indirecta de hacerse a sí mismo. Por eso es por lo que el derecho de ser se convierte también en un derecho de ser justo y de comportarse justamente para con los demás. Resulta de ahí que el derecho-deber humano más formal y comprensivo de todos, el derecho-deber de ser, siendo como es un derecho absoluto y subjetivo, se convierte en un derecho-deber social y objetivo en el orden de la conducta y de la realización de los valores humanos. Puede decirse, por consiguiente, que a niveles lógicos de ciencias sociales y jurídicas el hombre tiene derechos de ser y derechos sobre cualquier cosa en cuanto ser social que necesita de los demás y de las cosas para llegar a ser él mismo. Su derecho de ser (derechos de personalización) y su deber de ser (deberes de personalización) se convierten así en derechos y deberes de ser justo para con todos y de comportarse justamente en todas y cada una de sus acciones sociales.

Si se quiere estudiar los problemas del ser y del deber ser del hombre desde niveles más comprensivos y metafísicos, se encontrará probablemente que su última estructura ontológica es el deber de ser, es decir, su «religación», su «esse ab alio», antes que su ser libre y «para sí». El hombre entonces *tendría antes deberes de ser y después derechos de ser*. Pero si planteamos la cuestión a niveles jurídicos y sociológicos, puede verse que cualquiera de estas dos perspectivas (derecho de ser, deber de ser) implica a la otra incluso formalmente, siempre y cuando se lleve el análisis de una o de otra más allá de su primera significación terminológica y categorial. El último fundamento de tal coincidencia intencional reside, en mi opinión, en la complejidad misma de los problemas inclui-

dos ahí: morales, éticos sociales y personales sobre todo. Hay en el fondo tal complejidad de intereses y de valores humanos personales y sociales y tal complejidad de jerarquías complementarias y sucesivas, que toda proposición concreta en este tema corre el peligro de resultar no sólo insuficiente, sino incluso equívoca y contradictoria con la realidad de las cuestiones tomadas en su conjunto. Las categorías incluidas ahí (bien común, derechos privados y particulares, socialización, personalización) tienen tal riqueza de sentidos y tal pluralidad de significaciones, que resulta una tarea casi imposible el evitar equívocos y malentendidos en esta materia. Intentémoslo, sin embargo.

B) *Niveles lógicos del deber de ser.*—Puede esbozarse un estudio fenomenológico de los sentidos y los niveles sociales del derecho-deber de ser según el esquema siguiente:

a) Habría, en primer lugar, un deber de ser del hombre *para con los animales, las plantas y las cosas*. Pero es un deber metafórico, simbólico y culturalista. Desde San Pablo hasta Teilhard de Chardin, los testimonios de este deber de ser son muy frecuentes. San Francisco de Asís le dio una profundidad especial.

b) Hay, además, un deber de ser *frente a todos los hombres en general*. Es todavía un deber genérico y casi formal, sin contenidos ni límites precisos. Su primera significación es más bien negativa: la de no hacer daño a nadie. A niveles jurídicos es a este deber general al que se refería Kant cuando hacía del otro un límite de las libertades jurídicas y sociales («exteriores») del hombre en cuanto ciudadano.

c) El deber de ser para con los demás llega a ser más preciso y más lleno de significaciones concretas *a medida que la relación es más directa y próxima*. Cuanto más íntimo, más «mío», más «prójimo» es el otro para conmigo, tanto más expresivo, más rico en sentido y en contenido, y más directo es mi deber de ser para con él. Vamos a verlo con algún mayor detalle:

1) *Frente a cualquiera*, frente al hombre que yo encuentro en la calle, no estoy obligado positivamente casi a nada. Puedo ofrecerle una sonrisa o pasar de largo simplemente. Si yo pago mis impuestos y cumplo mis deberes sociales en general, ningún otro deber especial me liga directamente a él.

2) *Frente a un amigo, un hermano, una esposa y un hijo*, no basta llenarles las manos de dinero o de joyas: tengo que comportarme para con ellos exactamente según lo que yo soy para ellos. Se trata de realizar

y cumplir para con ellos el «papel de ser» que nos ata directa y personalmente.

3) *Hay, pues, un verdadero deber de ser para con los míos.* A él es al que se debe la existencia y la significación jurídica y social estricta de ciertos artículos de los Códigos occidentales. Cuando se habla, por ejemplo, de «deberes *naturales* de alimentación» (además de los que están indicados preceptivamente por el Código), no se hace más que prolongar un deber legal a situaciones abarcadas también por el deber de ser, pero ya no tanto por la Ley. Los artículos que regulan delitos como el abandono de familia o del domicilio familiar; los diversos «regímenes matrimoniales de bienes»; la patria potestad, etc., son también disposiciones influidas desde muy cerca por el derecho-deber de ser.

4) Hay todavía algunos casos en los que las legislaciones se acercan más a tal deber. En los casos de divorcio, cuando se habla de «dureza de carácter» o de «incompatibilidad mutua», nos encontramos en situaciones típicas desde este punto de vista. Son casos en los que falta toda posibilidad de vida común normal, precisamente porque falla ahí el deber de ser (ser un buen esposo o una buena esposa). El Derecho busca en tales casos, inútilmente, taponar los huecos por los que la vida misma (el deber de ser) se escapa a raudales.

d) Hay todavía un *deber de ser para consigo mismo*: es el que estudiaremos en los siguientes párrafos de la personalización.

e) Existe, por fin, el *deber de ser ante Dios*. Es este el lazo más radical del hombre, y su significación sobrepasa con mucho los niveles sociales del ser humano.

II. LA PERSONALIZACIÓN A NIVELES SOCIOLÓGICOS.

La socialización, deber ser del Derecho.—Acabamos de explicar cuál es la correspondencia lógica entre las ideas de «derecho», «ser» y «deber ser». Vamos a reconsiderar este mismo problema, pero ahora en un sentido material y en relación con los contenidos del Derecho, del ser del hombre y del deber ser de ambos. Tal contenido sociológico puede ser reducido a la totalidad y totalización de los deberes recíprocos y de las obligaciones sociales de las personas, de los conjuntos humanos y de las mismas sociedades entre sí y para con sus propios miembros.

Sería inútil pretender demostrar aquí detalladamente tal doctrina, admitida por todos los juristas y desarrollada por los más grandes pensadores de nuestra tradición filosófico-jurídica (aunque con significaciones no siem-

pre convergentes). Gurvitch nos recordaba hace algunos años (1932) la correspondencia rigurosa que existe en el ámbito del Derecho entre las exigencias legítimas y los deberes sociales de todos y de cada uno. Doctrina que otros conciben como una equivalencia exacta entre las *expectativas* y las *acciones* (ante el juez) que el Derecho nos concede a todos. No será tampoco necesario sintetizar aquí el pensamiento de los principales autores personalistas sobre el tema. El que desee un más amplio desarrollo de esta materia puede acudir a los textos indicados al comienzo de este trabajo. Sin embargo, voy a resumir algunas de sus afirmaciones más características. Otras parecidas abundan en las obras de Rosmini, Utz, Laberthonnière, etc.

Tratan los personalistas de salvaguardar el justo equilibrio entre los conjuntos humanos y el hombre individual (equilibrio que según Teilhard de Chardin, por ejemplo, no podrá ser más que dinámico, y que según S. Ramírez podemos encontrar únicamente dentro de una concepción «analógica» del bien común). Se encuentra ahí sobre todo esta doble afirmación: en el orden de los *valores humanos*, la persona humana sigue siendo siempre la realidad radical, fundamental y decisiva; en el orden de los *intereses* y de los *bienes y medios*, la sociedad y las comunidades humanas son siempre el destinatario y el elemento decisivo. Hay, pues, un doble destino de los bienes y de las instituciones sociales, como hay una función social en toda posesión particular. Destino y función que hay que salvaguardar para que cualquier titularidad sea legítima. Cualquier propietario particular será entonces como el administrador («sicut ministrator») de sus bienes, de sus derechos y de sus poderes sociales. En una última perspectiva, el primero y el último derecho y deber del ciudadano consiste en cumplir sus deberes. Hay que llegar además a la socialización de los medios y de los bienes sociales (en el sentido que explicaremos después). La función social no es en absoluto algo añadido desde afuera por ideologías más o menos generosas, sino algo que emana de la esencia y de la naturaleza de los bienes y de las instituciones, e incluso del ser mismo de la vida social y de la persona humana. *La socialización resulta ser así el ser del deber ser del Derecho*. Por eso es por lo que todas las exigencias particulares sólo son válidas dentro del bien común y en relación con la solidaridad que las ata conjuntamente en el todo social. Es decir, que todo derecho particular, político-económico y político-social, implica en su misma esencia formal y social muchos deberes sociales, cuyo cumplimiento es condición de legitimidad no sólo de las primeras titularidades originales, sino también de su empleo y del uso que el titular pueda hacer de ello.

Esta doctrina implica algunas consecuencias importantes para la filo-

sofía del Derecho y de la personalización. Todo derecho subjetivo (de tener, de obrar o de poder) resultaría entonces, en un cierto sentido, algo así como un adelanto, un crédito, préstamo o depósito constituido por la sociedad en favor de un titular particular: para que éste pueda cumplir mejor sus deberes personales, jurídicos y sociales. Únicamente el cumplimiento de tales deberes convertiría en definitivamente legítima la titularidad, la posesión y el usufructo privado de los derechos concedidos por la sociedad. No habría tampoco ninguna titularidad privada definitiva, absoluta, para siempre y para cualquier uso y cualquier condición de disfrute. Habría solamente titularidades provisionales, hipotéticas y preferentes (Del Vecchio) e intrínsecamente condicionadas a múltiples determinaciones de titularidad, de uso, de disfrute e incluso de «rendimiento social» (R. Pound). No se tiene derecho a comportarse injustamente: no se tiene tampoco derecho a emplear injustamente ni siquiera aquello de lo que se es titular legítimo. Esto nos lo recordaba San Agustín ya hace mucho tiempo: «Hoc enim certe alienum non est, quod iure possidetur; hoc autem iure, quod iuste; et hoc iuste quod bene» (C. S. E. L., 44, 426).

A) *La personalización en cuanto categoría jurídica.*—Si enfocamos los problemas del deber ser del Derecho, de la socialización y de la personalización desde el punto de vista de sus implicaciones jurídicas, sociales y políticas (es decir, a nivel sociológico), podemos llegar a las constataciones siguientes:

a) El análisis fenomenológico y sociológico de los problemas del ser y del deber ser nos indicará probablemente que en la vida humana, e incluso en cada una de las acciones sociales de las personas, se juegan muchos valores e intereses del hombre y también muchas tendencias, papeles y funciones del hombre individual y de los grupos humanos.

b) Un análisis más detallado de estos intereses nos indicará además que *en el orden de la realización* de los valores humanos los que cuentan son los valores jurídicos y sociales de la socialización, o sea, los de la alteridad y de la socialidad. Los valores formales de la personalidad humana y de la personalización no pertenecen directamente a los contenidos del Derecho y de la socialización, sino más bien a «la idea» del Derecho, al Derecho natural ejemplar y a los presupuestos éticos y teleológicos del Derecho. Veremos después que los valores de la personalización, siendo como son valores trascendentes y formales en relación con el Derecho, están sin embargo encarnados funcionalmente en la acción y la conducta jurídica y social de los hombres por leyes de correspondencia y de solidaridad recíproca.

c) Llegamos así a una primera conclusión importante para el estudio de la materia aquí tratada. He aquí: la socialización pertenece a la «estructura jurídica y social» de la conducta humana y a la naturaleza y forma social del Derecho. La personalización pertenece, por el contrario, sólo a la esfera de la justificación axiológica y de las categorías deontológicas y ejemplares de la vida social y del Derecho. En una palabra, la socialización pertenece a la ontología del Derecho; la personalización, a la metafísica y a la axiología jurídica.

d) El núcleo ideológico del personalismo jurídico contiene el siguiente conjunto de proposiciones: toda la razón de ser del Derecho consiste en promover, garantizar, realizar y mantener la «socialización» de la vida política y social y de todos los bienes, medios e instituciones de ella. Los valores de la personalización, siendo como son el último objetivo del orden jurídico y social, están también orientados en el mismo sentido social de la socialización y están ligados con los de ésta incluso en su cualidad específica y en su validez.

e) Los valores de la personalidad tienen, pues, una primacía ejemplar, que hay que entender exactamente para evitar equívocos muy graves y demasiado repetidos. Tales valores son la medida utilizada por los personalistas para definir la cualificación y la valoración definitiva del orden jurídico y de toda conducta social.

f) *La primacía de los valores de la personalidad y de la personalización en los dominios jurídicos implica las siguientes afirmaciones de valor:*

1) *En relación con el hombre individual, tal primacía tiene un doble sentido: constitucional o defensivo el primero; dinámico y social el segundo. En cuanto categoría defensiva del hombre individual, la personalización equivale a reconocer que entre los valores, los intereses y los bienes de la vida social humana, el deber de desarrollarse a sí mismo en la plenitud y la totalidad de las dimensiones del ser humano es la estructura y el valor más importante, al que están subordinados todos los demás derechos y bienes no estrictamente personales. Es esta la dimensión anti-absolutista del personalismo.*

2) *En cuanto categoría dinámica y social, la personalización implica un conjunto de exigencias cuyo cumplimiento corresponde al hombre individual. En este sentido es en el que la personalización es una tarea indirecta que hay que realizar a través del cumplimiento de los propios deberes sociales. Esta es la dimensión antiindividualista del personalismo.*

3) En todo esto hay una idea central que importa subrayar: *hay una correspondencia exacta entre los valores de la personalidad y de la personalización y los de la socialización. Hay también una correspondencia exac-*

ta entre la realización de unos y otros. Si llegamos a comprender bien esta idea, el personalismo dejará de ser acusado de «individualista». A nosotros nos toca desarrollarla convenientemente en sus implicaciones jurídicas y el sacar de ellas las consecuencias oportunas.

4) *En relación con la sociedad, el Estado, el Derecho y todos los grupos e instituciones político-sociales, la primacía de los valores de la personalización tiene también un doble sentido. En una primera significación, dicha primacía implica que la sociedad y todos los conjuntos políticos y sociales tienen que reconocer, respetar y promover los valores de la personalidad humana como su propio fin. En una segunda significación, tal primacía implica que la sociedad puede exigir a cada uno de los ciudadanos la realización más conveniente de los intereses sociales que se juegan en su conducta y que están atados a ella por la ley. En los dos sentidos, la sociedad misma está interesada en que cada uno de sus miembros se personalice lo mejor posible. Puesto que ello supone, implica y garantiza que los valores y los intereses sociales serán realizados también por él a tenor de sus posibilidades y deberes.*

5) *Si llegamos a comprender bien lo que esta doctrina implica para el derecho, el personalismo dejará de ser acusado de «socialista» en contra de los valores de la persona humana. Puesto que en definitiva, y sea el que sea el punto de vista parcial elegido, resulta siempre que toda la razón de ser del Derecho y de la vida política y social desemboca siempre en las estructuras y valores de la personalidad dentro del bien común.*

Por lo tanto, tampoco la persona humana en sí misma puede interpretar esa primacía programática ejemplar e ideal de sus propios valores como si éstos fueran un privilegio intangible y absoluto. Una primacía de la persona (Maritain) que no garantiza cualquier conducta, sino sólo la del cumplimiento de los propios deberes sociales y personales a tenor de las exigencias de la justicia social y de la socialización. El hombre mismo debe saber que más y mejor socializarse (Laberthonnière), es decir, más y mejor cumplir sus propios deberes sociales y personales, es personalizarse más y mejor. Ninguna ley ni primacía le autoriza a separar sus propios valores y derechos y deberes de persona de los de otros.

B) *Estructura y funciones jurídicas de la personalización.*—Resumamos las proposiciones lógicas que implica la personalización en sus niveles jurídicos y sociales. El núcleo lógico de tal doctrina es el siguiente:

a) *Hay una correspondencia directa entre las categorías de «Derecho», «Socialización» y «Personalización». Tal correspondencia se la encuentra*

al estudiar los «papeles» que cada una de ellas juega en la conducta social del hombre.

b) El Derecho «funciona» representando en la conducta social los intereses legítimos de otros y de la sociedad misma ante las acciones de cada persona y los intereses legítimos del actor ante cualquier otro miembro de la sociedad.

c) La socialización «funciona» en cuanto un sistema de exigencias de la justicia social: no es más que una *interpretación intensiva* de éstas. La socialización exige lo mismo que el Derecho, pero sus exigencias están cualificadas por consideraciones y postulados específicos de la justicia social, del bien común, del desarrollo humano personal y social, de la solidaridad interpersonal y comunitaria, de nuevas condiciones de la geopolítica planetaria (Teilhard de Chardin) y de la interdependencia creciente entre los individuos, las naciones y las civilizaciones.

d) La conducta social resulta justa a medida que es una realización exacta de los intereses legítimos de cualquier persona (jurídica), tal y como éstos son representados por el Derecho.

e) La personalidad humana es la forma de ser uno mismo. Hay, desde luego, muchos sentidos de personalidad, que estudiaremos después. Aquí nos interesa directamente el nivel jurídico y social, ético y sociológico, de la personalidad. El ser de cada hombre es el modo de hacerse a sí mismo a través de su propia conducta: por medio de las acciones y «pasiones» o pasividades de cada uno en relación con su medio social.

f) La actividad social del hombre se convierte en conducta según el proceso de las costumbres o hábitos humanos. La conducta se convierte en personalidad siguiendo el proceso de la «conversión» y «condensación» de las acciones humanas en el ser que las produce: es decir, que la personalidad es siempre una «acción de la acción» (Blondel).

g) Los valores de la personalidad se realizan en el hombre exactamente según el modo y en la medida en que realiza él los valores y los intereses del Derecho y de la socialización. Si la conducta es la que exigen el Derecho y la socialización, los valores personales serán los que son exigidos por la personalización.

h) Hay, pues, un modo indirecto de personalizarse: el de la socialización. Hay una medida indirecta de la personalización: la forma de realizar los valores de la socialización. Hay también un modelo indirecto de calificación de la personalización: la calidad y las condiciones de la socialización realizada o no por cada uno.

i) El Derecho es una estructura imperativo-directiva de la conducta social. La socialización es una estructura intensiva, cualitativa y deonto-

lógica. La personalización es una estructura ejemplar, axiológica y teleológica de la conducta humana; así como el resultado formal (en el orden del ser) de la conducta de cada uno.

Estas son las tres categorías centrales que integran la «motivación jurídica y social» completa de la conducta. Sus papeles respectivos no son únicamente complementarios y convergentes, sino que cada uno de ellos supone e implica a los demás, siempre y cuando se alargue y profundice suficientemente el análisis.

III. LA PERSONALIZACIÓN A NIVELES AXIOLÓGICOS.

Validez del Derecho y valores de las personas humanas.—Treinta siglos de historia política y social y de experiencias y experimentos culturales y económicos están ahí para algo; al menos, para demostrarnos una verdad elemental y evidente: el Derecho y la política no tienen bastante con sus propios medios para lograr el éxito en su tarea fundamental, la de establecer y mantener un sistema de convivencia humana auténtica. El «pleno empleo» del Derecho es insuficiente. Cuando al Derecho le falta la ayuda de otras razones de orden ético superior, el Derecho se revuelve contra el Derecho y contra el hombre. Llega a ser antihumano, antisocial, injusto: llega a ser el no-ser del derecho, el antiderecho mismo.

Es por esto por lo que muchos juristas, moralistas, sociólogos y teólogos y filósofos del Derecho y de lo social quieren «espiritualizar», «humanizar» y «cristianizar» al Derecho y a la vida social con todos los medios con que cuentan. La Historia y su propia experiencia les han enseñado a ser prudentes: el Derecho es un instrumento y un sistema de instituciones de los que no se puede prescindir en la sociedad ni en la conducta social de cada hombre. Pero él mismo necesita ser reforzado por otras instituciones superiores de la vida social, incluso para poder cumplir las tareas sociales mínimas que le están encomendadas.

Estamos así ante una primera paradoja: el «ingenuo» no es el yus-naturalista y el espiritualista del Derecho; lo son más bien el «práctico» del Derecho y el «técnico» que no quiere más que serlo científicamente y sin «ideologías» de ninguna clase, prescindiendo de todo lo que se llame «metajurídico» o «parajurídico». No se trata, pues, de eliminar en la empresa jurídica y social las técnicas de acción social que puedan ayudarnos, sino de incorporarlas en su eficacia social mayor. Se trata, sobre todo, de utilizar aquellos recursos que la intrahistoria jurídica (Unamuno) ha demostrado que son los más eficaces: es decir, los recursos morales.

No hay que confundir tampoco el orden del conocimiento del Derecho con el orden de su realización: cada nivel exige sus propios métodos y recursos. La ciencia del Derecho exige distinciones, precisiones y análisis llevados hasta su mayor desarrollo lógico posible; exige también las síntesis y sistematizaciones más amplias. La primera tarea pertenece a la ciencia del Derecho en sentido estricto; la segunda es tarea de la filosofía del Derecho. La realización del Derecho exige también grandes hazañas en sus propios dominios, y para lograr el éxito en ella necesitamos la ayuda de todos los recursos humanos y sociales. La ética social, la teología y la religión son también órdenes normativos de la conducta humana, cuyo objetivo social principal coincide también en cierta medida con el del Derecho: se trata de lograr que la conducta social de cada uno sea integralmente justa para con todos los seres y para con las leyes que los representan. Se trata de hacer olvidar a cada uno su egoísmo y sus tendencias antisociales, y de hacerle atenerse preferentemente a razones de solidaridad, de servicio a los demás, de apertura al bien común y a los derechos de otros. Todo método y todo recurso que nos conduzca a estos objetivos es legítimo, tanto desde el punto de vista jurídico y social como desde el punto de vista personal.

A) *Validez jurídica, validez social y validez personal del Derecho.*— Se trata de entender, en toda su profundidad de sentidos para el Derecho, esa «dimensión vertical» de la vida humana de que hablan tan frecuentemente los filósofos existencialistas y personalistas. Se trata de comprender que los valores humanos, individuales o sociales, el hombre no se los juega nunca aisladamente y uno por uno, sino siempre en racimo y en interferencia e interdependencia mutua. La axiología moderna (desde Scheler y Hartmann hasta Bastide, Lavelle, Pucelle y otros muchos) ha demostrado que hay, desde luego, una distinción clara entre los diversos órdenes y niveles del valor. Pero no hay que olvidar tampoco en absoluto la otra vertiente de esta doctrina: la dimensión existencial y práctica de los valores humanos y de su realidad y realización efectivas en el hombre, en la vida social y en los conjuntos sociales. En este orden del valor, la fenomenología constata el hecho siguiente: todo valor humano real implica y encarna en sí otros muchos valores que le son correlativos. No sólo los representa, sino que los transporta en sí y los sintetiza en una cierta medida. Ganando o perdiendo uno de los valores humanos, se gana o se pierde otros muchos.

Esta ley de correspondencia y de solidaridad práctica de los valores humanos es válida para cualquiera de ellos en particular y para todos ellos

en conjunto; aunque habrá que tener en cuenta las analogías y adaptaciones que exijan la naturaleza y las relaciones específicas de cada uno de dichos valores.

a) Una primera conclusión importante: en cada situación humana, individual o social, habrá que *salvaguardar sobre todo el valor y los valores más importantes* de entre todos los que se juegan allí, teniendo en cuenta su jerarquía total existencial (Messner). Habrá que *salvaguardar además todos los demás valores que no sean incompatibles con los principales*, y siempre que tal éxito parcial no nos cueste el sacrificio o la preterición de otros valores superiores.

b) Esto quiere decir que el problema de la validez de cualquier valor humano no hay que enfocarlo exclusivamente desde el punto de vista de su validez formal e «interna», sino también en relación con todos los valores que están ligados a él en la existencia humana y teniendo en cuenta además la jerarquía total de los valores del hombre y de los conjuntos sociales. Ello tiene una importancia especial en relación con los valores jurídicos, sociales y personales que estudiaremos después.

c) Desde el punto de vista concreto e inmediato de la realización de los valores, es decir, desde el punto de vista de las acciones humanas sociales, el dato fundamental es el siguiente: todo valor y validez humana, todo lo que interesa al hombre y a los grupos humanos (intereses son intereses, según Ortega y Gasset) se juega de hecho en cada una de las acciones humanas. En la realidad y validez y cualidad que se da cada vez a cada uno de los valores que se juega en ellas directamente, se juega también la realidad y la validez y la cualidad de todos los demás valores jugados allí indirectamente (por representación, por participación o por conexión axiológica-intencional con los jugados directamente). Esto quiere decir, en definitiva, que en cualquier acción humana social gravita todo el valor y el sentido y el significado de la conducta y del ser del hombre (a esto es a lo que se llama «verticalidad de los valores»): aunque unos y otros estén allí presentes de modo distinto y en correlaciones cambiantes.

d) Veamos, pues, cuál es el sentido filosófico-jurídico de esta doctrina de la verticalidad de los valores. Doctrina que implica diferentes conclusiones, lo mismo en niveles científico-teóricos que en niveles prácticos. Porque no es lo mismo intentar conocer, definir y valorar la realidad y la esencia ideal del Derecho a niveles exclusivamente formales, puros y abstractos, que querer conocerla, definirla y valorarla en sus funciones y correlaciones con los demás valores e interdependencias del hombre y de las comunidades humanas.

El positivismo jurídico y la sociología del Derecho son métodos de los

que no podemos prescindir en ciencia y en filosofía del Derecho: nos ayudan a conocer mejor la realidad formal y «distinta» del Derecho en relación con otras realidades humanas afines. Pero no pueden convertirse nunca en ciencia total, única y exclusiva del Derecho, ni prescindir tampoco de los demás métodos y verdades del saber filosófico y axiológico. Como no pueden negar otras perspectivas, cualificaciones y valoraciones del Derecho más comprehensivas y posteriores lógicamente a los niveles simplemente formales o fáctico-fenomenológicos del mismo.

d) En los dominios práctico-prácticos del Derecho, la doctrina axiológica que comentamos aquí nos conduce a las consideraciones siguientes: *los valores jurídicos son un conjunto de valores humanos que pertenecen a un nivel concreto de la jerarquía axiológica humana total.* Hay, pues, valores humanos anteriores e inferiores a los jurídicos y otros posteriores y superiores a ellos. Los primeros tienen que estar encaminados al mejor logro de los valores jurídicos y sociales. Los últimos son el objetivo y fin de los valores jurídicos. Recordemos la norma general en esta materia: cuanto más limitado, parcial, «material» e inmediato es un valor dentro de la jerarquía total de los valores humanos, más subordinado estará en relación con otros valores ulteriores y más comprehensivos.

f) Pues bien, en una interpretación integral y comprehensiva de los valores humanos, los valores éticos y religiosos (al menos en la cosmovisión católica de los valores) están situados en niveles jerárquicos superiores a los de los valores jurídicos: axiológicamente son, pues, más valiosos. Esto no implica ningún menosprecio para los valores jurídicos, sino al contrario. Porque la solidaridad de los valores no tiene sólo un sentido de integración y de subordinación de los inferiores, sino también un sentido de elevación, de plenitud y de sublimación de los inferiores en los superiores y en el hombre mismo. Pero hay mucho más. En la concepción católica de los valores (sobre todo en la inspirada por el *aggiornamento* conciliar) se tiene en cuenta, además, que los valores éticos, religiosos y teológicos sólo son humanamente auténticos (en cuanto valores humanos y sobrehumanos) si se los concibe y realiza como plenitud, síntesis y floración de todos los valores humanos, incluidos los sociales, histórico-culturales, económico-sociales, etc. Es decir, incluidos todos los valores necesarios para el logro de un adecuado desarrollo personal y comunitario del hombre y de todos los conjuntos en que él está integrado de hecho. (Pues éstos no son más que el «cuerpo social» del hombre como persona). Teilhard de Chardin y el Vaticano II han «reeditado» un catolicismo consustancialmente humanista, «comprometido», cuya función central consiste, sí, en enseñar a los hombres a amar mejor a Dios a través de Cristo, pero

también a través de los hombres, representantes y reencarnaciones de El, y de sus valores comunitarios incluso estrictamente humanistas. Es decir, que la misma autenticidad teológica de los valores religioso-cristianos y éticos implica (en situaciones de vida normal) la co-realización adecuada de los valores comunitarios, socio-institucionales y jurídicos, a tenor de la situación existencial completa de cada uno.

e) Por tanto, la validez jurídica está ligada esencialmente a otras valideces humanas. Siempre que no se atente contra algún valor superior, la justicia jurídica positiva será un valor humano auténtico y no sólo un valor jurídico formal y parcial. Pero será humanamente más válida cuando implique una adecuada realización positiva de otros valores superiores. Si el logro de la justicia legal y positiva implica el sacrificio de valores humanos superiores, dicho valor parcial se convierte entonces en un anti-valor real para el hombre y los conjuntos humanos.

B) *Validez jurídica, validez social y validez formal de los valores de la personalización.*—Enfoquemos ahora los problemas de la realización de los valores jurídicos (y de los que constituyen con ellos un mismo complejo axiológico práctico-práctico) desde puntos de vista de la acción y la conducta social. La interdependencia funcional de dichos valores nos conducirá a la afirmación siguiente: *no sólo hay una coincidencia intencional y teleológica entre los diversos órdenes de valor que tiene que realizar el hombre (por el impulso combinado y convergente del Derecho, de la ética, de la religión y de la teología sociales); hay además una correspondencia exacta entre el logro y la pérdida de unos y otros, e incluso una equivalencia y paralelismo entre la autenticidad respectiva de ellos.*

Esto es lo que vamos a intentar explicar en las líneas próximas, a través de un estudio más detallado y profundo de las correlaciones axiológicas y práctico-prácticas que existen entre los valores jurídicos y los valores personales formales.

1. *Niveles axiológicos de la personalización.*

La personalidad humana implica muchos niveles y sentidos:

1) *Personalidad ontológica*, en cuanto que se es un hombre y no una piedra, ni un mono ni un «accidente» de cualquier «sustancia».

2) *Personalidad psicológica*, en cuanto que se es un ser consciente y capaz de reflexión, un ser capaz de realizar actos libres: lo que Teilhard de Chardin llamaría «conciencia al cuadrado».

3) *Personalidad jurídica y políticosocial*, en cuanto que se es, en sentido propio, sujeto de derechos y deberes interhumanos.

4) *Personalidad sociológica* o «social», en cuanto que se es un «tipo de hombre dado» y nos comportamos en cuanto tal.

5) *Personalidad axiológica*, en cuanto que el ser humano es portador y depositario y «centro de precipitación» de valores que pueden estar por encima de cualquier otro valor social o cosmológico.

6) *Personalidad moral*, en cuanto que el ser de cada hombre está constituido por sus actos y su conducta total.

7) *Personalidad metafísica*, o el ser total del hombre en cuanto resultado de todos los procesos y fenómenos que hayan influido en su conducta y en el modo de hacerse a sí mismo.

No siempre se distingue con suficiente nitidez entre dichos niveles y dimensiones de la personalidad humana. Pero inversamente, dentro de cada una de las perspectivas indicadas pueden subdistinguirse otros tipos de personalidad. Así, dentro de la personalidad ontológica y metafísica, los autores distinguen frecuentemente el «constitutivo formal» de la personalidad humana frente a otros ingredientes lógicamente subsiguientes. O, dentro de la personalidad moral, se pone entre paréntesis las formas y contenidos de muchos actos humanos para referirse más expresamente a uno, que es el considerado como decisivo por su significación cualitativa: el amor y el odio. («Ser es amar», dicen muchos, desde San Agustín hasta San Juan de la Cruz, Blondel, G. Marcel, Mounier o Teilhard de Chardin. Para éstos el amor es el «constitutivo formal» de la personalidad moral de cada uno). Llega así a afirmarse que incluso la personalidad metafísica efectiva del hombre es *un efecto formal* de sus actos de amor y de odio (con cuanto ellos implican o suponen). En tal caso se trataría de saber qué es en definitiva lo que el hombre debe amar u odiar y cómo y por qué.

a) Hay que tener muy en cuenta una idea central de la cosmovisión axiológica católica: si enfocamos *desde perspectivas éticas y metafísicas* todo lo que es cósmico, antropológico y socio-institucional, encontraremos que todos estos niveles previos de la personalidad reciben una cierta metamorfosis y conversión en su verdad, su sentido, su valor y sus significaciones en relación con todo el hombre. Las estructuras ontológicas, psicológicas, sociológicas y sociojurídicas del ser humano quedan «reducidas» así a lo que en realidad son: apoyo, soporte, infraestructura, vehículo y «alimento» del espíritu y de la personalidad moral y metafísica del hombre.

b) *Desde puntos de vista genéticos y evolutivos*, cada hombre resume y condensa en sí el proceso total de la cosmogénesis. Desde puntos de vista éticos y metafísicos (omnicomprensivos), cada hombre decide por sí mismo el proceso total, al menos en su sentido cualitativo y teleológico

definitivo. Resulta así que todos los procesos parciales del mundo, de la Historia, de la sociología y de cada hombre en particular pierden o logran su valor y su sentido y fin definitivos en la medida en que se gane o se pierda el valor y el modo de ser más altos de que el hombre sea capaz.

c) Hay muchos procesos y sentidos parciales en el cosmos, desde su creación hasta la última explosión o «implosión» que se produzca en él; hay muchos sentidos y procesos parciales en la Historia y la sociología, en sus etapas de cosmogénesis, antropogénesis, noogénesis, socialización y «cristogénesis»; hay muchos procesos parciales en el hombre individual, desde su concepción orgánica y su personalidad ontológica hasta el nacimiento y desarrollo de su conciencia y de su razón o personalidad psicológica y hasta los actos y «conversiones y reconversiones» que con los hábitos constituyen su personalidad moral y metafísica a través del funcionamiento de su libertad y su voluntad; hay otros muchos procesos parciales, más o menos comprensivos.

d) Pues bien, la constatación importante de que hablábamos arriba es la siguiente: todos estos sentidos y procesos y valores parciales se pierden o se ganan definitivamente para el hombre, en cuanto totalidad personal, no en sí mismos ni por sí mismos, sino en otros, *in alio*; en el valor y fin últimos del hombre. Decimos «definitivamente» sólo en sentido relativo, pues mientras subsista el tiempo y la duración de cada uno, nada hay todavía absolutamente definitivo.

e) Ello es decisivo para cualquier afirmación de valor, de realidad, de función o de fin que se haga en relación con todos los procesos parciales previos al proceso ético y metafísico del hombre, incluidos evidentemente los procesos jurídicos y sociales de la socialización.

f) Pues bien, hay mucho más. Porque tampoco la razón de ser y el sentido y el valor y el fin últimos del hombre (ni siquiera en sus niveles éticos y metafísicos de personalidad y personalización), tampoco, repito, residen en el hombre considerado aisladamente y ni siquiera en el hombre en cuanto ser inserto en cualquier comunidad, colectividad o totalidad, cósmica o sociológica, compuesta por unidades humanas o infrahumanas. Todo eso reside también *in alio*. Pero con diferencias decisivas que hay que tener muy en cuenta para evitar equívocos y errores siempre trágicos en estas materias.

g) Todo lo que es previo a la personalidad ética y metafísica del hombre está subordinado y destinado a ella: pero ella no, *ella debe destinarse y ordenarse a sí misma* a su propio fin y a su propio valor libremente: ordenándose precisamente al Ser del que le viene y vendrá todo valor y ser y sentido definitivos (ahora en sentido absoluto).

h) Todo lo que es preético está ordenado directamente a los actos del hombre, *pero éste sólo puede ordenarse a sí mismo indirectamente, a través de sus propios actos de libertad*. Así es como él lo pierde o lo gana todo, incluso el ser y las cualidades y valores de su propia personalidad: según se ordene a sí mismo (respecto al Ser de donde le viene el ser y respecto a los demás seres que representan a aquél) a través del juego múltiple de sus propios actos y hábitos y a tenor del complejo cambiante e intrincado de los valores que se juegan en sus actos.

i) El sentido y el valor del ser y de la personalidad humana dimanan, pues, de sus actos. Pero no en cuanto que éstos son autónomos (Kant) ni en cuanto que son expresión pura y subjetiva de una libertad absoluta e incondicionada y sin *a priori* alguno ante ella (Sartre, Nietzsche). Sino en el sentido que vamos a explicar a continuación.

j) Se trata de entender *en qué consiste esta autoordenación de la propia libertad y personalidad y cómo debe hacerse*, teniendo en cuenta que deben quedar bien ordenados no sólo el hombre mismo (con todos sus valores e intereses y modos de ser), sino también todo lo que juega y se juega en sus actos: es decir, todos los sentidos, valores, funciones y religaciones que operan en la actividad, la vida y el ser de cada hombre y de los conjuntos en que él está inserto.

k) La otra dimensión correlativa y complementaria de esta autoordenación indirecta del hombre a través de sus actos es la siguiente: darse cuenta de que, si en niveles cualitativos y axiológicos todo puede ser reducido en cierto sentido a las cualidades morales de los actos humanos, estas mismas cualidades están *en función de todos los seres y procesos que constituyen la realidad total del hombre en sí mismo o son ingredientes de sus actos*. En última instancia, decíamos, el amor y el odio son los que deciden e incluso constituyen la cualidad moral de los actos humanos y la cualidad metafísica de la personalidad humana; pero hay que tener muy en cuenta que la calidad moral y metafísica del amor y del odio está *en función de todos los seres y realidades y valores que se ama y se odia, y en función de cómo se los ama o se los odia*.

l) Hay más: la buena o mala calidad de la personalidad humana, de sus actos y de su conducta, no dimana tampoco de una sola de sus muchas dimensiones u ocupaciones (éxitos o fracasos en los negocios, en la política, en el deporte, en el arte, en la profesión, etc.). Ni tampoco sólo de una actitud íntima y subjetiva (como «creer en Dios», rezar, etc.). Sino de la actitud total y de la conducta integral del hombre para con Dios, para con los demás hombres y para con su historia y su mundo entero.

Así, pues, cualquier derecho, deber o valor del hombre, para ser autén-

ticos, tienen que implicar en su misma realización y cualidad el reconocimiento, realización y respeto correlativos de sus demás derechos y deberes y valores, y de los de los demás seres personales con los que él está religado.

Así es como empezamos a comprender cuál es la correlación, la interdependencia y correspondencia que existen entre los valores jurídicos, sociales, éticos y personales; es decir, entre los valores de la socialización y los de la personalización.

2. *Función axiológica de la personalización.*

Desde un punto de vista axiológico neutro o formal, personalizarse es darse a sí mismo una personalidad (moral o metafísica) cualquiera. Es un proceso simplemente psicológico y sociológico, que aquí no vamos a estudiar: corresponde a los especialistas en dicho tema. *En un sentido axiológico negativo*, personalizarse es darse una mala personalidad, un modo malo de ser («malo» sobre todo desde puntos de vista éticos y metafísicos: Narciso, Sísifo, Satán son ejemplos de ello).

En un sentido axiológico positivo, personalizarse es desarrollarse a sí mismo en las mejores posibilidades y necesidades y tendencias del hombre: en su ser, obrar y comportarse. Personalizar es cooperar personalmente al desarrollo personal de otros.

a) La personalización es, pues, *un proceso y una tarea que abarca muchos sentidos y dimensiones*: el verbo «personalizar» podemos conjugarlo en todas las voces y modos que existen (en activa, en pasiva, en media, en reflexiva, en refleja, en perifrástica...) y en todos los sentidos de la acción, de la receptividad o pasividad y del «tráfico» o comercio de las interinfluencias personales. Ello complica extraordinariamente el estudio científico de esta cuestión, incluso reduciéndola a sus líneas básicas.

b) La personalización, en cuanto fenómeno global general y colectivo (Teilhard de Chardin), es una tarea a la vez individual, universal y solidaria. *Desde puntos de vista comprensivos, ideales y sintéticos*, se trata de que todos y cada uno de los seres personalizables puedan obtener, y obtengan de hecho, su punto óptimo-máximo de personalización, es decir, de desarrollo personal y comunitario. *Desde puntos de vista económico-sociales generales*, se trata de producir, administrar, explotar y adjudicar a cada uno los mejores medios para que él pueda desarrollarse a sí mismo del modo más conveniente.

c) *Desde puntos de vista éticos subjetivos*, todo parece reducirse a mantener una conducta «integralmente justa» para con todo lo que con-

diciona nuestra actividad y nuestro ser: de forma que, en cuanto ello pueda depender de cada uno, toda la propia realidad cosmológica, sociológica y personal resulten estar en plena armonía y coherencia con cuanto las compone, las condiciona, las cualifica o puede cualificarlas en su ser específico y en sus valores propios.

d) *Desde puntos de vista histórico-subjetivos*, la personalización es un proceso acumulativo de maduración del hombre en sí mismo, análogo al proceso de crecimiento de la conciencia y de la responsabilidad. Parece estar constituido por una cadena de reasunciones, sucesivas y cada vez más deliberadas, de nuestro propio pasado, presente y porvenir según éstos operan en cada una de nuestras acciones (Lavelle, Blondel, J. Guittou). La función personalizante de nuestros actos consiste en modificar o desarrollar todavía más la línea de ser y de acción adoptada por nosotros en cada una de nuestras acciones anteriores, y mantenida como propia o rectificada a través de múltiples opciones, elecciones, preferencias, conversiones o reconversiones.

e) *La variable decisiva* en todos los procesos de la personalización parece ser siempre la libertad. La actividad humana es por esencia libre, voluntaria, deliberada, razonada, razonable: es decir, motivada y condicionada por muchas razones y circunstancias que influyen en sus propias decisiones. Pues bien, la acción humana *en cuanto autónoma*, parece empezar a cero siempre; pero *en cuanto motivada*, parece atenerse mucho más a su propio pasado y a los ingredientes, factores, condicionamientos y resultados de acciones y «pasiones» previas (aunque también a los nuevos factores que puedan presentarse en el momento de producirse la acción).

f) *Como resultante* de muchas operaciones, decisiones, conversiones y reconversiones, el hombre actualiza una actitud global y una disposición general, que son las que constituyen su modo de ser y de obrar, su personalidad metafísica y moral.

g) El hombre puede hacer muchas rectificaciones y ratificaciones de su modo de ser a lo largo de toda su vida. El tipo de conducta y de personalidad adoptado en situaciones anteriores puede ser modificado o confirmado por cada una de las acciones subsiguientes. Y esto complica extraordinariamente los problemas que analizamos: la personalidad de cada uno no puede ser considerada nunca como definitivamente forjada ni como suficientemente determinada, hasta que todas sus operaciones y asientos sean «cerrados» y compensados en un balance final por la muerte. La personalidad resulta ser así como una especie de *cuenta corriente de sí mismo* que va contabilizando múltiples resultados parciales sucesivos e incluso compensándolos entre sí automáticamente: los signos positivos y negati-

vos pueden alternar en todas las operaciones, párrafos y capítulos de la contabilidad general. De forma que resulta difícil siempre conocer el saldo actual y mucho más predecir los resultados futuros de todas las operaciones en curso. Los «más» y los «menos», los «haber» y «debe» parciales afectan no sólo al contenido cuantitativo de la cuenta, sino posiblemente al mismo signo general de ella, positivo o negativo.

h) Lo decisivo de todas estas operaciones parciales es, pues, el «más» o el «menos» que cada una de ellas produce en relación con la personalidad moral y metafísica del agente: mucho más si a través de los fenómenos de la compensación el «más» o el «menos» que de ahí resulte es el definitivo respecto a la operación personal en su conjunto. Desde el punto de vista moral, los «más» o «menos» estarán en relación con la calidad (moral) que el agente haya adquirido por resultancia (F. Suárez) de sus acciones anteriores. Desde el punto de vista metafísico, los «haber» y «debe» habrá que ponerlos en relación con el tipo de personalidad dominante en el agente y que pueda ser considerado como el más característico de él a tenor de los tipos de actividad y de personalidad adoptados por él en ocasiones anteriores.

i) También es difícil explicar el modo de producirse la compensación y totalización de las operaciones parciales en la operación general de la personalización. Toda operación parcial que continúe el sentido y el signo de otras anteriores resulta ser una ratificación y confirmación del tipo de personalidad que ellas implicaban y es a la vez una rectificación y regresión respecto a otros tipos diversos u opuestos de personalidad (que pudieron ser adoptados en ocasiones anteriores). Las ratificaciones y rectificaciones de personalidad se producen, por lo tanto, respecto a múltiples tipos de personalidad (adoptables por el hombre de un modo más o menos neto y más o menos continuado) y «operan» sobre el ser del hombre en múltiples sentidos, no siempre convergentes. En los casos de desdoblamiento de la personalidad (no sólo cuando son patológicos, sino también cuando son morales, como en el caso de «doble o múltiple vida») es cuando mejor se percibe el conflicto que puede darse dentro del hombre entre sus múltiples «personajes interiores» (desde San Agustín a Santa Teresa de Avila... o a los psicólogos y psiquiatras de hoy).

j) Las ratificaciones son personalizantes (personalizaciones de signo progresivo) respecto al tipo de personalidad que comportan y fortifican; y son despersonalizantes (personalizaciones de signo regresivo) para con los tipos de personalidad opuestos. Lo contrario ocurre con las rectificaciones y conversiones en la línea de conducta seguida anteriormente.

k) El proceso global de la personalización es normalmente *selectivo*,

acumulativo e *intensivo*, lo mismo en sus niveles axiológicos y metafísicos que en los lógicos y psicológicos. He dicho «normalmente», porque el factor realmente decisivo sigue siendo siempre la libertad personal; y por tanto, el hombre puede «convertirse» en cualquier momento de una manera de ser y de obrar a otras distintas, rectificando y cambiando enteramente de conducta: «puede», pero normalmente no lo hace así.

l) «Selectivo» quiere decir que entre las múltiples formas de vida, de conducta y de personalidad que van ofreciéndose al hombre desde el comienzo de su vida, él va decidiendo cuál es la más adecuada para él y sus circunstancias. El hombre termina realizando así, a través de un juego múltiple de elecciones, preferencias, adopciones y actitudes (mantenidas y maduradas o rechazadas y olvidadas), el tipo de personalidad que él va prefiriendo mantener. Y se aleja correlativamente de otros tipos diversos u opuestos. Aunque nunca (en vida) de un modo definitivo ni total ni fijo e inamovible.

m) «Acumulativo» quiere decir que tales elecciones, preferencias, adopciones y actitudes terminan creando en él un tipo dado de personalidad, a través de un proceso complejo de acumulación, de filtración y de precipitación, análogo al que durante siglos y siglos ha ido creando mundos maravillosos en las cavernas (estalactitas y estalagmitas). Tal vez es L. Lavelle el autor que mejor ha analizado los «procesos de precipitación» que existen entre nuestros propios actos (con todos sus contenidos y formas) y nuestra propia personalidad. Biran fue el que lo empezó para la filosofía moderna. Blondel, con su «acción de la acción», ha llevado el estudio de estos mismos procesos a niveles de sistematización muy avanzados.

n) «Intensivo» lo es en relación con las cualidades características de cada tipo de personalidad de que se trate: a lo largo de sus elecciones y actitudes, el hombre va estando cada vez más integralmente identificado (intencionalmente, moralmente, axiológicamente, metafísicamente) con el tipo de personalidad que él ha ido prefiriendo.

Cuanto acabamos de decir explica el funcionamiento del proceso de personalización, sea el que sea el tipo de personalidad adoptado. Es decir, que hemos estudiado dicho proceso en su aspecto formal, dialéctico y estructural-funcional. Vamos a estudiarlo ahora en relación con los «valores materiales» que cada tipo de personalidad implica.

3. Valores «materiales» y valores «formales» de la personalización.

Personalizarse es, pues, desarrollarse a sí mismo lo más y lo mejor posible en cuanto ser humano o persona. La personalización implica el

desarrollo conveniente de las posibilidades y tendencias del ser humano hacia una perfección creciente. *En un sentido extensivo y cuantitativo*, el hombre puede tener interés en desarrollar al máximo *todas* las posibilidades de perfección de que es capaz. *En un sentido intensivo y cualitativo*, el hombre debe tener muy en cuenta la jerarquía de sus posibilidades y potencias de perfección y desarrollar sobre todo las que resulten ser más importantes y decisivas en relación con su totalidad personal y a la vista de todo aquello que lo condiciona y cualifica.

a) La Historia y la sociología atestiguan que la jerarquía de los valores y de las aspiraciones humanas cambia con las civilizaciones y los conjuntos sociales a lo largo del tiempo e incluso en la intrahistoria de los grupos humanos y de las mismas personas. Dentro de la cosmovisión católica, la jerarquía de los valores, de las aspiraciones y de las tareas humanas parece estar ya suficientemente establecida: el Concilio Vaticano II acaba de adaptar la doctrina católica de la personalización a las nuevas condiciones de nuestros días.

b) En una axiología humana general, los valores económicos y tecnológicos parecen estar a la base de la pirámide; los valores culturales, intelectuales y artísticos ocupan el segundo escalón; los valores jurídicos y sociales se sitúan en el tramo siguiente; los valores morales poseen los niveles más altos de la pirámide, desembocando en el vértice de los valores formales y metafísicos de la personalidad (M. Scheler).

c) Hay una *validez interna*, «positiva» y *parcial* de cada valor tomado aisladamente y desde el punto de vista exclusivo de su propia zona o región axiológica; pero hay también una *validez sistemática, correlativa y total* de cada valor en relación con la totalidad jerárquica de los valores del hombre. La validez interna de cada valor indica así su calidad en cuanto tal valor concreto y parcial; su validez sistemática expresa su calidad en cuanto valor humano «sustantivo» y definitivo.

d) Cualquier valor jerárquicamente ulterior y superior respecto a otros sería como la medida (más o menos comprehensiva y definitiva) de la calidad y validez sistemática de los valores que pertenezcan a zonas axiológicas inferiores y previas; pero sería medido a su vez por los valores de zonas axiológicas más altas.

e) «Materialidad» en el campo axiológico indica que cualquier valor dado no tiene una validez definitiva respecto al hombre en su totalidad, sino sólo una validez parcial e instrumental: indica, pues, que su validez específica está como «suspendida» y condicionada por las correlaciones axiológicas que lo subordinan a otros valores ulteriores. «Formalidad» axiológica indica que un valor concreto tiene una validez más sólida y

comprehensiva que otros, de los que es una medida cualitativa. Por tanto, todo valor inferior a otro es «material» respecto a él y éste es «formal» respecto a aquél. «Material» y «formal» son siempre términos axiológicamente correlativos.

f) Pues bien, los valores de la personalidad (humana) son «formales» respecto a los demás valores humanos. Por eso es difícil encontrar el patrón y medida que tiene que medirlos a ellos. Con términos de filosofía tradicional, podría decirse que los valores de la personalidad son el *genus supremum* en un sentido parecido a aquel de que habla la ontología respecto al ser mismo en general: éste «trasciende» todos los modos y modalidades concretas de los seres particulares.

g) Hay, sin embargo, otros módulos y medidas comparativas para medir y cualificar los valores formales y metafísicos de la personalidad humana: una de dichas medidas es el parecido y la semejanza, más o menos logrados, que pueda existir entre la personalidad de cada uno y la personalidad que se tome como modelo y ejemplar definitivo de aquélla. Para el católico, Cristo es la medida de todo lo que el hombre es y no es, de lo que vale y no vale.

h) En la historia de la sociología podemos encontrar muchos modelos diferentes de personalidad. Los criterios comparativos se multiplican más y más, y resulta también difícil ponerse de acuerdo en este punto respecto al tipo y modelos más universales de personalidad. De hecho, las posibilidades de personalidades modélicas son muchas: el político, el deportista, el artista, el hombre de negocios, el economista y mil más que pueden indicarse.

i) Hay, pues, que elegir: el hombre no puede desarrollar adecuadamente todas sus posibilidades personales (Marx), ni siquiera en función de una única personalidad básica. De lo que se trata entonces es de conocer cuál es la relación que existe entre los conjuntos específicos de valores que implica una personalidad dada (héroe, santo, sabio...) y los valores formales de la personalidad que se acepte como modelo. No es fácil conocer tales correlaciones ni definir las leyes de correspondencia que existen entre los conjuntos axiológicos de los diversos modelos de personalidad.

j) A niveles éticos y sociales (éticos, jurídicos, sociales, socioculturales y socioeconómicos), los valores de la justicia y la paz y la seguridad pueden ser tomados como modelos de todos los valores implicados en los procesos sociales. La «personalidad justa y pacífica» sería entonces el «modelo social comparativo» de personalidad humana. Pero dicha «justicia» habría que entenderla en sentido comprensivo, como la totalidad

integrada de los valores y normas que regulan la conducta humana respecto a cualquier otro tipo de personalidad con la que se entre en relación y comparación, incluido el Ser Supremo.

k) Así es como los problemas de la personalización empiezan a estar delimitados en sus perspectivas axiológicas: ello nos permite intentar su estudio ético y metafísico, sin abandonar las perspectivas jurídicas y sociales, que son las que priman en nuestro ensayo.

Hemos visto que, desde unas perspectivas ético-prácticas y jurídico-sociales, de lo que se trata es de conquistar y mantener en el propio ser y en la propia conducta un tipo de personalidad que sea enteramente «justa» (integralmente justa, sistemáticamente justa y jerárquicamente justa): es decir, que se trata de encontrar y de realizar aquel tipo de conducta total que corresponda más exactamente al tipo de personalidad «justa» adoptado. A niveles éticos y metafísicos, todo se reduciría entonces a estudiar las correspondencias práctico-prácticas y jurídico-sociales que hay entre dicha conducta y personalidad «integralmente justas» y la conducta y personalidad «integralmente válidas y buenas» para el hombre considerado en la totalidad de relaciones de todo tipo que condicionan su conducta, su ser y la calidad misma de su personalidad.

En los dos sentidos básicos indicados (personalidad ético-social y ético-metafísica) podría servirnos de orientación la doctrina católica de la personalización. Ella nos indicaría, dentro del primer sentido, cuál es el sentido y el origen y los contenidos y el valor y significación trascendentes de las obligaciones jurídicas y sociales de la personalidad y de la socialidad humana. Dentro del segundo sentido, la doctrina católica nos indicaría también cuál es el sentido y el valor y la medida y la significación de todo lo que podemos llamar «estrictamente personal» a niveles axiológicos y ontológicos formales y metafísicos.

CONCLUSIONES GENERALES.

1. *Metodología jurídica y pluralismos jurídicos.*—El «monismo metodológico» es uno de los errores más funestos en que puede caer el jurista, lo mismo en sus dimensiones teóricas que en las práctico-prácticas. Cada tarea científica o lógica y social o práctica exige e implica sus propios métodos particulares, que habrá que explotar al máximo; exige e implica correlativamente la ayuda de otros métodos más especializados o más comprensivos para un éxito suficiente de sus propias ambiciones parciales.

Reside ahí una de las primeras conquistas del «pluralismo jurídico»

en su dimensión metodológica. Aunque no hay que olvidar nunca que la ciencia y la filosofía y la metafísica humanas son consustancialmente ambición de sistema y de unidad, marcha hacia la unificación de lo opuesto, contrario o simplemente parcial (Hegel). Cuanto más comprehensivo y más coherente con el todo que pretende explicar es un monismo, tanto más se justificará en todos los órdenes del saber y del quehacer humanos y tanto más se acercará a la verdad sistemática y jerárquica que él busca (Teilhard de Chardin).

Una vez reconocidas las ventajas y la necesidad del pluralismo metodológico, están permitidas las preferencias. Yo creo que uno de los métodos más potentes y más comprehensivos para el estudio del Derecho es el puesto en boga por la filosofía de la acción (Blondel y los «espiritualistas biranianos» franceses). Este método puede llevarnos a un estudio omnicomprehensivo y rigurosamente fenomenológico de cuanto el Derecho es e implica, viendo a éste como «estructura de motivación específica» de la acción social humana. El ser, el valor y la realidad del Derecho derivan entonces del «papel concreto, parcial y específico» que lo jurídico juega en la conducta social del hombre.

Dicho método incorpora en sí los éxitos parciales logrados por algunos autores que han seguido en diferentes momentos caminos cercanos (R. Pound, T. Parsons, G. Gurvitch, Del Vecchio, Recaséns Siches, Legaz Lacambra, F. Bataglia, Frosini, Perticone...) En números anteriores del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO he esbozado las posibilidades científicas de este método y he indicado algunos de sus precedentes y fuentes doctrinales, bajo la denominación provisional y genérica de «Derecho en términos de acción».

2. *Pluralismos axiológicos del Derecho y de la persona humana.*— El ser y la validez del Derecho puede estudiárselos desde muchas perspectivas, además de sus niveles positivos y formales específicos. Porque los valores del Derecho y su validez múltiple están en relación con otros valores humanos del hombre individual y de los conjuntos sociales, y dependen de ellos incluso en su validez específica.

Hay una validez «interna» positiva y formal del Derecho dentro de su zona axiológica específica: el criterio de esta validez es la *coherencia interna* de los valores y de las reglas jurídicas (es decir, del ser y del deber ser del Derecho), con todo el sistema lógico-fenomenológico y socio-cultural y aun político del Derecho (Kelsen). Hay otra validez «externa», sistemática y funcional del Derecho en relación con las demás zonas axiológicas del hombre y de los conjuntos humanos: el criterio de esta validez

es la *coherencia axiológica y jerárquica* de los valores jurídicos con otros valores humanos más comprensivos y más altos en la pirámide axiológica humana total.

Un valor jurídico es válido humanamente (en cuanto valor de hombres) siempre que no atente contra otros valores humanos superiores. Y será tanto más válido a medida que implique el logro de éstos. La calidad incluso jurídica de los valores del Derecho está en relación con la calidad de los demás valores humanos que se pierda o se gane a través de él y en función de él.

3. *Ontología jurídica y ontología de las personas humanas.*—Derecho, socialización y personalización son tres categorías que dentro del pensamiento jurídico juegan un papel y unas funciones no sólo complementarias, sino incluso rigurosamente convergentes, siempre que llevemos su estudio de una forma suficientemente profunda y sistemática. Las tres juntas constituyen la «estructura y esqueleto mental» del personalismo (jurídico, social, político, ético y metafísico): son como una especie de «trinidad lógica» de dicho sistema, con la misma «naturaleza, sustancia y contenidos sociales». Su estudio sistemático podría llevarnos al redescubrimiento de verdades consustanciales para la ciencia y práctica jurídicas. Aquí hemos tenido que contentarnos con esbozar algunas de las que podrían ser líneas maestras de dicho estudio.

Para el jurista, el interés científico y práctico de la personalización reside en sus implicaciones sociales sistemáticas y en sus correlaciones funcionales y axiológicas con las otras dos categorías indicadas: entre los que hemos llamado «valores materiales» y «valores formales» de la personalización. Puesto que los valores jurídicos y sociales pertenecen al «contenido» y a la «materia» de la personalización, como hemos indicado en párrafos anteriores.

El dato fundamental en toda esta cuestión es el siguiente: el hombre no puede hacerse a sí mismo y desarrollarse a sí mismo como persona y ser perfectible (es decir, no puede personalizarse) más que indirectamente y de un modo «reflejo»: a través de su comportamiento para con los demás seres personales con los que está en relación vital (de existencia, de conducta y de calidad de ser) y, consecuentemente, para con todo lo que los representa o les pertenece. Es decir, a través de la socialización: La-berthonnière, M. Scheler, Blondel, Teilhard de Chardin y otros muchos han estudiado aspectos parciales importantes de estas cuestiones.

Los deberes jurídicos y sociales del hombre resultan ser entonces el medio, el camino, la condición, la medida y el patrón de calificación de

su personalización. En fórmula única y sintética podría decirse: para el hombre, personalizarse más y mejor equivale a cumplir más y mejor sus deberes jurídicos y sociales, dentro de su *status* personal, social y existencial y a la vista de todas las relaciones que condicionan su ser y su obrar (*).

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

(*) Muchas de las sugerencias indicadas en este ensayo pueden quedar más «motivadas» leyendo la nota crítico-bibliográfica que se publica en este mismo volumen bajo el título «Derecho-Socialización-Personalización en Laberthonnière».

DERECHO NATURAL Y NORMA DE LA MORALIDAD

En la conocida monografía de Erik Wolf sobre la doctrina del Derecho natural (1) se desarrollan las más variadas versiones del «iusnaturalismo», con inclusión del mismo positivismo jurídico. La razón de esta inclusión está para E. Wolf en que en este caso Derecho natural y Derecho positivo vienen a identificarse, «en el sentido de afirmar que la seguridad jurídica es el verdadero ideal de justicia» (2). Asimismo, el profesor E. Galán nos habla de que «el positivismo jurídico, a pesar de su enemiga contra el Derecho natural, terminó siendo también iusnaturalismo, pseudo-iusnaturalismo» (3). Indudablemente, el fundamento para este modo de hablar, tanto en Wolf como en Galán, está en la consideración de la función que desempeña el Derecho natural. «A pesar de toda su variedad y de todas las contraposiciones de su concepto—nos dice Erik Wolf—, la función del pensamiento del Derecho natural ha permanecido siempre fundamentalmente la misma» (4). Y el profesor Galán, por su parte, se expresa así: «Pero como el Derecho natural no es más que una peculiar respuesta al problema—de inevitable planteamiento siempre—acerca de los orígenes y fundamentos últimos de validez del derecho puesto y vigente en la sociedad humana, el problema de la *fons ultima iuris*, también el positivismo terminó por tener su derecho natural, su derecho natural apócrifo» (5). Galán advierte que «positivismo y iusnaturalismo no son categorías abstractas, sino conceptos históricos». Pero se puede plantear el problema de cómo se haya de entender esa historicidad: si en su realización concreta, a través de su historia, o en el contenido que actualmente tienen esos conceptos, determinado por su evolución histórica. Parece que

(1) E. WOLF: *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*. 3.ª edic., aumentada, Karlsruhe, 1964. Hay traducción española—de la 2.ª edición alemana—, Barcelona, 1960.

(2) *O. c.*, págs. 138 y sigs.

(3) E. GALÁN: *Ius Naturae*, Madrid, 1961, I, pág. 350.

(4) E. WOLF: *O. c.*, pág. 155.

(5) E. GALÁN: *O. c.*, pág. 350.

en una consideración propiamente histórica ha de tener preeminencia el primer aspecto; mientras que en una consideración sistemática se ha de dar la preferencia al segundo. Pero, en todo caso, lo que parece indubitable es que las últimas manifestaciones históricas del positivismo jurídico, o el positivismo jurídico en las últimas etapas de su desenvolvimiento histórico, manifiesta una contextura que permite contraponerlo al iusnaturalismo con mucha mayor precisión que anteriormente, es decir, que en estas sus últimas manifestaciones se aviene mucho peor con esa función «iusnaturalista» de fundamentación del Derecho.

En efecto, aplicando las categorías contrapuestas por Wieacker (6) de «positivismo jurídico científico» y «positivismo jurídico legal», tendremos que el primero, que se corresponde con el movimiento pandectístico de mediados del siglo XIX, se acomoda mucho mejor a esa función de fundamentación y legitimación del Derecho que se le asigna, puesto que el sistema de sus conceptos y principios «se fundaba en una ética autónoma del deber y de la libertad, que daba expresión a la conciencia moral de la mayor parte de los hombres de su época» (7). Pero las cosas cambiaron cuando el positivismo legal vino a ser la expresión de los principios que han regido la democracia europea continental, sobre todo después de 1918, determinados por la decisión en virtud de los intereses de los grupos. Como además, en virtud de la asimilación rousseauiana de voluntad de la mayoría y voluntad general y del dogma de la soberanía popular absoluta, la voluntad popular era en realidad la del grupo prevalente, que se imponía sin condiciones ni contemplaciones, ese positivismo legal vino a degenerar en un positivismo «ilegítimo» (Wieacker), cuyos deseos de justificación pasan a segundo término y cuyos razonamientos en este sentido sólo en una significación muy amplia se pueden considerar como una función de fundamentación del Derecho. Porque, como ha señalado G. Radbruch, «el positivismo cree haber demostrado la validez de una ley por el hecho de contar con la fuerza necesaria para imponerla. Pero la fuerza podrá fundamentar tal vez una necesidad, nunca un deber ni una validez» (8).

La progresiva delegación de las funciones legislativas en el poder ejecutivo y la concentración de todos los poderes en una sola persona, última fuente del Derecho, no son ya más que los sucesivos eslabones de una mis-

(6) F. WIEACKER: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1952, págs. 253 y siguientes.

(7) F. WIEACKER: *O. c.*, pág. 260.

(8) G. RADBRUCH: «Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht», en *Der Mensch im Recht*, Göttingen, 1957, pág. 118.

ma cadena. La cuestión de si ese positivismo jurídico contaba con una función fundadora y legitimadora del Derecho se mezcla ya ahora con la de si algunas de sus manifestaciones constituyen realmente Derecho (9). A esta configuración del positivismo jurídico parece que tiene ya pleno sentido contraponerle como cosa distinta el iusnaturalismo, ya que ni siquiera coinciden propiamente en la «función» característica de éste, que es lo que podría constituir su punto de engarce. Claro que la pseudo-fundamentación del Derecho propia del positivismo en sus últimas etapas coincide precisamente con ciertas versiones del Derecho natural, por ejemplo, de algunos sofistas o de Hobbes. Pero, si a pesar de su denominación, hoy se las enlaza generalmente de hecho con el positivismo jurídico y no con el iusnaturalismo, esto demuestra que aun cuando se trate de conceptos históricos, «tendencias del espíritu que se entrecruzan entre sí» (Galán), están adquiriendo en nuestra época una diferenciación más neta y precisa, que, al menos desde el punto de vista del buen entendimiento terminológico, no se puede considerar más que como beneficiosa. Cuando hoy en día se habla de iusnaturalismo o de Derecho natural, se alude indiscutiblemente a una fundamentación *ética* del Derecho, o a un Derecho de base ética o moral. Por eso parece que la caracterización del Derecho natural por su función resulta insuficiente. Es preciso añadir el modo como cumple esa función.

Pero ¿basta para caracterizar esta función con afirmar que se trata de una fundamentación ética del Derecho? A mi modo de ver, si se quiere que la denominación tenga razón de ser y no carezca de sentido, se ha de referir tan sólo a las posturas que ven en la naturaleza, y en especial en la naturaleza humana, la norma de la ética o de la moralidad (9 bis). Ahora bien, esto no es algo que sea evidente por sí mismo o que esté libre de diversas interpretaciones. En la línea de perfilamiento del concepto del derecho natural, a que antes hemos aludido, parece, pues, indicado dedicarle alguna consideración.

H. Kelsen ha calificado la concepción normativa de la naturaleza como

(9) Cfr., p. ej., en este sentido: G. RADBRUCH: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*; H. WELZEL: *Vom irrenden Gewissen*, Tübingen, 1949; así como los tres trabajos publicados en español bajo el título común de *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, que, según la introducción del propio Welzel, expresa su unidad de pensamiento, Córdoba (R. A.), 1962. Aparte de la doctrina tradicional, que niega, claro está, rotundamente el carácter de Derecho e incluso de ley a esas manifestaciones.

(9 bis). En esto se puede dar la razón a N. Bobbio, cuando define el iusnaturalismo como «un modo de fundamentación de la moral», en la naturaleza humana. N. BOBBIO: *Iusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, 1965, págs. 139-140.

una confusión de naturaleza y sociedad, un residuo de la interpretación primitiva de la causalidad bajo la categoría de la retribución. Con la emancipación de la causalidad respecto de la idea de retribución y con la emancipación de la ley de la naturaleza respecto de la norma social, «la idea de un Derecho natural (en el sentido de un orden jurídico «natural»), el Derecho de una sociedad natural cuyo orden corresponde al de la naturaleza, se torna imposible. Es incompatible con el dualismo presupuesto de naturaleza y sociedad» (10).

Si atendemos a los comienzos de la teoría del Derecho natural, podemos reconocer efectivamente una cierta confusión de esos dos órdenes de la naturaleza y de la sociedad, que podemos denominar también en otra forma como de lo real y de lo normativo, o como del ser y del deber ser. Así en la doctrina platónica de las ideas. Estas no sólo son—a diferencia del sentido moderno de conceptos—auténticas realidades, sino que son lo más real de la realidad. En relación con ellas, las cosas del mundo visible no son más que participaciones, realidades imperfectas, puesto que la idea siempre se desfigura en su realización al configurarse con la materia. Las ideas resultan así, a la vez que realidades, imágenes ejemplares, paradigmas, «ideales», es decir, arquetipos, o normas. Y tanto en el orden de la naturaleza como en el de la sociedad. De aquí la íntima implicación en Platón de la filosofía teórica y de la práctica, la inclusión de la teoría de las ideas en el tratado de *La república*, la doctrina de que los únicos gobernantes adecuados son los filósofos, es decir, los que sean capaces de conocer las ideas mismas.

La interpretación en sentido semejante de la naturaleza o de la esencia en Aristóteles estaría favorecida por la teoría que establece una íntima correlación entre la doctrina cosmológica de Aristóteles y la de Platón, propuesta por Werner Jaeger (11), y en especial por su afirmación de que el libro A de la *Metafísica* sería una obra juvenil, especialmente sometida al influjo de Platón. Pero en todo caso el sentido arquetípico, normativo, de la «naturaleza» aristotélica está fuera de duda. Pues, como se sabe, ésta es «la esencia de las cosas que poseen una fuente de movimiento en sí mismas» (12), no sólo en el sentido de constituir la causa eficiente de ese movimiento, sino también en el de orientar, dirigir o regular ese mo-

(10) H. KELSEN: *Society and nature*, primera edic. en Inglaterra, London, 1946, páginas 265-6. Traduc. esp. de G. Perriau—de la edición original norteamericana, Chicago, 1943—, Buenos Aires, 1945, pág. 409.

(11) W. JAEGER: *Aristóteles*, vers. española de José Gaos, Méjico, 1947.

(12) Cfr. R. G. COLLINGWOOD: *Idea de la naturaleza*, Méjico-Buenos Aires, 1950, páginas 100 y sigs.

vimiento. Con razón dice a este respecto Collingwood: «Si una semilla se está desarrollando de verdad en planta y no meramente cambiándose en ella por puro azar debido al impacto caprichoso de partículas suficientes de materia procedentes del exterior, ese desarrollo se halla controlado por algo no material, a saber, la forma de una planta y de tal planta específica, lo cual no es otra cosa que la idea platónica de la planta como causa formal de la planta plena y causa final del proceso en virtud del cual la semilla se desarrolla plenamente» (13). Por eso puede decir Aristóteles en la *Política* que «la naturaleza es fin». Porque, «en efecto—prosigue—llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor» (14).

La naturaleza tiene, pues, el sentido de lo «perfecto» dentro de los límites de lo posible, de lo que corresponde a cada cosa. De consiguiente, es norte, guía, modelo de lo que deben ser las cosas. Y dado que la sociedad civil «se deriva de la naturaleza» (15), ha de tener en ésta su «norma». De aquí que la constitución política y el Derecho de acuerdo con la naturaleza sean los mejores (16).

No nos proponemos discutir ahora hasta qué punto la concepción aristotélica esté justificada o incurra en la confusión de órdenes afirmada por Kelsen, de modo que quede invalidada o viciada. Lo que nos interesa es destacar *las diferencias fundamentales entre la concepción griega de la naturaleza como norma y arquetipo del orden social y la concepción cristiana de la ley ética y del Derecho natural*. Kelsen extiende la confusión de órdenes—naturaleza y sociedad—también a la concepción cristiana. A propósito de ésta nos dice: «La idea de Derecho natural como un orden jurídico natural se vincula esencialmente con la idea de que la naturaleza es una creación de Dios, de que sus leyes son una expresión de la voluntad de Dios y de que son, por tanto, normas; por consiguiente, esas leyes son esencialmente similares a leyes sociales, esto es, jurídicas, cuyo verdadero contenido resulta del orden de la naturaleza» (17). Pero Kelsen parece estar aquí poco consecuente consigo mismo, ya que si, según su doctrina, se entiende por norma la vinculación de una sanción al incumplimiento de una determinada condición, en la concepción cristiana no se

(13) R. G. COLLINGWOOD: *O. c.*, pág. 103.

(14) ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, edic. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 3.

(15) *Ibid.*

(16) *Et. Nic.*, V, 7, edic. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, pág. 81.

(17) *O. c.*, pág. 265; edic. esp., págs. 408-9.

puede aplicar tal categoría a las leyes de la naturaleza. Puesto que, como el propio Kelsen reconoce, en esa concepción «la omnipotencia de Dios en relación a la naturaleza... no necesita establecer sanciones» (18).

Aun reconociendo un cierto residuo de semejanza entre las leyes sociales y las de la naturaleza, por ser éstas «expresión de la voluntad de Dios», la confusión de órdenes—natural y social—queda eliminada en la doctrina cristiana del Derecho natural en virtud de las profundas diferencias que la separan de la griega, a las que nos vamos a referir a continuación. En efecto, en ella la naturaleza no es un verdadero y auténtico modelo—«original model»—(19), sino que el verdadero arquetipo está constituido por la esencia divina, que en cuanto hace referencia al gobierno del mundo se llama Providencia; y ésta rige de manera distinta el reino de la naturaleza y el de lo social o humano, como de manera expresa y consciente afirma Santo Tomás: «La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa Providencia, siendo providente para sí y para los demás» (20). Y la ley ética—de la que forma parte el Derecho natural—es precisamente el conocimiento de lo que para ese orden tiene Dios dispuesto: «la luz de la razón natural con la que discernimos qué es lo bueno y qué es lo malo según la ley natural» (21).

No es que desaparezca el papel de la naturaleza en la determinación de lo bueno y de lo malo en el orden ético y social. Santo Tomás llega a afirmar que «la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según la conveniencia de su naturaleza». Pero inmediatamente añade con respecto al hombre: «Se ha de considerar que la naturaleza de cada cosa es sobre todo la forma gracias a la cual la cosa se constituye en su especie. Ahora bien, el hombre se constituye en su especie por el alma racional». Hasta aquí pudiera pensarse que el elemento racional del hombre está entendido simplemente en su sentido ontológico y que, por consiguiente, es la naturaleza humana completa entendida simplemente en este orden ontológico lo que sigue siendo determinante, en el sentido de norma o arquetipo directamente aplicable, del orden de lo ético. Pero esta interpretación queda excluida por lo que Santo Tomás dice a continuación, en lo que hace jugar a la razón sola el papel decisivo en la determinación de lo bueno y de lo malo: «y por eso lo que es contra el orden de la razón se puede decir con propiedad que va contra la naturaleza del hombre

(18) *Ibid.*

(19) Cfr. KELSEN: *O. c.*, pág. 264.

(20) S. TH.: 1-2, q. 91, a. 2.

(21) Cfr. S. TH.: *Ibid.*

en cuanto que es hombre; y lo que es conforme a la razón es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto que es hombre. El bien del hombre es ser conforme a la razón y el mal del hombre estar fuera de la razón, como dice Dionisio en el cap. 4 «De div. nom.». Por lo que la virtud humana, que hace bueno al hombre y convierte en buena su acción, en tanto es conforme a la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio en tanto es contra la naturaleza del hombre en cuanto es contra el orden de la razón» (22).

La naturaleza es, pues, determinante en el orden ético en cuanto que es razón: no podía ser de otra manera, ya que la ley ética natural, como hemos visto, no es más que la participación del orden con que Dios gobierna el mundo (ley eterna) y esa participación en el hombre se realiza por medio de la razón, siendo providente para sí y para los demás (23).

Puestas así las cosas, carece de sentido interpretar el Derecho natural como una confusión de órdenes: como «el Derecho de una sociedad natural cuyo orden corresponde al de la naturaleza». Las expresiones e ideas más o menos próximas a esta postura que persisten en la filosofía cristiana tal vez se puedan interpretar en ciertos casos como residuos de la filosofía griega en que se inspira, que no corresponden a su auténtica y más genuina concepción de la ética y del Derecho natural. Sin embargo, pueden tener otro sentido más profundo, de que tal vez no fueran conscientes los mismos autores a que nos estamos refiriendo, pero que podemos explicitar desde el mundo de nuestras ideas de hoy.

Como una muestra destacada de esa aproximación a lo que pudiéramos llamar el «ontologismo ético» de los griegos se podría considerar la doctrina de G. Vázquez de que la ley natural es la misma naturaleza humana (24). Pero ya Suárez se opuso decididamente a esta concepción: «La naturaleza racional considerada en sí misma, en cuanto tal—dice Suárez—, es una esencia y ni manda nada, ni manifiesta la honestidad o malicia, ni dirige o ilumina, ni tiene ningún otro efecto propio de la ley» (25). En la naturaleza racional—prosigue Suárez—hay que distinguir dos cosas: «una es la naturaleza misma, en cuanto que es como fundamento de la conveniencia o inconveniencia respecto a ella de las acciones humanas; otra es una cierta fuerza que hay en esa naturaleza para dis-

(22) S. TH., 1-2, q. 71, aa. 1-2.

(23) Cfr. más arriba.

(24) «Primam legem et regulam naturalem esse ipsam naturam rationalem». G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sti. Thomae*, II, q. 91, a. 2. Cfr. también: II, disp. 150, c. 3.

(25) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, c. 5, n. 5.

cernir entre las operaciones convenientes e inconvenientes con esa naturaleza, a la que llamamos razón natural». Pues bien, sólo de este segundo modo—nos dice Suárez—«se la considera como la ley natural que manda o prohíbe a la voluntad humana lo que hay que hacer por Derecho natural» (26).

Ahora bien, lo que determina la postura de Vázquez, aun cuando extreme demasiado las cosas, es su oposición al voluntarismo de Ockham, la tesis del intelectualismo ético y metafísico, general en la Escolástica, frente al Nominalismo (27): del mismo modo que en el orden de la creación Dios no puede hacer las cosas sino conforme a su esencia y las cosas no son posibles porque Dios lo quiso, sino porque su naturaleza no implica contradicción, así también en el orden ético Dios no puede preceptuar ni prohibir a su capricho, sino conforme al orden de las esencias, en conformidad con la esencia o naturaleza de las cosas. Con razón puede decir, pues, Suárez, que comparte estos supuestos con Vázquez, que la naturaleza racional es «como fundamento de la conveniencia o inconveniencia respecto a ella de las acciones humanas». Pero esto no pertenece todavía al orden ético: «ni manda nada, ni manifiesta la honestidad o malicia, ni dirige o ilumina, ni tiene ningún otro efecto propio de la ley», nos dice Suárez. Permanece aún en el orden de lo ontológico y delimita de antemano lo que en el orden ético puede ser preceptuado o prohibido. Del mismo modo que no se puede hacer un buey que no sea mamífero, así tampoco puede ocurrir que sea bueno—y, por lo tanto, ni siquiera Dios puede pretender establecerlo—que el hombre renuncie plenamente a su dimensión social o que realice actos atentatorios contra la vida de sociedad de los demás, puesto que la socialidad es una nota de su naturaleza. Pero esto—que los actos atentatorios contra la sociedad sean atentatorios contra la naturaleza humana—no constituye todavía de suyo ni un precepto ni una prohibición, ni siquiera una valoración ética. Es tan sólo un presupuesto ontológico u óntico, en el orden de las esencias. Lo que ocurre es que la voluntad divina coincidirá ineludiblemente con él y entonces es cuando tenemos, en virtud de esta voluntad, el verdadero constitutivo, o, al menos, el último elemento necesario de la moralidad, de la eticidad. Por lo que hace a nosotros, descubriremos esa eticidad cuando descubramos la voluntad divina, deduciéndola de ese orden óntico, de las esencias, o bien cuando formulemos un juicio valorativo, fundándonos también en ese mismo orden óntico. Pero esto es siempre obra de la razón: bien al

(26) F. SUÁREZ: *De legibus*, 2, 5, n. 7.

(27) Cfr. G. VÁZQUEZ: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sti. Thomae*, disp. 179, c. 2.

considerar algo como preceptuado o prohibido por Dios, o bien al considerarlo (y valorarlo) simplemente como bueno o malo en sentido moral (28).

El conocimiento y la consideración de algo como moral es distinto del mero conocimiento del orden ontológico, de la conformidad con la naturaleza en este orden. Es algo que se añade a él y pertenece a otro orden diferente. La naturaleza puede servir de fundamento a este conocimiento y a esta consideración: interpretándola como base para conocer la voluntad divina, o sirviendo de punto de apoyo al simple juicio de la razón práctica; pero no puede ser elemento decisivo, sino tan sólo orientador y delimitador: porque del mismo modo que no todas las esencias posibles pasan a la existencia (no son creadas por Dios), tampoco tienen por qué tener sentido moral todos los actos simplemente por el hecho de su conformidad o disconformidad con la naturaleza (29).

(28) En virtud de una orientación de este tipo, se puede suscribir la afirmación de que «no en el sector axiológico central, sino en el sector periférico de lo ontológico, ha conquistado el Derecho natural los resultados más permanentes» (WELZEL: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1955, pág. 197, trad. esp. de F. González Vicén, Madrid, 1957, pág. 257). La doctrina actual sobre la «naturaleza de las cosas», que, por una parte, se propone acercar entre sí el orden de la realidad y el orden ético-jurídico, por otra, en sus representantes más autorizados, no está directamente referida a éste, sino a sus substratos o requisitos previos lógico-objetivos («Sachlogischen Strukturen»). Cfr. RADBRUCH: «Die Natur der Sache als juristische Denkform», en *Festschrift zu Ehren von Prof. Dr. jur. Rudolf Laun*, Hamburg, 1948, págs. 157 y sigs.; WELZEL: *O. c.*, págs. 197 y sigs.; edic. esp., páginas 258 y sigs.; *Naturrecht und Rechtspositivismus*, edic. esp. en el volumen *Más allá del derecho natural y del positivismo jurídico*, Córdoba (R. A.), 1962, págs. 35 y siguientes; G. STRATENWERTH: *Das rechtstheoretische Problem der Natur der Sache*, Tübingen, 1957. En la misma dirección está también la significación que J. Lécercq pretende dar al Derecho natural (cfr. especialmente *Du Droit naturel a la Sociologie*, París, 1960), aun cuando esta posición me parece desafortunada en un doble sentido: porque desprende al Derecho natural del sentido ético (moral) que siempre ha tenido, y porque da el nombre de Derecho natural a lo que ya tiene otro nombre.

(29) Entendiendo la moralidad en función de un precepto divino, según hemos visto que era la concepción fundamental de Santo Tomás, o simplemente como preceptiva, que es lo que hemos visto directamente reflejado en la posición de Suárez, el paralelismo expresado en el texto es mucho más claro que en las concepciones que consideran lo ético (moral) como una simple valoración (Ética de los valores): en efecto, que hay muchos actos conformes con la naturaleza que no están preceptuados es evidente. Aun cuando a primera vista pueda parecer que se opone a esto la doctrina tomista que niega la existencia en concreto de actos morales indiferentes, en realidad constituye una decisiva comprobación y confirmación. Porque esa negación se establece no en virtud de la relación con la naturaleza humana específica, sino en virtud de las circunstancias y de la finalidad concreta del acto. Y está res-

No hay, pues, traslación directa del orden de la naturaleza al orden ético. Como tampoco hay, según vimos, en la concepción cristiana una traslación de las categorías sociales al reino de lo natural.

Si, no obstante, algunos autores neoescolásticos han incurrido en las inculpaciones que Kelsen extiende a toda la concepción del Derecho natural, esto tal vez se deba no sólo a los influjos de la filosofía griega, sino también a tomar demasiado en serio, demasiado ingenuamente, el término de «natural» aplicado a la ley o al Derecho natural; o tal vez a una excesiva reacción frente a la ética racionalista, o al empeño por construir una «filosofía cristiana» sin servirse de argumentos religiosos. Eso es lo que parece reflejarse en la argumentación poco convincente con que Cathrein se esfuerza por demostrar que la «naturaleza humana» y la «razón» juegan el mismo papel en su concepción que en la de Santo Tomás de Aquino en la determinación de la moralidad (30). O en la afirmación de J. B. Schuster de que «la naturaleza racional es el principio ontológico que determina la esencia y las propiedades específicas del bien honesto» (31). O bien en las expresiones de que la naturaleza humana es la norma «constituens» (32), «constitutiva» (33), de la moralidad. J. Messner, en su reciente y trascendental obra sobre el Derecho natural, anuda con esta tendencia al establecer la «correlación inmediata entre la visión de los principios evidentes de la Moral y del Derecho (valores) y la visión del orden del ser» (34). Asimismo se refleja esta conexión íntima y directa entre el orden óntico y el de la moralidad en la definición que el mismo autor da de ésta: «La moralidad consiste en la conformidad de la conducta del hombre con los fines que están predibujados en su naturaleza, en sus impulsos corporales y espirituales, es decir, más brevemente, consiste en la conformidad con los impulsos naturales» (35). Aun cuando, al establecer los «fines existenciales» del hombre como la clave de su siste-

tringida expresamente tan sólo a los actos deliberados: «Pero si no procede de la razón deliberativa, sino de una representación imaginativa, como cuando alguien se frota la barba o mueve la mano o el pie, tal acto no es propiamente moral o humano, puesto que esto se deriva de la razón. Y de este modo será indiferente, dado que viene a estar fuera de la categoría de los actos morales» (S. Th., 1-2, q. 18, a. 9).

(30) V. CATHREIN: *Moralphilosophie*, Friburgo/Br., 1911, I, págs. 201 y sigs.

(31) J. B. SCHUSTER: *Philosophia Moralis*, Friburgo/Br., Barcelona, 1952, pág. 19.

(32) COSTA-ROSSETTI: *Philosophia Moralis seu Institutiones Ethicae et Iuris Naturae*, Oeniponte, 1886, págs. 65 y sigs.

(33) I. GONZÁLEZ: *Philosophiae Scholasticae Summa, Ethica*, BAC, Madrid, 1952, páginas 392 y sigs.

(34) J. MESSNER: *Das Naturrecht*, Innsbruck, 1960, pág. 274.

(35) J. MESSNER: *O. cit.*, pág. 38.

ma del Derecho natural, da mayor cabida a la interpretación racional de la naturaleza, ya que la idea de fin exige o implica la actividad de la razón. Sin embargo, hoy en día hay que mencionar en todo caso, dentro del pensamiento católico, una fuerte tendencia a liberar la moral de ese excesivo apego a la naturaleza como constitutiva de la moralidad. Esta tendencia puede verse reflejada en los resultados y en las ponencias del Congreso de moralistas católicos de habla alemana celebrado recientemente en Bensberg (36).

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA.

(36) Cfr. F. BÖCKLE: *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf, 1966.

LOS VALORES DEL DERECHO (*)

I. En la teoría de los valores se han planteado sucesivamente varios problemas: su esencia, su conocimiento, su estructura en el orden del ser, su integración en la existencia humana.

Naturalmente, toda la reflexión sobre tema axiológico puede plantear proyecciones muy importantes sobre la filosofía jurídica. Ahora bien, estas proyecciones pueden tender a diversos objetivos, algunos de los cuales han sido cubiertos extensamente por el pensamiento actual, pero no otros. En esta exposición trataré de hacer un balance de las investigaciones realizadas y del campo que sería conveniente investigar aún.

Tradicionalmente, el tema de los valores jurídicos se ha planteado en dos *tópoi* bastante concretos: la «justicia» del Derecho positivo (desde los sofistas hasta Stammler, pasando por Platón, Aristóteles, San Isidoro, etcétera), y la relación entre Moralidad y Derecho.

Las fundamentales posiciones filosóficas ante este problema se han basado más en una reflexión sobre la estructura de los valores mismos que sobre la estructura del Derecho. Esta es, podemos decir, la principal característica de la reflexión iusfilosófica anterior a este momento. Las doctrinas filosóficas al respecto pueden ordenarse en dos actitudes y metodologías contrapuestas entre sí: el empirismo y el apriorismo. El empirismo (representado por los epicúreos, por Hume, por los positivistas materialistas e historicistas) afirma que los valores serían datos proporcionados por la experiencia concreta y formalizados como conocimiento de los sujetos empíricos.

El apriorismo estima, por lo contrario, que los elementos empíricos son datos concretos, pero sólo se tienen en cuenta transfigurados por el intelecto y condensados en el conocimiento, el cual es factor decisivo de todo saber. Leibniz observaba a este respecto que las ideas innatas nada debían a la experiencia sensible, tal como sucedía en el cálculo infinitesimal. Kant, ulteriormente, pensaba que el conocimiento es un proceso activo

(*) Comunicación presentada al Congreso de Filosofía del Derecho, de Milán.

construido en base de dos elementos: uno *a priori*, independiente y previo a la experiencia, que es la forma, y otro *a posteriori*, o sea, los datos sensibles que sirven de *materia* para ser configuradas por la forma.

Las insuficiencias de ambas posiciones extremas, inevitablemente exageradas en esta resumida exposición, pero siempre reales, se derivan de una observación que puede hacerse frente a ambas: 1) ¿Puede haber organización de las sensaciones e ideas procedentes de la observación empírica, sin referencia a alguna clase de perspectiva general que no coincide con ninguna de las sensaciones concretas y es, en este sentido, trascendente a la experiencia misma, si bien pudiera proceder de ella mediante algún desarrollo inductivo? 2) ¿Puede haber, por el contrario, una forma mental que no haya sido configurada progresivamente por algún proceso de educación, el cual sólo puede basarse en procesos de intuición, comparación entre nociones y experimentaciones, de tal modo que la forma *a priori* llegue a tener un sentido determinado, estable y resistente a los problemas de su aplicación a los factores empíricos que habrá de interpretar?

Evidentemente, estas preguntas se resuelven negativamente, por suponer en otro caso dos posiciones radicalmente falsas: el *empirismo* de los *agnósticos* absolutamente ciegos al valor, y el *ilusionismo* o *idiotismo* (por decirlo en un término de vieja raigambre filosófica) de los absolutistas, que tratan de hacernos comulgar con ruedas de molino pretendiendo pasar sus arbitrariedades por auténtico saber.

La posición sintética que resulta de estas observaciones es que el valor no es la experiencia, pero se da en la experiencia; no acaba en la experiencia, pero tampoco se inicia en ella. Hay algún elemento que sensibiliza la experiencia, pero que también viene concretado por ella. Este elemento es, desde luego, *a priori*, pero un *a priori* que no viene constituido definitivamente ni totalmente, e incluso no podría imaginarse si no es en contacto con alguna experiencia.

¿De dónde procede este sentido catalizador de lo valioso en la realidad experimentada? ¿Procede de algún principio exterior al sujeto empírico o, por el contrario, surge en la estructura subjetiva misma del ser humano? Este problema es distinto al que hemos visto entre el planteamiento *a priori* y el empirista. El *a priori* es naturalmente objetivista, y el pensamiento de los empiricistas se traduciría obviamente en términos de subjetivismo, el cual llegaría, por la acumulación de experiencias, a condensar una idea sensible afincada en el alma y que actuaría como elemento apriórico aplicable en los casos concretos.

Las posiciones que reflejan plenamente la contradicción entre objeti-

vismo y subjetivismo del *a priori* axiológico son el *ontologismo* de tipo idealista, cuya vigencia en el pensamiento filosófico actual parece ser muy grande, aunque suele pasar inadvertido, y el *materialismo dialéctico*, basado en las tendencias humanistas que comenzaron en la filosofía post-renacentista. Para el objetivismo radical, el valor nace objetivamente en la voluntad, o incluso en la realidad, de Dios. Para el subjetivismo radical, el valor es creado, por el contrario, en la actividad del hombre. Mas tales posiciones contienen evidentemente una exageración: imaginarse la invención divina del valor como el acto inasequible de un déspota absolutamente alejado de la existencia humana, o creer que el ser humano es un protagonista solitario de la Historia capaz de determinar por sí mismo lo que valdrá o lo que carecerá de valor, lo bueno y lo malo concretos.

La posición objetivista pierde solidez cuando se advierte que toda estimación de valor depende, para cada ser humano, de la contextura real y concreta de la capacidad cognoscitiva del sujeto, pero mantienen, no obstante, una posición privilegiada al haber comprobado Husserl que hay ideas cuya validez es necesaria y objetiva, independientemente de los actos psíquicos con que trabajamos contacto con ellas. Por otra parte, la posición subjetivista ha de prescindir de toda decisión irracional e inconsecuente de solipsismo, pero se asienta firmemente en la reflexión de que el problema del valor lo es precisamente cuando éste se plantea como factor imprescindible para que la vida terrena del ser humano concreto tenga algún sentido. Toda la problemática axiológica se da «objetivamente» para «cada subjetividad», e importa precisamente en función de que hay seres humanos que son sujetos de existencia terrena, y por ello sólo tiene sentido en la perspectiva de los sujetos humanos mismos.

II. Es conocida la clasificación que el pensamiento actual ha hecho de los valores: sus características propias, bien en toda clase de valores, bien en algunos.

Mas la posición que importa desarrollar no es tanto la estructura y significación del valor en el conocimiento humano general, como su estructura y significación en la conducta humana. Y concretamente no en toda conducta humana, sino en aquella conducta que denominamos conducta jurídica, o sea, en el Derecho. En definitiva, toda mención hecha a las teorías filosóficas acerca de la captación o la realización del valor, tienen para la filosofía jurídica el sentido de plantear el problema de si el Derecho tiene algún valor, y de cómo tiene que ser el Derecho para que sea efectiva y plenamente valioso. Pero estos problemas se plantean ahora de modo distinto a como lo hacían la doctrina que conectaba la teoría del

Derecho con la teoría de la Moral, o la doctrina iusnaturalista que reflexionaba sobre las condiciones del Derecho justo. El tema de nuestras observaciones tiende precisamente a manifestar cómo se puede estudiar el problema del valor del Derecho, de la manera más centrada posible en la realidad del Derecho. Resumiendo las diversas posiciones tenemos:

El positivismo jurídico arbitrario niega la viabilidad del estudio del valor jurídico trascendente al ordenamiento positivo.

La referencia doctrinal entre Moral y Derecho se fija en el Derecho desde el punto de vista de la Moral, al advertir que hay actos jurídicos valiosos relativamente, por ser conducta humana lícita o debida, aunque desde una moralidad aislada de una consideración jurídica sólo sean actos éticamente indiferentes.

La doctrina del Derecho justo ha oscilado entre las posiciones del positivismo y del moralismo a través de las diversas posiciones iusnaturalistas.

El positivismo absoluto es ciego al valor trascendente. El moralismo se fija en el valor de la conducta, pero no por ser Derecho. El iusnaturalismo no agota todas las perspectivas en que pueda captarse el valor jurídico, puesto que se resume estrechamente en la referencia a una justicia originariamente trascendente, desatendiendo aspectos inmanentes que sólo podrían apreciarse en una metodología de la situación histórica concreta. Aunque nosotros trataremos de intentarlo, es difícil superar los defectos que estas teorías contienen, puesto que tratan más bien de afirmar o negar la conexión del Derecho con algún valor externo al mismo, y no de analizar el valor que el Derecho tiene como tal Derecho, en sus propios elementos, en su concreción histórica, en su conexión esencial con la sociedad humana y, en definitiva, con la existencia humana regulada por el mismo.

Adviértase que para Kant es imposible conectar el aspecto ontológico y el axiológico, el ser y el deber-ser. Para Kelsen, tal conexión se podría operar en el apoyo que el ordenamiento jurídico obtiene en la norma fundamental, perteneciente a una categoría normativa que indudablemente podemos considerar propiamente ética, o acaso sociológica, y no jurídica. Mas la fundamentación moral del Derecho, si bien sirve para matizar el alto valor espiritual de la realidad jurídica, es a costa de valorarle por su conexión a una realidad ética exterior al Derecho, tal como se observa en Ahrens y, en nuestros días, en Rudolf Laun. Y cuando se identifica el valor jurídico con la justicia, resulta que, como Werner Goldschmidt hace, la justicia nunca es realizada total y plenamente por el Derecho, con lo cual resulta que éste aparece con un valor recortado, deficiente y eternamente frustrado, que además no le pertenece en propiedad.

La separación entre ser y valer viene ilustrada en la filosofía jurídica por Lask y Radbruch, para los cuales el valor es elemento formal universal del Deber, contrapuesto al Ser de la realidad empírica.

Aún podría hablarse de una solución intermedia entre el objetivismo de los fenomenólogos del valor (Scheler y Hartmann) y el subjetivismo de los neokantianos, imaginando al ser ontológicamente, de tal modo que Valor y «contenido fáctico» no estén mezclados, sino el primero portado por el segundo de un modo que lo hace participante de su realidad, la cual, sin embargo, sólo es fáctica y valorable para el hombre, respecto al cual los valores, que no poseen una ubicación propia, son siempre relacionales. El sujeto capta y goza de los valores, no reflejándolos como si fuera un espejo, sino al cooperar el propio sujeto con la cosa valiosa. Así, la doctrina de la «naturaleza de las cosas» se refiere al «sentido de una relación vital» consistente en el Deber actualizado en el Ser, o sea, el valor que aparece en la realidad, polarizándose así de un modo integrado la interpretación del valor (naturaleza) y la experiencia real (las cosas) del Derecho.

Pero la verdad es que hasta el momento no se ha podido apreciar por este camino la valiosidad que el propio Derecho tiene por sí mismo, o sea, dentro de su función como forma de la libertad de la vida social, aparte de los méritos éticos, ideales o ascéticos que le sean atribuidos extrínsecamente.

III. Bollnow ha visto bien que cada época se ha imaginado de algún modo el valor del Derecho en base de los ideales de la sociedad de su tiempo: ascéticamente los primeros cristianos, caballerescamente los feudales, utópicamente los ilustrados racionalistas, humanitariamente los evolucionistas y los marxistas, ideológicamente los partidos conservadores del pasado siglo.

Mas nosotros creemos que aparte de los ideales sociales de cada época, y mucho más esencialmente, el Derecho representa un valor propio que radica en la dinámica de su propia estructura. Esto significa lo siguiente: que el valor del Derecho hay que obtenerlo comparándolo con el valor o con el conjunto de valores residentes en las realidades distintas que el Derecho, y que la concreción del valor jurídico hay que considerarlo en la observación de la conexión que el Derecho mismo tiene con otras realidades.

Como punto de partida tendremos lo siguiente:

— Postulado *metodológico*: el valor sólo puede ser conocido en términos racionales, o sea, partiendo de que pueda ser expresado en términos

racionales: el valor tiene sentido dentro de la estructura racional del ser humano. Si fuera irracional no tendría sentido hablar de él, sólo sentirlo.

— Postulado *semántico*: el valor significa una cualidad de la realidad en cuanto valiosa. No «hay» valor en la cosa, sino que «hay» cosa valiosa o cosa carente de valor.

— Postulado *sintáctico*: para poder expresar en términos racionales, o sea, en términos de relación, las conexiones del valor, tendremos que situarlo del modo que sigue: según nuestra experiencia de lo valioso, el valor jurídico (el que ahora nos importa y al que podemos alcanzar mediante nuestra experiencia de la realidad jurídica misma), se da *para* los sujetos sociales, *dentro* de una sociedad determinada, *a través de* conductas recíprocas de los sujetos sociales, *mediante* la consideración de ciertas cualidades atribuidas y observadas en dichas conductas.

Por todo ello, habríamos de fijarnos en que el valor propio del Derecho residirá precisamente en aquellas cualidades atribuidas a las conductas jurídicas precisamente por ser jurídicas. Estas cualidades podríamos especificarlas de algún modo. Son *la igualdad* de las prestaciones, pero también *la inviolabilidad* de las conductas lícitas.

Estimando como valores jurídicos primordiales la aportación que el Derecho hace a la conducta humana (igualdad e inviolabilidad), tenemos ya una experiencia directa del valor propio del Derecho: puesto que confiere estos valores, en la forma y proporción en que el Derecho tiene una consistencia real, a la realidad vivida en la existencia humana. Creemos que esto es innegable y que tal valor no le viene al Derecho de fuera ni le es meramente atribuido, sino que resulta aparecer en la estricta experiencia del Derecho.

Mas podemos ahora considerar racionalmente estas cualidades de la realidad jurídica, o sea, entenderlas en función de medios y de fines. Estimarlas como fines últimos en la vida humana es imposible, dado que es imposible que todas las actitudes humanas puedan reducirse a igualdad absoluta y a inviolabilidad absoluta. Ello constituiría negación de la propia vida, realidad humana fundamental. Mas sí podemos estimar la igualdad y la inviolabilidad en función de medios para otros fines. O sea, que en una articulación racional de los valores inmediatos del Derecho (igualdad e inviolabilidad), podríamos ver que *la igualdad* sirve inmediatamente a *la libertad*, y que *la inviolabilidad* sirve inmediatamente a *la seguridad*. Tendremos, pues, un par de valores que vienen contenidos como fines mediatos de los valores propios del Derecho, pero al ser valores son valores de una realidad que es a su vez condicionada ontológicamente por la realidad del Derecho. Esta realidad es la existencia libre dentro de una socie-

dad segura, o sea, la coexistencia humana, la cual no puede darse sin algún grado mínimo de libertad (igual) y de seguridad (inviolable). Gracias a su cualidad de contener igualdad e inviolabilidad de las conductas humanas, el Derecho condiciona la cualidad de que sea libre y segura la coexistencia humana.

Más libertad y seguridad, analizados como valores, resultan ser un doble aspecto de una misma cualidad de la vida social, pues la libertad no es más que la consideración de la pervivencia futura de la seguridad presente, mientras que la seguridad no es otra cosa que la consideración dinámica de la efectiva vigencia de la libertad. La coexistencia libre y segura resulta, pues, acondicionada por el Derecho mediante sus calidades de igualdad y de inviolabilidad. Esta función del Derecho podría definirse en una sola palabra: *garantía* individual y social de la existencia humana en sus múltiples proyecciones.

Indudablemente, por tanto, la función del Derecho es ser garantía de la vida social, pero tanto la vida individual como la sociedad en su conjunto.

IV. Resulta entonces que el Derecho tiene un valor que le es propio, y es su cualidad de ser garantía de la coexistencia humana. Esta cualidad puede tenerla bien o mal, según que sea el Derecho una realidad pertinente o defectuosa. Pero este problema es secundario y adjetivo, pues resulta de la esencial bipolaridad que todo valor lleva consigo al poder ser estimado positiva o negativamente.

El problema que sigue aún pendiente es el valor comparativo del valor jurídico (garantía de la coexistencia humana) respecto a los otros valores de la existencia humana.

Efectivamente, se ha entendido frecuentemente al Derecho como conducta o como regulación de conductas banales, asequibles a cualquiera, masivas, intrínsecamente carentes de gran valor. Pues el valor selecto y egregio aparecería en las grandes creaciones espirituales de una vocación estética, intelectual, religiosa, ética, etc. Mientras que las condiciones de efectividad del Derecho no requieren grandes facultades, sino elementales niveles de capacidad asequibles a cualquiera que tenga uso de razón y llegue a cierta edad. Parece, en definitiva, que al ser el Derecho «medio», por ser propiamente «garantía» que acondiciona la realización de otros valores, es valor inferior a todos los demás, incluyendo a los más elementales valores de remedio de necesidades de mantenimiento, etc., que constituyen el más imprescindible pero humilde nivel de valor humano. Así sucede con el derecho al trabajo, el derecho al salario y a la propiedad,

que garantizan unas facultades de nivel elemental, y referentes a la mera subsistencia de los individuos y de los grupos familiares.

Pero esta argumentación es inexacta y falsa. Lo que sucede es algo que habremos de considerarlo en la realidad misma del Derecho. Evidentemente, el Derecho es medio para ciertos resultados y, por tanto, sus valores son medios para otros valores finales. Pero resulta que el medio garantizado por el Derecho no es un medio instrumental, sino un acondicionamiento global de actividades humanas, y ese acondicionamiento consiste nada menos que en la vigencia de la libertad. ¿Y qué es la libertad? Es un simple medio para otros valores, o más propiamente es horizonte de valor que confiere valiosidad a otros aspectos de la existencia humana. Pues, en definitiva, el valor del Derecho consiste en la estimación de esa libertad social que el Derecho garantiza. Resulta que, en nuestro entender, el Derecho no es mero garante, sino elemento constituyente de libertad real. Pues se trata de estimar en qué consiste y cómo actúa la libertad. Es fácil imaginarse uno que es libre. También es fácil ser libre para pensar, para sentir, o para cualquier otro acto interior. Pero ser realmente libre es poder demostrar ante todos dominio de sí y dominio de su propia situación en la vida, y determinar la propia conducta aunque haya otros móviles externos o ciertas coacciones procedentes de otros individuos, que tratarían de dominarnos o de decidir en lugar de nosotros lo que nosotros mismos debemos hacer. Y esto es la verdadera libertad: poder determinarse a sí mismo, ser causa de la propia manera de vivir. Y esta libertad sólo compete a la libertad social. Mas ¿no es precisamente ésta la libertad que condiciona el Derecho?

La libertad no es sólo *medio* que tenga como fin a otros valores humanos y que valga sólo en función de *medio*. Vale también como fin porque es el nivel en que las actitudes humanas comienzan a ser precisamente valiosas. Es por ser libres por lo que los actos humanos empiezan a tener algún valor de cualquier orden. Pues sólo en la libertad son humanos los actos del hombre.

V. Vemos ahora el sentido que tiene el título de esta serie de reflexiones. No lo hemos planteado como una simple aproximación entre la noción de «valor» y el de «Derecho», como sería «el valor y el Derecho»; ni tampoco como una concreción eventualmente jurídica de un valor que tuviera una consistencia global y primordial fuera de la realidad social misma, como se expresaría en el lema «el valor en el Derecho». Se trata de captar el valor, la cualidad de ser valioso que el Derecho contiene en sí

mismo tal como el Derecho es en realidad, dentro de la existencia humana: «el *valor* del Derecho».

Podemos fijar concretamente la índole del valor jurídico en tres fases que se van aproximando gradualmente a su definición.

La primera es que el «valor del Derecho» se da, como cualquier otro valor que nos importe, dentro de la existencia humana individual y social. No es preponderantemente individual ni social, sino ambas cosas a la vez, como indica Ihering en su formidable intuición desarrollada en «la lucha por el Derecho», donde aparece que el cumplimiento de los derechos individuales constituye momentos de cumplimiento del ordenamiento jurídico, el cual se deterioraría si la iniciativa del acreedor o subsidiariamente la de las autoridades públicas no obligase a los deudores al cumplimiento de sus obligaciones.

La segunda fase es considerar qué modalidad de realidad conviene a los valores jurídicos. Esta realidad son las relaciones jurídicas en que se formalizan ciertos intereses humanos recíprocos, representados por el intercambio de ciertas prestaciones de que los distintos sujetos de relación son recíprocamente acreedor de una prestación y deudor de una contraprestación. La eficacia con que la relación jurídica asegura a los interesados el dominio de su propia condición de acreedores, en cuanto a algún interés a cuya prestación queda obligada alguna conducta ajena, representa precisamente el valor que el Derecho tiene como garantía de igualdad y de inviolabilidad, simbolizando tal valor la libertad y la seguridad de los sujetos relacionados jurídicamente entre sí. El valor jurídico en tal momento no depende exclusivamente de la forma jurídica de la relación (puesto que ha de referirse a algún interés posible y concreto), ni tampoco exclusivamente de la existencia de un interés que fuera sólo posible materia de una forma jurídica que posteriormente lo acogiera. El valor jurídico reside precisamente en la conexión fáctica de forma jurídica (relación institucionalizada jurídicamente) y de contenido jurídico (algún interés cuya distribución se determinará entre los diversos sujetos interesados por obra de la vigencia de esa forma jurídica).

La tercera fase en el análisis del valor jurídico consiste en observar la estrecha dialéctica que la distribución de los intereses entre los sujetos implicados en la relación jurídica mantiene con su libertad.

Al distribuirse los intereses entre los diversos sujetos, éstos recibirán o una parte proporcional a la aportación de cada uno, o más o menos de lo aportado. En el caso primero habrá *igualdad* entre todos (igualdad proporcional, o sea, estricta justicia). En los otros casos habrá unos individuos privilegiados y otros perjudicados. Mas en todo caso habrá una situa-

ción definida e inviolable (sea o no plenamente satisfactoria), puesto que viene afectada de la inviolabilidad de haber sido determinada por la estructura jurídica. Mas podemos observar que quien recibe algún interés, en cualquier cuantía, puede servirse del mismo para establecer algún dominio en su propia situación en la vida, y por ello para establecer algún ámbito de libertad propia. Si los intereses se distribuyen equitativamente, cada uno dispondrá de la libertad real que merece. Si se distribuyen sin igualdad, unos tendrán más libertad de la que merecen, y otros menos. Pero incluso en la injusticia el Derecho garantiza alguna libertad a los perjudicados, puesto que ese ámbito les pertenece al estar protegidos por la inviolabilidad social que resulta de la actividad sancionadora del Derecho. Tenemos por ello que el Derecho no sólo «garantiza», sino que tratándose de libertad real, «constituye» ámbitos de libertad. Ahora bien: ese ámbito de libertad valdrá lo que valga el hombre a quien pertenece. Y aquí es donde se comprueba en qué consiste el valor del Derecho: al constituir el Derecho ámbitos de libertad inviolable, lo que hace es autenticar la condición valiosa del ser humano, o sea, que permite al que es valioso demostrarlo, mientras que quien carece de recursos o de talla humana para demostrar su valía, no tendrá ninguna excusa si no la demuestra.

VI. El valor del Derecho es simultáneamente *medio* para otros valores en cuanto valor condicionante, y *fin* de otros valores en cuanto que su vigencia contiene ya la constitución del nivel humano de la libertad en el ámbito de la vida real, nivel que no es fácil de alcanzar. Cualquiera está sometido permanentemente al riesgo de ser tratado injustamente y, por tanto, en riesgo de decaer de su condición libre si admite la injusticia sin resistirse a ella.

Decía Aristóteles que quien tolera ser considerado en menos de lo que merece sin resistirse a ello, no es realmente tratado con injusticia, sino que deja de ser humano, reducido a condición servil respecto a los privilegiados y dominantes. Esta conexión entre igualdad, libertad y dignidad es importante, pues indica que sin igualdad (según los merecimientos) no hay libertad digna ni, por tanto, condición digna de la vida humana. Resulta de aquí que el Derecho tiene un valor no sólo constituyente de libertad, sino también determinante de la dignidad humana. Pero ¿no tendremos entonces que el valor del Derecho, en vez de ser un banal recurso de coexistencia accesible a cualquiera, es *un factor determinante de las perspectivas globales de la existencia humana*? Esta segunda opinión se apoyaría en la razón de que, en la vida humana, nada de lo que haya en

ella tiene propiamente valor si no procede de la libertad del sujeto (de algún sujeto, incluso refiriéndonos al sujeto superior a los hombres que es Dios) a quien se atribuye el mérito. Pero, además, resulta que todos los méritos que sirven para definir la personalidad de un individuo *son verdaderos méritos precisamente cuando se insertan en el campo constituido por la dignidad de su vida*, dignidad que a su vez sólo aparece cuando destaca desde el nivel de la libertad y cuando aquellos méritos vienen atribuidos a las operaciones libres del sujeto.

Resulta, entonces, que el valor del Derecho es un valor propio, que no le viene de ninguna imaginación acerca de lo que sea la justicia o la injusticia, sino del modo que el ser humano tiene de vivir una situación social que le acondiciona para el ejercicio de su libertad. El Derecho tiene el valor de asegurarle al ser humano el campo—favorable o desfavorable en principio—donde puede demostrar su propio valor como persona, pero que ha empezado ya por determinarle previamente como persona—al asegurarle la condición de sujeto jurídico, capaz de actividades jurídicas inviolables.

Por ello resulta decepcionante y triste la actitud de muchos pensadores e incluso de opiniones mayoritarias en algunos países, que ven en el Derecho una valiosidad deteriorada por no ser perfecta, y le achacan como defectos las imperfecciones de la propia condición histórica de la existencia social del ser humano. Frente a este Derecho ponen, en altísimo e inaccesible lugar, una vaga idea de la justicia, inasequible y por tanto no obligatoria. Pobres los países en que tal concepción llegue a generalizarse. El Derecho sólo será obligatorio para quienes no tengan acceso a las recomendaciones y a las autoridades que actúan por encima del bien y del mal jurídicos. Será la norma de los pobres y de los infelices, mientras que la arbitrariedad de los poderosos definirá en su altísimo cerebro la justicia pura, no manchada de trámites, diligencias ni controles procesales o administrativos. Pero la sociedad carecerá de seriedad y de estabilidad, no habrá recurso para que los sujetos obligados cumplan sus deberes si tales sujetos obligados son los poderosos. La coacción pública se desquiciará aplicándose a quienes sólo disponen de estrechos márgenes de libertad. ¿Dónde está entonces la dignidad de los individuos y de los grupos? ¿No terminará enredándose en las invisibles mallas de la arbitrariedad incluso la libertad de los poderosos? ¿Serán entonces seguras las actividades sociales y económicas, si nada queda visible y seriamente atado por los ligámenes del Derecho? En último término, ¿se decidirá alguien a comprometer decididamente su propio futuro, si sus perspectivas no están

claramente determinadas con los certeros rasgos de unas instituciones jurídicas seriamente establecidas y vigentes?

Tenemos, entonces, que el valor del Derecho no reside solamente en su aseguramiento de la libertad y de su constitución del campo de la personalización individual, sino que le trasciende por obra de la productividad que la existencia del Derecho y de sus funciones de garantía y aseguramiento representa para todo el conjunto de las actividades humanas. Sin esta economía externa—como dirían los economistas—que el Derecho representa para las iniciativas individuales y para las estructuras sociales, degeneraría la producción de cualquier valor, y se anquilosaría y quedaría reducido a nada todo proceso de desarrollo de la sociedad.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE.

ALGUNA BIBLIOGRAFIA

- BATTAGLIA, F.: *I valori fra la metafisica e la storia*, 1957.
BONILLA, A.: *Axiología jurídica*, 1955.
COSSIO, C.: *Los valores jurídicos*, 1956.
FERNÁNDEZ, J. F.: *Los valores y el Derecho*, 1957.
HONDRICH, K. O.: *Die Ideologie von Interessenverbänden*, 1963.
LEVY, A. W.: *The value of Freedom: Mill's liberty*, 1959.
MARCHELLO, G.: *Diritto e valore*, 1953.
MARCIC, R.: *Mensch, Recht, Kosmos*, 1965.
BRINKMANN, K.: *Rechtsphilosophie*, I y II, 1965-6.

LA FILOSOFIA DEL DERECHO EN CHILE EN EL SIGLO XX

1. INCREMENTO DEL INTERÉS POR LA ESPECULACIÓN FILOSÓFICO-JURÍDICA.

La Filosofía no ha tenido en Chile la acogida que se ha dispensado a las demás disciplinas especulativas; no es extraño entonces que la Filosofía del Derecho haya corrido idéntica suerte. Sin embargo, en los últimos treinta años, el interés por los estudios de estas materias ha gozado de un progresivo incremento. La inspiración doctrinal de sus estudiosos es más variada con respecto a las fuentes aprovechadas anteriormente, notándose una creciente apertura a las diversas tendencias de la Filosofía contemporánea, principalmente europea. El neotomismo, la teoría de los valores, el existencialismo y, en fin, todas las direcciones que han emergido del renacimiento kantiano son recogidas en el pensamiento jurídico chileno de las últimas décadas. Las obras de Del Vecchio, Rommen, Renard, Dabin, Delos, Messner, Du Pasquier, Recaséns Siches, Legaz y Lacambra, García Maynez, Verdross, Kelsen, Cossío, Coing, Welzel, Wolf y de otros ilustres tratadistas extranjeros son las más leídas y comentadas.

El pensamiento jurídico chileno es ahora más amplio y rico. El positivismo comtiano, que tuvo su día de apogeo con Valentín Letelier, el más serio y preparado representante de esa tendencia, una de cuyas obras ha sido recientemente reeditada, se encuentra prácticamente abandonado (1). Su antípoda, el iusnaturalismo cristiano, que en el siglo pasado tuvo en Rafael Fernández Concha su figura más señera y representativa, cuya clásica obra *Filosofía del Derecho o Derecho Natural* también ha gozado de

(1) LETELIER, VALENTÍN: *Génesis del Derecho y de las instituciones civiles fundamentales*, con prólogo del profesor Aníbal Bascuñán Valdés. Santiago de Chile. Editorial Jurídica de Chile, 1967.

una reciente reedición, está muy lejos de correr idéntica suerte (2). Muy por el contrario, se ha fortalecido con el movimiento neotomista mundial y con el general retorno a la metafísica, muy acusado en Europa en la época de postguerra.

Otra tendencia que ha cobrado influencia en estos últimos años es el neokantismo lógico-formal de Hans Kelsen, cuyas obras son conocidas por todos los estudiosos chilenos. Son, sin embargo, pocos los que permanecen en el esquema kelseniano. La mayoría recoge del maestro vienés los planteamientos más generalmente aceptados, y no contentándose con su formalismo puramente descriptivo, incursiona en las esferas calificadas de metajurídicas por aquél.

El creciente interés por las materias de esta disciplina se debe a múltiples factores. Desde luego, Chile, país joven, ha ido madurando, y en la misma línea, sus intelectuales han ido volcando su atención hacia los temas imperativos de su propio ser. Cuando las condiciones exteriores a la persona misma, en las cuales ella despliega su impulso vital, adquieren cierta estabilidad que se traduce en seguridad socioeconómica, el hombre repliega su atención sobre sí mismo, en un afán de propio conocimiento. Es así que el pensamiento remonta vuelo a fin de escudriñar al ser del hombre y su quehacer desde una perspectiva filosófica. En otras palabras, la satisfacción de las necesidades urgentes permite al hombre la atención de otras que para él son las principales. Esto está ocurriendo en este país. Paralelo a un repunte filosófico general, estamos presenciando uno filosófico-jurídico. Al mismo tiempo, cabe hacer presente que no poca responsabilidad le cabe en ello al pensamiento europeo, que abandonando posturas hostiles a la filosofía, no obstante autodenominarse filosóficas, sacudido ese complejo de inferioridad que le tumbaba, se ha visto enriquecido y afianzado. Y ello ha influido, sin lugar a dudas, en Chile, cuyos intelectuales acostumbran saciar su sed en las fuentes europeas.

Por otra parte, y en lo tocante en forma directa a nuestra disciplina, no debemos olvidar el enorme incentivo que significó el restablecimiento de la cátedra, que durante cerca de dieciocho años estuvo suprimida. Claro está que su restablecimiento no se produjo automáticamente. Fue la consecuencia de la labor emprendida para tal efecto por el director del Seminario (o Instituto) de Derecho Público de la Universidad de Chile, Aníbal Bascuñán Valdés, y por el profesor de Introducción al Estudio del Derecho del mismo establecimiento, Alejandro Parra Mege.

(2) FERNÁNDEZ CONCHA, RAFAEL: *Filosofía del Derecho o Derecho Natural*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago de Chile, 1966. Dos volúmenes.

Muestra fehaciente del interés que se ha ido dispensando últimamente a nuestra disciplina en los últimos años, es la progresiva orientación de las tesis de prueba hacia temas de esta índole, lo que antes no ocurría. Algunas de ellas de indiscutible mérito, bien por la adecuada glosa del pensamiento de un autor o autores determinados, bien porque constituyen síntesis propias enraizadas en los grandes cauces de la filosofía contemporánea.

En fin, podemos estar ciertos que en Chile, al igual que en otros países latinoamericanos, como es el caso de Argentina, Brasil y Méjico, con Cossío, Reale y García Maynez, respectivamente, se están gestando originalidades en nuestro campo, y muy pronto, si no desde ya, como veremos en las páginas siguientes, dará quehacer a la filosofía jurídica mundial.

2. LOS AUTORES, SUS IDEAS Y SUS OBRAS.

A. *El iusnaturalismo cristiano: Vives, Hamilton, Vergara, Pacheco y otros.*—Frente a la influencia que ejerció el positivismo durante las tres primeras décadas del presente siglo en Chile, se sitúa la corriente iusnaturalista de cuño escolástico tradicional. Esta corriente rehizo sus fuerzas con la Encíclica «Aeterni Patris», de León XIII, que declara a Santo Tomás de Aquino Doctor Común de la Iglesia, marcando con ello la vuelta a sus doctrinas como la más pura expresión de verdad filosófica.

El movimiento neotomista recibió calurosa acogida entre los más destacados intelectuales europeos. Chile, permaneciendo fiel a su tradición de cuna inmigratoria de ideas, recibió éstas, bebiéndolas, aunque con cierta solución de continuidad. El pensamiento tomista expresado por labios de Cathrein, Mausbach, Vermeersch, Taparelli, Liberatore, Mercier, etc., ha sido acogido con grande entusiasmo en este país. También ha contribuido enormemente al conocimiento de las doctrinas tomistas el hecho de que se haya traducido al castellano la *Summa Theológica*, haciéndola así asequible a los estudiosos que no dominan el latín.

La reacción iusnaturalista se da por primera vez con un discípulo de Fernández Concha; nos referimos al ilustre profesor de la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad Católica de Chile y del Curso de Leyes del Colegio de los Sagrados Corazones de Valparaíso, *Roberto Peragallo* (1872-1954), quien, aunque no escribió obra alguna sobre la materia, «tomó sobre sí la tarea saludable de dar a conocer a Fernández Concha y de actualizar su doctrina luminosa» (3).

(3) LIRA URQUIETA, PEDRO: *Anales de la Universidad Católica*, núm. 11, año XXXIX, 1954, pág. 5.

El profesor Peragallo, durante cerca de cuarenta años de docencia, formó varias generaciones en el iusnaturalismo cristiano. En su libro *Iglesia y Estado*, aparecido en 1923, transparenta su pensamiento refiriéndose con aguda ironía al positivismo jurídico (4).

En 1936, Monseñor Francisco Vives (1900), antiguo profesor del ramo en la Universidad Católica, publica su obra *Introducción al estudio del Derecho* (5), que, según expresión del propio autor, «son simples apuntes de clase que tienen por objeto ayudarles (a los estudiantes) a la preparación de un curso de grande importancia, tanto para la cultura profesional como para la formación moral» (6). En ella sigue en general la sistematización y exposición de materias adoptadas por Fernández Concha en su libro *Filosofía del Derecho o Derecho Natural*, sólo que en un lenguaje filosófico más asequible a los alumnos. En 1941, la misma obra es reeditada bajo el nombre de *Filosofía del Derecho*, con un prólogo de Roberto Peragallo, que aparece reproducido en su tercera edición. Según el prologuista, la obra tiene una personalidad propia, «la posible en obras de materia tan fundamental como la filosofía, en que la universalidad de los principios cohibe un tanto para la libérrima caracterización personal de las obras de mero arte».

Monseñor Vives es, además, autor de *Introducción al existencialismo* (7) y de *Principios de sociología cristiana* (8).

Carlos Hamilton Depassier (1908), profesor extraordinario de las cátedras de Introducción al Estudio de las Ciencias Jurídicas y Sociales y de Historia del Derecho de la Universidad de Chile, es autor de una *Introducción a la filosofía social* (9), texto basado en el pensamiento tomista, a cuya luz trata del hombre, la sociedad, los actos humanos, los derechos fundamentales de la persona humana, los elementos del Derecho objetivo y del subjetivo, etc.; de una *Introducción al estudio del Dere-*

(4) PERAGALLO SILVA, ROBERTO: *Iglesia y Estado*. Santiago de Chile. Imp. Cervantes, 1923, 400 págs.

(5) VIVES ESTÉVEZ, FRANCISCO: *Introducción al estudio del Derecho*. Santiago de Chile, Imp. San Francisco, e Imp. de W. Goadt, 1936. Dos volúmenes.

(6) VIVES ESTÉVEZ, FRANCISCO: *Ob. cit.*, pág. 5.

(7) VIVES ESTÉVEZ, FRANCISCO: *Introducción al existencialismo*. Editorial del Pacífico. Santiago de Chile, 1948, 77 págs.

(8) VIVES ESTÉVEZ, FRANCISCO: *Principios de sociología cristiana*. Editorial del Pacífico. Santiago de Chile, 1963, 107 págs.

(9) HAMILTON DEPASSIER, CARLOS: *Introducción a la Filosofía social*. Editorial del Pacífico. Santiago de Chile, 1949, 303 págs.

cho (10) y de varios trabajos monográficos de filosofía jurídica aparecidos en revistas y publicaciones. Todos ellos enmarcados dentro del pensamiento tomista.

Carlos Vergara Bravo (1893), profesor de diversas cátedras en las Universidades de Chile y Católica, sirvió entre ellas la de Introducción al Estudio del Derecho en la Escuela de Derecho de Santiago de la Universidad de Chile. Es autor de un texto de estudio sobre la materia, que lleva por título *Introducción al estudio del Derecho* (11), de clara inspiración tomista.

Máximo Pacheco Gómez (1924), profesor de la cátedra de Introducción al Derecho en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, es autor de varias publicaciones de índole filosófico-jurídica, entre las que destacan: *Política, Economía y Cristianismo* (12), *El concepto del Derecho* (13), *Introducción a las ciencias jurídicas y sociales* (14), *Tendencias actuales de la filosofía jurídica* (15), *La teoría marxista del Estado y del Derecho* (16). La obra del profesor Pacheco recoge, además del tomismo, las orientaciones de Del Vecchio.

Junto a los precitados autores hay otros que también se han ocupado ocasionalmente de temas filosófico-jurídicos, encarándolos desde la misma perspectiva doctrinaria. Entre ellos puede citarse a *Pedro Lira Urquieta* (1900), profesor de Derecho Civil en las Universidades de Chile y Católica (*Concepto y fin del Derecho, La noción del bien común*) (17); *Julio Philippi Izquierdo* (1912), profesor de Derecho Civil y de Filosofía del Derecho en la Universidad Católica (*Del Derecho individualista a un Derecho*

(10) HAMILTON DEPASSIER, CARLOS: *Introducción al estudio del Derecho*. Editorial Universitaria, S. A. Santiago de Chile, 1949, dos volúmenes.

(11) VERGARA BRAVO, CARLOS: *Introducción al estudio del Derecho*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, S. A., 1947. 257 págs. (Edición mimeografiada).

(12) PACHECO GÓMEZ, MÁXIMO: *Política, Economía y Cristianismo*, con prólogo de Eduardo Frei Montalva. Santiago de Chile. Editorial del Pacífico, S. A., 1947. 238 págs.

(13) PACHECO GÓMEZ, MÁXIMO: *El concepto del Derecho*. Santiago de Chile, 1949.

(14) PACHECO GÓMEZ, MÁXIMO: *Introducción a las ciencias jurídicas y sociales*. Editorial Universitaria, S. A. Santiago de Chile. Ed. de 1962. 709 págs.

(15) PACHECO GÓMEZ, MÁXIMO: *Tendencias actuales de la Filosofía jurídica*. Ediciones Revista Atenea. Universidad de Concepción. Núms. 388 a 391 (1960-1961).

(16) PACHECO GÓMEZ, MÁXIMO: «La teoría marxista del Estado y del Derecho», en *El marxismo, teoría y acción*. Santiago de Chile. Editorial del Pacífico, S. A., 1964, páginas 177-216.

(17) LIRA URQUIETA, PEDRO: «Concepto y fin del Derecho», *Anales Jurídico-Sociales*, núm. 9, año XXXVI, núm. 2, 1951, págs. 13-29; «La noción de bien común», *Anales Jurídico-Sociales*, núms. 17-18, año 1963-64, págs. 41-59.

humano, *La teoría de la institución, Notas sobre la posición de la persona ante la sociedad, Relaciones entre la persona y la sociedad, Bien común y justicia social*) (18); Carlos Domínguez Casanueva (1902), profesor del ramo en la Universidad Católica (*El existencialismo y la filosofía cristiana, Los principios del Cristianismo social, El derecho de propiedad y la enseñanza de la Iglesia*) (19); Sergio Contardo Egaña (1925), profesor del ramo en la Universidad Católica (*Actualidad del tomismo, El realismo metódico de Gilson, Por qué cumplir las leyes*) (20); Enrique Pascal G.-H., profesor del ramo en la Universidad Católica de Valparaíso (*De la Justicia*) (21).

Los iusnaturalistas se han abocado principalmente a la difusión diáfana y clara de los principios jurídicos tomistas, glosándolos adecuada y convincentemente. Es, pues, superfluo referirse determinadamente al pensamiento de cada uno.

B. *El neoiusnaturalismo: Jorge Iván Hübner Gallo (1923)*.—La figura de Jorge Iván Hübner constituye uno de los más significativos testimonios de la renovación del pensamiento filosófico-jurídico chileno en los últimos años. Cursó estudios de Derecho y de Filosofía en la Universidad de Chile. Una vez graduado de licenciado y de abogado, obtuvo el título

(18) PHILIPPI IZQUIERDO, JULIO: «Del Derecho individualista a un Derecho humano», *Revista Estudios*, núm. 94, octubre de 1940; «La teoría de la institución», *Revista Universitaria de la Universidad Católica*, año XXVII, núm. 3; *Anales Jurídico-Sociales*, núm. 5, Santiago de Chile, 1942, págs. 5-59; «Notas sobre la posición de la persona ante la sociedad», *Anales Jurídico-Sociales*, núm. 9, año XXXVI, número 2, 1951, págs. 99-105; «Relaciones entre la persona y la sociedad» (con notas críticas del profesor Sergio Contardo), *Anales Jurídico-Sociales*, núm. 13, año XLI, 1957, págs. 24-32; «Bien común y justicia social», *Revista Finis Terrae*, número 31, tercer trimestre de 1961, págs. 21-37.

(19) DOMÍNGUEZ CASANUEVA, CARLOS: «El existencialismo y la filosofía cristiana», *Revista Estudios*, núm. 189, octubre-noviembre de 1948; «Los principios fundamentales del cristianismo social», *Revista Universitaria*, Universidad Católica de Chile, año XXXV, núm. 2, 1950, págs. 27-50; «El derecho de propiedad y la enseñanza de la Iglesia», *Finis Terrae*, núms. 51-52, diciembre de 1965, págs. 33-44.

(20) CONTARDO EGAÑA, SERGIO: «Actualidad del tomismo», *Revista Estudios*, número 246, año XXIII, segunda época, diciembre 1955, págs. 26-39; «El realismo metódico de Gilson», *Revista Estudios*, núm. 251, año XXIV, segunda época, julio 1956; «¿Por qué cumplir las leyes?», revista *Cuadernos del Sur*, núm. 9, abril 1965, páginas 277-281.

(21) PASCAL, ENRIQUE: «De la Justicia», *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y Colegio de Abogados de Concepción, Universidad de Concepción, año XXXII, abril-junio de 1964, núm. 128, páginas 27 a 35.

de profesor extraordinario de Introducción al Estudio de las Ciencias Jurídicas y Sociales (1949)—asignatura actualmente denominada Introducción al Derecho—y, posteriormente, viajó a España, donde se doctoró en Derecho en la Universidad Central de Madrid y siguió, también, el curso sobre «El hombre y la gente», dictado por José Ortega y Gasset en 1950. De regreso al país en 1951, volvió a ocupar la cátedra del ramo en la Escuela de Derecho de Santiago, donde ya había hecho su primer curso en 1949; fue designado, algunos años más tarde, profesor ordinario y, desde 1966, pasó a ser profesor jefe de jornada completa, de Introducción al Derecho.

En Hübner se advierte un sincero y laudable esfuerzo por complementar la Filosofía jurídica y social aristotélico-tomista con algunas de las principales contribuciones del pensamiento contemporáneo. Dentro de un cuadro general sustancialmente clásico, refunde y enriquece con cierta originalidad la concepción tradicional del Derecho con los modernos aportes de la teoría de la institución y de la teoría de los valores. Además de Aristóteles y Santo Tomás, que constituyen un sólido e inamovible cimiento, recibe la influencia de Scheler, en la Filosofía general, y de Hauriou, Renard, Delos y Del Vecchio, en el campo de la Filosofía jurídica. El positivismo y la teoría pura de Kelsen son admitidos, con muchas reservas y salvedades, como una forma de concebir el ordenamiento legal concreto; pero señalando su evidente insuficiencia para resolver los grandes problemas filosóficos del Derecho, relativos, especialmente, a su naturaleza, a su fundamento y a su fin, que, en último término, sólo encuentran respuesta en la metafísica. La ciencia y la técnica del Derecho, por un lado, y la Filosofía jurídica, por otro, no son, pues, disciplinas antagónicas, sino complementarias, que exploran el fenómeno jurídico desde distintos ángulos de vista, que deben refundirse en la superior unidad del conocimiento.

Hübner desarrolla su pensamiento, que constituye un sistema coherente y orgánico, principalmente en *Introducción a la teoría de la norma jurídica y la teoría de la institución* (22); el *Manual de filosofía del Derecho* (23), y la *Introducción al Derecho* (24), que es una obra de madurez

(22) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Introducción a la teoría de la norma jurídica y la teoría de la institución* (con carta-prólogo de Giorgio del Vecchio). Editorial Jurídica de Chile, 1951, 195 págs.

(23) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Manual de filosofía del Derecho*. Editorial Jurídica de Chile. 2.^a edición. Santiago de Chile, 1963, 289 págs.

(24) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Manual de introducción al Derecho*. Editorial de Chile, 1966, 456 págs.

y de síntesis, aunque tiene las naturales limitaciones propias de un texto destinado a servir fines didácticos. Es también autor de algunos trabajos menores, publicados fuera de su país, que no aportan nada especial a sus planteamientos fundamentales, como *Notas para una ontología jurídica* (25), *En torno de las ideas de Cossío* (26), *Acotaciones en torno al concepto del Derecho* (27) y *La filosofía del Derecho en Chile* (28). En otro plano, sus concepciones filosófico-jurídicas se han complementado armónicamente con su pensamiento filosófico-político, de corte tradicional católico, que se revela en sus trabajos *El nuevo Estado español. Bases jurídicas* (29), *Los católicos en la política* (30, 31), *El conservantismo. Ideario, acción y futuro* (32).

Hübner no descuida la necesaria fundamentación antropológica y sociológica del Derecho (véase, por ejemplo, la «Segunda parte» de su texto de *Introducción al Derecho*); pero ésta es tal vez la parte más débil y menos trabajada de su sistema, en el que, si bien se ensambla en forma unitaria la línea propiamente realista con la línea metafísica, tiene notoria preponderancia el análisis teórico de la *norma jurídica*, de su estructura, características y objetivos.

Después de fijar el concepto general de «norma», como *género*, que define como todo «precepto de conducta general e imperativo tendiente a

(25) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: «Notas para una ontología jurídica», *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, año IV, núm. 17, noviembre-diciembre 1949, págs. 1527-1548.

(26) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *En torno de las ideas de Cossío*. Separata de la *Revista de Estudios de la Academia Literaria del Plata*, tomo 83, núm. 444. Talleres Gráficos San Pablo, Buenos Aires, abril-junio 1950 (folleto).

(27) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Acotaciones en torno al concepto del Derecho*. Separata del *Anuario de Filosofía del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1955, 53 págs.

(28) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *La filosofía del Derecho en Chile*. Separata del volumen de *Estudios Jurídico-Sociales*, publicado en homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, págs. 471-478.

(29) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *El nuevo Estado español. Bases jurídicas*. Editorial Universitaria, S. A., Santiago de Chile, 1952, 32 págs.

(30) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Los católicos en la política*. Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1959, 107 págs.

(31) Un capítulo completo de esta obra ha sido traducido al inglés y publicado por el profesor Fredrick Pike en su libro *The Conflict between Church and State in Latin America*, University of Notre Dame, Alfred A. Knopf, 1964, págs. 197-207.

(32) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: «El conservantismo. Ideario, acción y futuro», en *Revista de Estudios Políticos*, del Instituto de Estudios Políticos, núm. 123, Madrid, mayo-junio 1962, págs. 267-271.

la realización de un bien (o de un valor, si se prefiere emplear este término popularizado por la Filosofía contemporánea)» (33), Hübner precisa la idea de «norma social» como un segundo género, de menor extensión, al que se agrega el elemento de la regulación de relaciones sociales, subrayando que los diversos tipos específicos de normas se distinguen por sus diferentes finalidades u objetivos. La norma moral tiende a realizar el bien, en general; la norma jurídica, el orden, la paz, la justicia, en suma, el bien común. La norma jurídica es, pues, un precepto de conducta general e imperativo que rige las relaciones sociales en orden al bien común.

Hay que aclarar que «la norma no impera porque emana del entendimiento, sino que, por el contrario, emana del entendimiento porque impera. La inteligencia no *crea* las normas, no las construye arbitraria y artificialmente, sino que las descubre como un deber ser objetivamente necesario o conveniente en razón de las finalidades ontológicas de la naturaleza humana. La imperatividad nace de la naturaleza misma de las cosas; el acto intelectual que la formula no es sino el acto cognoscitivo de la relación entre una esencia y un comportamiento» (34).

Este autor concibe la norma jurídica como un *objeto ideal*, como un pensamiento puro, como una idea, que eventualmente se encarna y se concreta en la ley positiva. Pero el Derecho positivo, como sistema, es algo más que un conjunto ordenado y coherente de normas, ya que comprende, también, *decisiones concretas* (hasta cierto punto equivalentes a las «normas individuales», según la terminología de Kelsen) y reglas *técnicas*, tales como las que determinan requisitos, plazos y modalidades, y como las que organizan y regulan la *coacción*. Este último factor, sin ser esencial del Derecho, es necesario para su *eficacia* social. Define, en consecuencia, el Derecho positivo como un «sistema de normas, decisiones y reglas técnicas impuestas y tuteladas por el Poder social para regir la convivencia humana en orden al bien común» (35).

Vale la pena agregar que el Derecho positivo, dentro de su misión social concreta, tiene, entre sus principales objetivos, el de organizar las *instituciones sociales*. La institución es «un núcleo social organizado dentro del orden jurídico con la mira de realizar una idea directriz de bien común y dotado de la estructura autoritaria y de los órganos necesarios

(33) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Manual de introducción al Derecho*, pág. 258.

(34) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Introducción a la teoría de la norma jurídica y la teoría de la institución*, págs. 86-87.

(35) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Manual de introducción al Derecho*, pág. 286.

para establecerse y perdurar, adquiriendo individualidad propia» (36). La institución nace de la persona humana, pero la desborda y, en cierto modo, la supera, dando origen a entidades sociales con unidad propia, que van desde el matrimonio y la familia hasta el Estado, pasando por todos los grados intermedios de la escala institucional. Recientemente, Hübner ha señalado, con bastante originalidad, la necesidad de promover el estudio y desarrollo del Derecho institucional o estatutario, o sea, del sistema legal interno de las diversas instituciones privadas y públicas, que tienen en común el hecho de ser verdaderos Estados en miniatura, con autoridades, órganos de poder, estatutos jurídicos y jurisdicción propios (37). «La existencia, la autonomía y la fortaleza de las instituciones intermedias, comenzando por la familia, las organizaciones vecinales, los municipios y los gremios, constituyen una de las mejores garantías de los derechos humanos, del sistema democrático y del orden jurídico» (38), amenazados hoy día por el avance del totalitarismo. A su juicio, promover, robustecer y perfeccionar el Derecho institucional constituye, pues, una de las formas más urgentes e indispensables de asegurar las bases fundamentales de la libertad y el progreso de los pueblos (39).

La teoría filosófico-jurídica de Hübner culmina con una concepción del Derecho natural que ya se encuentra claramente implícita en su fundamentación ontológica de la norma. Afirma que el Derecho y la Moral se refunden en el plano de sus principios fundamentales. Sin perjuicio de tener una cierta autonomía en sus aspectos técnicos, temporales y concretos, el Derecho positivo se funda, en sus preceptos básicos, en la Ética, que, cuando rige relaciones sociales en orden al bien común, toma el nombre de *Derecho natural*. El Derecho natural no sería otra cosa, pues, que la moral social, mientras el Derecho positivo aparecería, en último término, como una «moral coactiva», complementada por un cuerpo de especificaciones concretas, de elementos técnicos y de mecanismos de coacción estatal. «De esta *compemetración* íntima del Derecho positivo con la Moral resulta que aquél sea a la vez necesario y contingente, inmutable y cambiante. El Derecho positivo, en sus primeros principios (Derecho natural o Moral social), tiene el mismo carácter universal, necesario e inmutable

(36) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Introducción a la teoría de la norma jurídica y la teoría de la institución*, pág. 161.

(37) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Acotaciones sobre el Derecho institucional o estatutario*. Separata de los *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, cuarta época, vol. V, 1966, núm. 5.

(38) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: Pág. 12 de la separata.

(39) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Ob. cit.*, pág. 12.

de las regiones éticas de donde emana; pero en sus consecuencias más lejanas y en sus últimas especificaciones, la *técnica jurídica* lo condiciona históricamente y le imprime el sello de lo particular, contingente y variable» (40). En el fondo, el Derecho positivo, como obra humana que es, refleja la profunda dualidad de la naturaleza del hombre, que es, a la vez, alma y cuerpo, infinitud y finitud, permanencia y temporalidad.

Como un recuento global, podemos decir que la obra de Hübner se caracteriza por su sello personal, por su sólida fundamentación filosófica y metafísica, por su claridad expositiva y por su abundante información bibliográfica, que revela un amplio dominio de los principales autores clásicos y contemporáneos en el campo de la Filosofía general y de la Filosofía jurídica.

Los trabajos de Hübner han sido bien acogidos también fuera de su país, como lo demuestran, entre otros testimonios, varias reseñas de sus obras que se han publicado en la *Revista Internacional de Filosofía del Derecho*, de Roma (41). Su nombre es citado, por otra parte, en algunos de los más importantes tratados de Filosofía jurídica contemporáneos, como los de Del Vecchio, Legaz y Lacambra, Recaséns Siches y Rodríguez-Arias.

C. *La axiología jurídica: Jorge Millas Jiménez (1917)*.—Jorge Millas Jiménez, catedrático de Teoría del Conocimiento y de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, y de Introducción a la Filosofía y de Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la misma Universidad, presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía (1958-1966), miembro de la Academia Chilena de la Lengua (correspondiente de la Real Academia Española), delegado de Chile a diversos Congresos internacionales sobre Filosofía y Educación, Master of Arts en Psicología en la State University of Iowa, director del Curso Básico de Humanidades de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, es una de las personalidades intelectuales de mayor prestigio y relieve en el ambiente cultural chileno. Ha publicado trabajos de diversa índole. En materia filosófico-jurídica es autor de *Las dos clases de proposiciones en la ciencia del Derecho* (42); *Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del De-*

(40) HÜBNER GALLO, JORGE IVÁN: *Manual de introducción al Derecho*, pág. 321.

(41) Véase la *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Recensioni. Estratto della), anno 1952, fasc. III, Milano, Dott. A. Giuffré, Editore, 1952, páginas 13-16, y otro número de la misma revista de 1953, anno XXX, fasc. III, Milano, Dott. A. Giuffré, Editore, págs. 428-430.

(42) MILLAS, JORGE: «Las dos clases de proposiciones en la ciencia del Dere-

recho (43); *Filosofía del Derecho* (44); *Derecho y sociedad de masas* (45); *Aristóteles. La Justicia como acción igualadora* (46). Es autor, además, de otros ensayos afines con nuestra disciplina, tales como *Idea de la individualidad* (47); *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente* (48); *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (49); *Idea de la Filosofía* (50).

Las concepciones de este distinguido catedrático, filósofo y ensayista están vinculadas a las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Preferentemente se ocupa de dos grandes tópicos: el de la estructura lógica, contenido y función de la norma jurídica, y el de los valores jurídicos, que analiza en íntima conexión con su personal enfoque del problema de la naturaleza del Derecho.

Reconoce como esencia del Derecho la ordenación supravinculadora y la desobjetivización de las relaciones de poder dentro de la sociedad política. Esta noción implica para él ver en el Derecho los siguientes factores:

a) Su carácter estrictamente pragmático, de técnica reguladora, a la par normativa y coactiva del comportamiento social valorado.

b) La autorregulación del Derecho y la vinculación al mismo del Poder público que lo formula y aplica.

c) El carácter prefigurativo y racionalmente objetivo de la relación jurídica.

cho». *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile*, tercera época, vol. I, núms. 1-3, 1954.

(43) MILLAS, JORGE: «Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del Derecho», *Revista de Filosofía*, vol. III, diciembre 1956, núm. 3, págs. 67-74.

(44) MILLAS, JORGE: *Filosofía del Derecho*. Editorial Universitaria de Chile, 1960. (Edición mimeografiada). 298 págs.

(45) MILLAS, JORGE: «Derecho y sociedad de masas». Conferencia dada por el autor en las Primeras Jornadas Sociales, organizadas por el Seminario de Derecho Privado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1964, págs. 13-25.

(46) MILLAS, JORGE: *Aristóteles. La Justicia como acción igualadora*. Separata de los *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, cuarta época, vol. V, año 1966, núm. 5. Editorial Jurídica de Chile, 1967. (Este trabajo constituye el capítulo IV del libro *La idea de la Justicia*, actualmente en elaboración).

(47) MILLAS, JORGE: *Idea de la individualidad*. Prensas de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1943, 228 págs.

(48) MILLAS, JORGE: *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*. E. Universitaria. Santiago de Chile, 1960, 268 págs.

(49) MILLAS, JORGE: *El desafío espiritual de la sociedad de masas*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1962, 218 págs.

(50) MILLAS, JORGE: *Idea de la Filosofía* (actualmente en prensa).

- d) La positividad del Derecho, y
- e) La seguridad como valor jurídico primario.

Partiendo de este concepto central, y en estrecha relación con los aspectos fundamentales de la «Teoría pura» del Derecho de Hans Kelsen, el profesor Millas sostiene que el objeto del saber jurídico es el sistema de las normas en su significación, coordinación y aplicación. Rechaza el punto inicial de la «teoría egológica» de Carlos Cossío, según el cual el Derecho es conducta y su estudio, por tanto, es una ciencia real (51). Pero, a diferencia del normativismo puro, no concluye el profesor Millas sosteniendo que la Ciencia jurídica sea, como la Lógica, una ciencia de objeto ideal. En su concepto, la Ciencia jurídica es un saber *sui generis*, en cuanto implica una triple referencia: al comportamiento humano, como hecho dado y como hecho valorado, y a las normas positivas que orientan regulativamente esos comportamientos. Triple referencia que, a diferencia de la teoría tridimensional del jurista brasileño Miguel Reale, el profesor Millas la señala desde una perspectiva estrictamente epistemológica.

Su concepción normativa, como pensamiento de un deber ser específico, que no es ético, sino puramente imputativo, está ligado al formalismo lógico de Kelsen. Su tesis se formularía así: que una conducta *debe ser* significa, desde un punto de vista estrictamente jurídico y pragmáticamente hablando, que *sea* (mandato), y gnoseológicamente hablando, que hay una norma jurídica que así lo dice dentro del sistema de referencia considerado; pero en ningún caso significa que la conducta es *buena* o que *vale*, sin perjuicio de que, en efecto, la conducta valga según determinaciones normativas de carácter extrajurídico. Sin embargo, el profesor Millas va más allá del formalismo kelseniano. Considera, en efecto, que siendo el Derecho un orden finalista (puesto que es pragmático), su fundamento último, como totalidad de normas, es una voluntad valorativa; la voluntad del Poder social que lo instituye, y que se determina por valores de naturaleza objetiva y valoraciones históricamente condicionadas. En otras palabras, el fundamento último del derecho *in toto* reside en la voluntad valorativa del Poder social que escoge un determinado ordenamiento jurídico y lo instituye, teniendo a la vista consideraciones axiológicas. El Derecho nos obliga en tanto y en cuanto es el medio por el cual perseguimos la realización de ciertos valores, y esto significa que el Derecho mismo es un bien, que vale, que debe ser (52). Su obligatorie-

(51) MILLAS JIMÉNEZ, JORGE: *Filosofía del Derecho*. Editorial Universitaria, 1960, pág. 83.

(52) MILLAS, JORGE: *Ob. cit.*, pág. 225.

dad obedece a un imperativo axiológico y, por tanto, extrajurídico (53). A su juicio, el único valor jurídico, el específico del Derecho, es la seguridad, ya que sólo para este valor el Derecho es condición necesaria y suficiente de existencia. Los demás valores (orden, paz, justicia) pueden existir en forma independiente del Derecho. Además, éste no basta para realizarlos, aun cuando es un instrumento puesto a su servicio. Este criterio, según el autor, es válido para la justicia, que no sería un valor jurídico, sino ético. «El Derecho contribuye a realizarla: puede incluso ser la condición de hecho, necesaria para que haya justicia entre los hombres; pero su idea, la posibilidad de vida que ella involucra, no contiene la idea de vida jurídica como ingrediente esencial» (54). Según el profesor Millas, es concebible una comunidad en que por el solo imperativo moral se logre y se viva en orden, en paz y en justicia. Ello demuestra que éstos no constituyen valores específicamente jurídicos, sino éticos. En cambio, no ocurre lo mismo respecto de la seguridad. Esta, que es un valor de situación—«la situación del individuo como sujeto activo y pasivo de relaciones sociales, cuando sabiendo o pudiendo saber cuáles son las normas jurídicas vigentes, tiene fundamentadas expectativas de que ellas se cumplan» (55)—, se identifica con lo que comúnmente se denomina estado de Derecho. Ahora bien, ella es el valor socialmente *supraordenador* de todas las valoraciones, inclusive las de la justicia, dentro de un sistema jurídico. Lo que, en otras palabras, significa que el Derecho puede sacrificar todo otro valor en aras de la seguridad jurídica. «¿No hay acaso sacrificio de la generosidad en la interdicción del pródigo; y las normas que conceden privilegios hereditarios a ciertos hijos en desmedro de otros, no implican menoscabo de la justicia»? (56). Esto no obstante, no significa que el profesor Millas piense que la seguridad es el supremo valor. Muy lejos de ello. Sólo la menciona como el específico del Derecho, haciendo notar que «el orden jurídico no representa en modo alguno el sumo orden axiológico» (57). Esta supeditación axiológica a la seguridad jurídica se explica, sin embargo, porque sólo a su través (la seguridad es un medio) se logra un amplio y continuo imperio de los otros valores, incluso los más altos (58). El problema axiológico fundamental del Derecho es, pues, éste, según el

(53) Vid. MILLAS, JORGE: *Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del Derecho*.

(54) MILLAS, JORGE: *Filosofía del Derecho*, pág. 253.

(55) MILLAS, JORGE: *Ob. cit.*, pág. 255.

(56) MILLAS, JORGE: *Ob. cit.*, pág. 258.

(57) MILLAS, JORGE: *Ob. cit.*, pág. 259.

(58) MILLAS, JORGE: *Ob. cit.*, págs. 258 a 260.

profesor Millas: *dados tales y cuáles valores* (y la decisión sobre ellos no es jurídica), cómo asegurar su existencia, en armonía con el fin formal supraordenador de la seguridad. Esta última sí que sería una decisión estrictamente jurídica.

Para este autor, el problema del Derecho natural, desde el punto de vista jurídico, es un falso problema, que se confunde con el problema mismo de la moral. La cuestión de si existen o no normas universales, válidas por sí mismas, modelo y medida de las normas del Derecho, es una cuestión histórica, metafísica y epistemológica, que se confunde con el problema de la Moral. Sólo se convierte en un problema de filosofía jurídica cuando queremos saber si tales normas constituyen o no Derecho. Pero entonces se trata de una cuestión semántica, relativa al uso de la palabra Derecho, que se resolverá en función de la definición real con que hayamos deslindado el campo jurídico. El campo del Derecho se acotaría como objeto de conocimiento inequívoco sólo por el contenido de las normas positivas o los supuestos finalistas que las inspiran. De esta manera, concluye que el Derecho es un hecho. Un hecho que puede ser juzgado y valorado, pero desde fuera del Derecho mismo, por ejemplo, desde el punto de vista ético o desde el punto de vista práctico.

D. *El positivismo jurídico: Adolfo Carvalho Concha (1900)*.—Adolfo Carvalho Concha, profesor de la cátedra de Introducción al Derecho en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, de Valparaíso, es autor de un *Manual de introducción a las ciencias jurídicas y sociales* (59)—que ya goza de dos ediciones—y de trabajos monográficos tales como *El Derecho natural y el derecho positivo* (60), *Definición del Derecho* (61), *Clase inaugural dictada en la Escuela de Derecho de Santiago* (62) y *Métodos de interpretación en la ciencia del Derecho* (63).

El profesor Carvalho adscribe a un positivismo jurídico de tendencia

(59) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: *Manual de introducción a las ciencias jurídicas y sociales*. Valparaíso, Imprenta Universo, 1951, dos volúmenes.

(60) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: «El Derecho natural y el Derecho positivo», *Anales de la Universidad de Chile*, suplemento de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1934, págs. 5-24.

(61) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: «Definición del Derecho», *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, vol. XI, 1945, págs. 39-48.

(62) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: «Clase inaugural dictada en la Escuela de Derecho de Santiago», *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, volumen XIII, 1948 y 1949.

(63) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: *Métodos de interpretación de la ciencia del Derecho*. Prensas de la Escuela de Derecho de Valparaíso, 1962, 53 págs.

moderada. En su opinión, es elemento integrante de la noción misma de Derecho la sanción. De aquí que el único derecho que como tal existe es el positivo. Hay una realidad ideal que ilumina y dirige toda construcción jurídica, a la cual ésta desea acercarse, y en su logro va perfeccionándose. Pero este faro no es propiamente Derecho. Sólo será tal cuando se plasme en el ordenamiento jurídico positivo, en donde recibirá la obligatoriedad y la posibilidad de aplicar una sanción en caso de contravención. Ahora bien, «el Derecho positivo puede estar en oposición a nuestra idealidad jurídica, pero mientras esa idealidad no sea obligatoria y se sancione su contravención, no será Derecho» (64).

Para este autor, el Derecho natural no es más que la resultante de la aplicación del método subjetivo a los estudios del Derecho, que en la actualidad corresponde a la idealidad jurídica que el hombre forja mediante su inteligencia y que quisiera ver convertida en realidad práctica y observable en la convivencia social, pero que en caso alguno constituye Derecho mientras no sean integrados en el ordenamiento positivo (65).

Por esto, calificamos al profesor Carvallo como un positivista moderado, ya que no excluye aquella realidad ideal, sólo que no la califica de Derecho, ni la considera como objetiva y permanente. Posición encontrada con el positivismo exacerbado, para el cual ni aun esa mera realidad existe.

La obra de este autor, clara y pedagógica, no pretende ser original. Se limita a exponer el mundo jurídico a los jóvenes destinatarios a los que ha consagrado su enseñanza en la Escuela de Derecho de Valparaíso desde 1929.

E. *Una tendencia ecléctica: el profesor Eduardo Novoa Monreal (1916)*. El profesor Eduardo Novoa Monreal es un destacado penalista, profesor de su especialidad en las Universidades Católica y del Estado, presidente del Instituto de Ciencias Penales, miembro de la Sociedad de Legislación Comparada de Francia, autor de uno de los mejores y más completos tratados de Derecho Penal publicados en Chile. Recientemente—y al igual que otros ilustres penalistas europeos—ha proyectado su atención al campo de la Filosofía del Derecho.

Como producto de esta inquietud y de sus estudios sobre la materia, ha publicado últimamente una interesante monografía titulada *¿Qué queda*

(64) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: *El Derecho natural y el Derecho positivo*, página 19.

(65) CARVALLO CONCHA, ADOLFO: *Ob. cit.*, pág. 24.

del Derecho natural? (66). En este ensayo expone y enjuicia con energía y en forma polémica las concepciones iusnaturalistas que se han sucedido en la historia del pensamiento jurídico. Dirige especialmente su atención a la doctrina aristotélico-tomista, ya que es la de mayor relevancia dentro del pensamiento católico y la que ha contado desde el siglo pasado (1879, año en que León XIII promulgó la Encíclica «Aeterni Patris») con el apoyo oficial de la Iglesia. Datos éstos de gran significación para el autor, que en el prólogo declara que el libro ha sido escrito por un católico y que va especialmente dirigido a católicos, cristianos y personas que acepten los principios cristianos.

A su juicio, el concepto de Derecho natural está caduco y no corresponde a la realidad humana. Las diversas doctrinas que lo propugnan tienen fundamentaciones distintas y le señalan contenidos diversos. La sostenida con mayor rigor filosófico, cual es la tomista, peca de un «nacionalismo», de un esencialismo, en desmedro del dato existencial. Es fruto de intelecciones que desconocen el quehacer humano.

Es sintomático a este respecto, a juicio del autor, observar la variación de postura de la Iglesia a partir del último Concilio. Si con anterioridad, en todos sus documentos de carácter jurídico-social hacía referencias al Derecho natural (tomista) y empleaba dicho término, desde ese acontecimiento en adelante ha preferido destacar la «dignidad de la persona humana», «el acatamiento de la voluntad de Dios», «la observancia de la ley divina», etc. Esto, según el parecer de Novoa, es muestra de la revisión crítica de los planteamientos iusnaturalistas en el propio seno de la Iglesia, la que, por lo demás, no debió nunca inmiscuirse en temas ajenos a su estricta competencia. Sólo la tiene para ocuparse de las materias que recogen su origen en la Revelación, caso que no ocurre respecto de este tema, ya que en las fuentes bíblicas no hay ninguna alusión clara y precisa a él. Los pasajes en que tradicionalmente se creía ver un reconocimiento del Derecho natural (Epístolas de San Pablo), en verdad no son tal. Constituyen sólo demostraciones de una conciencia ética natural.

Ahora bien, si el Derecho natural es un concepto discutible y controvertido, y más aún, a su juicio caduco, ¿significa ello que no existe otra realidad jurídica fuera de la positiva? Por cierto que no. Hay algunos principios jurídicos fundamentales que deben ser respetados por el legislador al dictar la ley positiva. Son éstos los que le dan obligatoriedad y validez a la norma jurídica, la que si no está en armonía con ellos, no será

(66) NOVOA MONREAL, EDUARDO: *¿Qué queda del Derecho natural?* Depalma, Benavides López, Buenos Aires - Santiago, 1967, 328 págs.

en verdad jurídica por mucho que lleve tal nombre y que se imponga por la fuerza. Estos principios marcan el límite de la competencia del legislador. Son perfectamente objetivos, anteriores y superiores a toda ley positiva. Reconocen su origen en tres realidades fundamentales, y como éstas, son básicamente tres principios, que podrían enunciarse así:

- a) De reconocimiento y respeto de la dignidad humana.
- b) De reconocimiento de la necesidad social del hombre.
- c) De reconocimiento de que el bien común, tratándose de bienes del mismo orden, prima sobre el particular, tanto cualitativa como cuantitativamente (67).

Estos tres principios son invariables, pero las consecuencias que de ellos se deriven por su aplicación carecen de tal inmutabilidad. Esto se debe a que en su concreción reciben y han de tener en cuenta las circunstancias históricas, sociológicas, culturales, etc., que naturalmente condicionan el modo de su aplicación.

Constituyen estos reducidos principios el Derecho natural? ¿Son acaso los primeros principios de éste? El profesor Novoa sostiene que no. Funda su negativa en razones que podríamos agrupar así:

a) Estos principios se basan o han sido obtenidos en la observación de la propia realidad humana. En cambio, los del Derecho natural tradicional son fruto de intelecciones inspiradas en las esencias y ajenas a lo existencial.

b) Ellos expresan la relación entre lo justo y el Derecho, términos que los iusnaturalistas confunden.

c) Dichos principios no pueden ser tenidos por los primeros tomistas, de los que consecuentemente pueden derivarse otros, ya que ellos sólo constituyen el límite máximo de la potestad legislativa, quedando todo lo ajeno a ellos a la prudencia del legislador.

d) Por su escaso número y por su misma generalidad, no pueden ser confundidos con el Derecho natural, ya que un «Derecho tiene que ser un conjunto sistemático de preceptos con contenido imperativo o prohibitivo muy preciso» (68).

e) Los principios que se deriven de éstos, y a diferencia de los derivados de los primeros del Derecho natural, no son inmutables ni anteriores a la legislación positiva (69).

El análisis del profesor Novoa, riguroso y penetrante, no da, sin em-

(67) NOVOA MONREAL, EDUARDO: *Ob. cit.*, págs. 305-306.

(68) NOVOA MONREAL, EDUARDO: *Ob. cit.*, pág. 309.

(69) NOVOA MONREAL, EDUARDO: *Ob. cit.*, págs. 308 y sigs.

bargo, suficiente relieve en toda su riqueza y profundidad al pensamiento iusnaturalista escolástico, particularmente al de Santo Tomás y de Suárez. Recoge, sí, generosamente, la influencia de autores europeos recientes, como Antoine, Van Overbeke, Coing y, sobre todo, Welzel.

F. *El existencialismo jurídico cristiano: Julio Ruiz Burgeois (1909-1965)*.—Julio Ruiz Burgeois, entre otras actividades docentes en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile, sirvió la cátedra de Filosofía del Derecho. Como él mismo observa, es un jurista con inquietudes filosóficas y no un filósofo.

En el campo de la filosofía jurídica nos ha dejado una obra titulada *Apuntes para una filosofía humanista del Derecho positivo* (70). Su propósito al elaborar esta obra es el dar una estructura unitaria al sistema jurídico. Unidad que arranca de la propia vida humana, síntesis del mundo ideal y de aquel de los fenómenos y cosas reales.

El profesor Ruiz Burgeois es un discípulo de la escuela existencialista, pero como él mismo advierte, no de aquella pesimista y atea, sino de la espiritualista y llena de esperanza. La vida humana da sentido y explica todas las demás realidades. De aquí que el Derecho no se le aparezca como un dato más, dado independientemente de la problemática humana: su origen está en la propia vida del hombre.

A su juicio, la filosofía del Derecho cumple una misión de gran importancia, toda vez que la ciencia jurídica desligada de ella sólo atina a presentar el Derecho como una realidad estática. En cambio, la filosofía jurídica lo observa como un todo, íntegro y rico en contenido, como verdadero acto vital, ya que el Derecho positivo emana de la vida misma del hombre y ha de estar a su servicio. Observando el Derecho positivo, Ruiz Burgeois repara en que contiene ciertos principios o ideas directrices que lo guían, las que brotan de la conciencia social en épocas y lugares determinados. No existen, por lo tanto, principios de validez universal y permanentes. Dentro de la enorme diversidad de manifestaciones de la conducta humana, el hombre necesita guiar su vida de acuerdo a directrices. Su actividad esquematizadora es la que crea el mundo jurídico. Es el origen de la norma jurídica conforme a la cual el hombre comporta su vida. La filosofía del Derecho se preocupa de esta actividad esquematizadora, origen del Derecho positivo, como también de aquella otra, intencional como la primera, que ejecuta actos según, o bien en contra del Derecho.

En su parecer, para que una norma sea jurídica ha de estar positi-

(70) RUIZ BURGEAIS, JULIO: *Apuntes para una filosofía humanista del Derecho positivo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, S. A., 1957, 314 págs.

vada, de modo que pueda llevarse a efecto en forma coactiva en la vida humana. Por ello, Ruiz Burgeois afirma que no existe otro Derecho fuera del positivo. Pero así como niega la existencia de otra realidad jurídica que no sea la positiva, con el mismo vigor sostiene la existencia de valores e ideales que inspiran el Derecho positivo, ya en su gestación misma, ya en su reforma, ya en su estimación. Estos valores metajurídicos inspiran la realidad del Derecho positivada, obran como directrices o puntos de referencia a su respecto, pero no conforman ellos en sí mismos Derecho sino sólo cuando se plasman en la legislación positiva. No son propiamente principios jurídicos, sino morales. Pertenecen a aquella moral que rige las conductas y relaciones sociales, a la denominada Moral social. A esta realidad adscribe plenamente el autor, señalando que si por Derecho natural se entiende esta realidad ético-social, él está conforme en asegurar la existencia del Derecho natural. Pero si por éste se entiende algo distinto y separado de la Moral social, entonces aquél no existe, toda vez que no hay más Derecho que el positivo.

Como puede observarse, en la problemática del Derecho natural el autor ha recibido la influencia del tratadista Georges Renard, quien enfáticamente sostiene que el Derecho natural es sinónimo de Moral social, que no existe como realidad propia e independiente, y que no hay más Derecho que el positivo.

Para Ruiz Burgeois, los valores existen objetivamente, pero no en forma independiente del hombre, sino muy por el contrario, dentro de su misma realidad existencial. El hombre, descubriéndolos, inspira su actuar, guía su conducta, modela su vida en conformidad a ellos.

La filosofía a la cual adscribe este autor, señala la vida como realidad última o primaria que se da en la coexistencia del yo con la realidad circunstante en una compenetración permanente. Las cosas son reales y valiosas en cuanto referidas al hombre. De aquí que la vida humana, la de cada uno de los hombres, tenga el primado de todo cuanto exista y sea el cauce de realización de los valores. Lejos están estas ideas de significar un «individualismo»; al contrario, constituyen ellas un personalismo, un humanismo en su sentido más profundo y verdadero. «Individualismo» y «socialismo» son términos irreductibles que sindicán realidades antitéticas. Obedecen a un planteamiento falso, al situar al individuo y a la sociedad frente a frente, como dos contendores en donde necesariamente uno sólo llevará la primacía. No hay tal antinomia. ¿Qué es la sociedad? Es un ente, pero no un ser en sí y para sí. No es un fin en sí mismo. Es la propia realidad humana hecha por y para el hombre. Es un medio, cuya finalidad es servir al hombre. Y sólo progresa mientras mejor lo sirva, y lo

logrará en mayor medida cuanto más clara conciencia tenga de la dignidad humana. Los valores sociales son medios o instrumentos para la consecución de los valores de la persona humana. Mientras mayor sea el logro de éstos, mayor será el éxito de aquéllos. Ningún ser humano debe impedir u obstaculizar la realización de los valores de los demás hombres (sociedad), sino coadyuvar a su logro comportándose de tal manera que facilite su consecución. La armonización de los valores personales y sociales se produce en el bien común, el que para ser tal debe redundar en beneficio de la persona humana. Inspirado en el pensamiento de Lebreton, Ruiz Burgeois conceptúa el bien común como «la mayor cantidad posible de bienes (beneficios) que sea posible atribuir a todos o gran número de hombres» (71).

Así como la sociedad es hecha por el hombre y para él, el Derecho, del mismo modo, lo es también. Carece de todo sentido si lo marginamos de la realidad humana, olvidando que su origen está en el hombre y que su finalidad es servirlo. Es que el Derecho es para el hombre y no éste para el Derecho. Mientras más claro reconocimiento se haga de la dignidad humana existente en todos y cada uno de los hombres, sin exclusión alguna, tanto mejor dará cumplimiento a su fin el Derecho.

Respecto de la validez de la norma jurídica, el autor se inspira en Kelsen y su gradación normativa piramidal.

Frente al problema del Derecho objetivo en su relación con los derechos subjetivos, Ruiz Burgeois, recogiendo el pensamiento del profesor Del Vecchio, observa que no existe antinomia entre ambos, sino que son momentos de una misma cosa, con una estrecha e íntima conexión entre sí.

En lo referente al Estado, integra su noción en la compenetración armónica de sus dos elementos: jurídico y sociológico. El Estado no es sólo un sistema jurídico (creador y ejecutor del Derecho), sino una realidad sociológica que lo apoye y en donde sus disposiciones jurídicas se concreten y apliquen. Por ello, define al Estado como «conjunto de hombres organizados conforme a Derecho para instituir las normas jurídicas de sus conductas y para ejecutar forzosamente esas normas si fuere necesario» (72).

En fin, la concepción jurídica y sociopolítica de Ruiz Burgeois reposa en la categórica afirmación de la dignidad y libertad de la persona humana. Su pensamiento jurídico, encuentro de numerosas influencias, se halla

(71) RUIZ BURGEONIS, JULIO: *Apuntes para una filosofía humanista del Derecho positivo*, pág. 138.

(72) RUIZ BURGEONIS, JULIO: *Ob. cit.*, pág. 224.

preeminentemente influido por Recaséns Siches, Del Vecchio, Renard y Kelsen. Su filosofía general se inspira en Ortega y Gasset, Marcel y García Morente, sobre todo en la de estos dos últimos.

G. *La estricta lógica jurídica: José R. Echeverría Yáñez (1913).*— José Rafael Echeverría Yáñez, filósofo, doctor *és lettres* de la Universidad de París, profesor extraordinario de Filosofía del Derecho en la Universidad de Chile, decano y profesor de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, es una figura del pensamiento chileno contemporáneo de gran prestigio. Varios de sus ensayos filosóficos han recibido edición en París.

En materia de filosofía jurídica, el profesor Echeverría es autor de dos breves ensayos sobre la norma jurídica: *Elementos para una teoría sobre la naturaleza de los derechos subjetivos* y *Norma jurídica y Derecho subjetivo* que, armonizándose, se complementan entre sí (73, 74). La tesis central de su obra consiste en demostrar la posibilidad de una coordinación del Derecho subjetivo con el deber jurídico dentro de la norma. Esta última aparece como la expresión objetiva de tal coordinación, como auténtico Derecho objetivo, sea o no estatal.

Demuestra su tesis a través del examen y desarrollo de las siguientes proposiciones:

1. En toda norma jurídica se impone un deber.
2. En toda norma jurídica se estatuye una acción.
3. Todo deber se correlaciona en la norma con una presunta facultad jurídica de aplicar u obtener que se aplique la sanción en caso de incumplimiento.
4. Cuando lo que en una norma jurídica desempeña el papel de sanción es impuesto como deber en otra, se dirá que ambas normas están «encadenadas», que hay coordinación normativa a través de las sanciones deberes.
5. El término de una coordinación tal de dos o más normas jurídicas es una norma cuya sanción no aparece como deber en otra.
6. De las personas a cuyo cargo está la sanción de una norma y cuya conducta es impuesta como deber en otra, se puede decir que al determi-

(73) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Elementos para una teoría sobre la naturaleza de los derechos subjetivos*. Apuntes de clases. Editorial Universitaria, S. A. Santiago de Chile, 1953, 174 págs.

(74) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Norma jurídica y Derecho subjetivo*. Sobretiro de la *Revista Jurídica*, núms. 1-4, tomo XXV (Puerto Rico), págs. 13-59.

nar la sanción obran como «representantes» de aquel o de aquellas a quienes la última norma de la serie confiere la facultad sancionadora.

7. En toda norma jurídica se presume un interés en que el respectivo deber sea cumplido.

8. El interés que en la norma jurídica se presume para que el deber sea cumplido, sólo será un derecho subjetivo en cuanto la misma norma u otra que le suceda en el encadenamiento normativo de que esa norma participa, estatuye para el presunto interesado la facultad jurídica de ejecutar o determinar que se ejecute la sanción (75).

La norma jurídica es imperativa, pues impone un deber. Hay dos tipos de imperatividad: la de imposición de un deber y la que encierra un orden que un sujeto dirige a otro. Ambas clases de imperatividad se relacionan como el género a la especie: en toda orden se imponen deberes, pero no todo deber se impone en forma de orden. Ahora bien, al afirmar que toda norma jurídica es imperativa, Echeverría, de inspiración kelseniana, se aparta de la doctrina del maestro, que se esfuerza en procurar desvincular el «deber ser» del «deber ser jurídico». A este respecto, nuestro autor, textualmente, observa: «¿Acaso no es lo mismo decir que una conducta «debe ser» observada por un hombre, que decir que este hombre tiene el «deber» de observarla?», y certeramente añade: «¿No es acaso tomarnos una libertad que no tenemos, con una desaprensión propia del nominalismo, el definir la norma jurídica por la categoría del «deber ser», y a la vez decir que tal norma no es imperativa y que, por tanto, en ella no se impone un deber?» (76). Si el «deber ser» de la norma jurídica no denota obligación o imperatividad, denotará una conducta prohibida o facultativa. En el primer caso, la norma dirá «debe ser la conducta A, que está prohibida», y en el segundo, «debe ser la conducta A, que es facultativa», lo que es absurdo. A todas luces, la norma jurídica es imperativa, puesto que impone un deber. Pero toda norma jurídica, junto con establecer un deber, contempla una sanción correlativa para el caso de incumplimiento. La correlación entre deber y sanción la deduce partiendo del análisis del deber jurídico (que si es tal ha de tener una sanción) y no de la sanción. Al respecto, textualmente observa: «Diremos que un deber sólo tiene calidad jurídica cuando la conducta opuesta aparece en una norma como condición de la aplicación de una sanción de carácter social. Si el deber se correlaciona en esta forma con una sanción de

(75) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ R.: *Elementos para una teoría sobre la naturaleza de los derechos subjetivos*, pág. 21.

(76) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, págs. 38 y 71.

esta clase, podremos estar ciertos de que tal correlación constituye una norma jurídica» (77). En caso contrario, ni el deber ni la norma en que se impone tendrán calidad jurídica. De tal forma, que es impropio y contradictorio en los términos hablar de «deber jurídico no sancionado».

Probado ya que en la norma jurídica se estatuye un deber y que todo deber jurídico ha de tener señalada una sanción para el caso de incumplimiento, surge el problema de la vinculación del deber y la sanción dentro de la norma. A juicio del profesor Echeverría, «toda norma jurídica encuentra su más adecuada expresión en una proposición disyuntiva de dos miembros, cada uno de estos miembros constituye una proposición hipotética; y ellos están relacionados en la norma de modo que el opuesto contradictorio de la consecuencia del primero es condición del segundo» (78). En otros términos, «si se dan las circunstancias tales y cuales, *debe ser* la prestación; o si es la no prestación, *puede ser* (en el sentido de «es lícito que sea») la sanción» (79). Según el autor, el concebir la norma como *juicio disyuntivo* presenta varias ventajas. Desde luego, en dicha fórmula cabe tanto el deber como la sanción; «cada uno de ellos es una subnorma, de modo que la norma jurídica completa expresa la correlación de ambos» (80). Y, además, «desde que en la perinorma la sanción aparece estatuida como facultad presunta, la norma jurídica, compuesta de un *tramo prescriptivo* que estatuye el deber y de un *tramo potestativo* que estatuye la sanción, expresará la correlación de deber y facultad» (81).

Ahora bien, para este autor, la sanción tiene siempre un carácter facultativo (o sea, «puede ser ejecutada»), incluso en aquellos casos en que está estatuida en otra norma con carácter de deber (caso de encadenamiento normativo). Contrariamente a lo que señala Schreier, el profesor Echeverría sostiene que ni en teoría puede haber una cadena indefinida de normas, ya que es imposible no llegar hasta el soberano (llámese pueblo, rey o como se quiera), que tiene la facultad (puede) de dictar normas y aplicar sanciones, pero que no está obligado a hacerlo. Necesariamente, entonces, la serie encadenada llega a una norma cuya sanción *puede ser* ejecutada (facultad jurídica), pero que no hay obligación de ejecutarla.

(77) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, págs. 38 y 71.

(78) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Norma jurídica y Derecho subjetivo*, página 43.

(79) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Elementos para una teoría sobre la naturaleza de los derechos subjetivos*, pág. 106.

(80) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Norma jurídica y Derecho subjetivo*, página 46.

(81) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, pág. 46.

El deber y la facultad jurídica de aplicar una sanción se vinculan de modo inmediato o en definitiva, considerando si la relación se produce dentro de la misma norma o bien fuera de ella, pero dentro del «encadenamiento normativo». Y esto porque «la facultad sancionadora con que todo deber se correlaciona en una norma o serie de normas encadenadas, ha de correlacionarse a su vez con un deber en una norma, para tener calidad jurídica» (82).

Según el profesor Echeverría, toda norma jurídica presume un interés en que el respectivo deber sea cumplido. Opinión ésta que vuelve a distanciarlo de Kelsen, para quien el Derecho es medio o técnica para provocar una conducta determinada. Pero nuestro autor observa que si es técnica para provocar una conducta determinada, quiere decir que ésta se tiene por deseable y a la opuesta por nociva, lo cual constituye una valoración de la conducta, sea cual sea el criterio que se ha seguido para ello. Y si la conducta es tenida por deseable, es porque a alguien beneficia, y si por nociva, es porque a alguien perjudica. Esta observación nos remite necesariamente al interés de alguien que quiere que dicha conducta sea observada o no. De esta forma, la teoría pura, pese a ella misma, conduce derechamente, según Echeverría, a la teoría de los «intereses jurídicamente protegidos» de von Ihering. Es que, dice Echeverría citando a Del Vecchio, «las reglas que parecen simples enunciaciones, en el dominio del Derecho, suponen en realidad una evaluación, la que corresponde en primer término a un juicio de valor pronunciado sobre la persona» (83).

El Derecho subjetivo es, ante todo, el interés que la norma presume para que una conducta sea observada u otra opuesta evitada. Entre los dos elementos del Derecho subjetivo, el interés y la facultad sancionadora, Echeverría le da prioridad al primero, reconociendo, sí, que sólo con la concurrencia del segundo, el interés adquiere calidad jurídica; y es que sin consideración al interés, la facultad sancionadora no sólo pierde sentido, sino también su calidad de tal. La esencia de la protección jurídica está lógicamente subordinada a la esencia del interés. De esta forma el Derecho subjetivo puede ser definido como «el interés real o presunto en orden a que sea cumplido el deber jurídico que en una norma se impone, interés al que el orden jurídico enlaza una facultad sancionadora» (84). Ahora bien, como este enlace tiene lugar en la norma o serie

(82) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, pág. 121.

(83) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, pág. 139, nota 8.

(84) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, pág. 56.

de normas, en otras palabras, en el Derecho objetivo, no hay conflicto de prioridades entre aquéllos. Desde el punto de vista del interesado en que los deberes impuestos se cumplan y las sanciones estatuidas se ejecuten, el Derecho subjetivo es el Derecho objetivo. De consiguiente, afirma Echeverría que no existe un Derecho objetivo que *conceda* derechos subjetivos, como tampoco derechos subjetivos *previos* al Derecho objetivo. Y esto porque todo Derecho es correlación de sujetos (85).

Como puede apreciarse, el profesor Echeverría recoge diversas influencias, haciendo una síntesis personal de ellas y superando algunas, como ocurre con las de Kelsen, Cossío y Schreier, mediante su aguda penetración intelectual y la aplicación estricta y pura de la doctrina normativista.

3. CONCLUSIONES.

Durante los siglos xvii y xviii no encontramos en Chile aporte alguno a nuestra disciplina, y los textos que incidentalmente la tratan son meras proyecciones del pensamiento europeo; en el siglo xix empezamos a ver obras que la abordan en forma directa y ya descubrimos en algunos de sus autores, tales como Rafael Fernández Concha y Valentín Letelier, ciertos atisbos de valor. Pero es en el siglo actual donde encontramos un mayor interés por el estudio iusfilosófico y, consecuentemente, un incremento de obras de alguna originalidad. Sus autores, abiertos a los grandes cauces del pensamiento filosófico-jurídico contemporáneo, ya no pueden ser considerados meros repetidores de doctrinas extranjeras, principalmente europeas. En verdad, ellos las asimilan y desenvuelven con cierta libertad creadora—piénsese, por ejemplo, en las obras de Hübner, Millas y Echeverría—. Por otra parte, la reciente adopción en la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile de un sistema de cátedras de jornada completa permite abrigar fundadas esperanzas de que sus estudiosos—al menos, los de este establecimiento—, teniendo ahora una posibilidad real de mayor dedicación a la docencia e investigación, seguirán aportando trabajos cada vez de mayor relevancia.

En fin, podemos estar ciertos de que Chile, al igual que otros países latinoamericanos, como Argentina, Brasil y Méjico, camina ya con decisión hacia el logro de un significativo prestigio en este campo del saber.

JAIME WILLIAMS BENAVENTE.

Profesor Asistente de Introducción al Derecho
en la Universidad de Chile.

(85) ECHEVERRÍA YÁÑEZ, JOSÉ RAFAEL: *Ob. cit.*, pág. 56.

EL «CONTRATO SOCIAL» FRENTE AL «DISCURSO SOBRE LA DESIGUALDAD»

Para los historiadores de la Filosofía sólo hay una delicia comparable a la de descubrir en un autor contradicciones: la de señalar que erraron quienes creyeron verlas y hallar la síntesis por donde se resuelven.

Ninguna obra como la de Rousseau invita a este solaz. Por eso se han ido turnando entre sus comentaristas las modas del contraste y de la síntesis; y también por eso mismo no voy a resistir a la tentación de enfrentar y reconciliar en esta nota el *Contrat social* con el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

El tema reverdece hoy gracias a la postura que adopta Guillermo Fraile en el tercer volumen de su *Historia de la Filosofía*, recientemente publicado con el subtítulo *Del Humanismo a la Ilustración* (1). El eruditísimo dominico resume aquí las conclusiones de su documentado artículo «Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo», donde ha expuesto con mayor detalle el problema y los argumentos en favor de su solución personal (2). Sirven de tema las tan traídas y llevadas discrepancias del *Discurso* con el *Contrato*. Mal se compaginan los asertos y hasta el estilo de éste con aquél; ni aun los intérpretes más adictos a Rousseau, nos dice Fraile, han podido disimular las contradicciones radicales entre estas obras suyas.

Nuestro prestigioso historiador de la Filosofía da cuenta de algunas posiciones adoptadas por los comentaristas y críticos del problema. A los autores citados (Maritain, Uscatescu, Bourguin, Boutroux, Höffding, Jodl, Holstein...), cuyas teorías expone con precisión que me exime de repetirlas aquí, cabría añadir los nombres de otros muchos. Por vía de ejemplo recordaré los de Mornet, Morley, Ducros y, especialmente, Faguet (del que me ocuparé luego), críticos ya clásicos de las discrepancias entre las dos obras. Estas contradicciones constituyen una paradoja que en el fondo «sigue

(1) B. A. C., Madrid, 1966, págs. 937 y sigs.

(2) *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, XV, Madrid, 1964-65, páginas 45 y sigs.

maravillando a los intérpretes», como escribe Cassirer, y que podemos resumir con sus mismas palabras: «Poco tiempo después de compuesto el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en el pensamiento de Rousseau ocurre una revolución inexplicable...: Rousseau se convierte en el autor del *Contrat social* y escribe el código para la sociedad que había censurado y señalado como causa de la corrupción e infelicidad del género humano» (3). Añadiré sólo algún detalle. En el *Discours* el hombre es originalmente bueno y se corrompe en la sociedad, mientras en el *Contrat social* el paso del estado de naturaleza al civil es el origen de los valores morales. En el primero, la sociedad se engendra como una usurpación y se consolida por medio de un engaño, de un pacto leonino entre los tiranos y el pueblo, que destruye los últimos restos de libertad; en el segundo, la sociedad es benéfica y se constituye por un contrato de cada individuo con todos los demás que garantiza la libertad y establece la soberanía del pueblo. En fin, si reparamos en que el *Discours* nos invita a desertar de la sociedad para volver a la naturaleza, mientras el *Contrat* nos la presenta como provecho y mejora de nuestra condición, comprenderemos las razones de quienes ven estas dos obras como una pareja mal avenida.

Sin embargo, la exégesis vino luego a «descubrir» la ausencia de discrepancias entre ambas y la posibilidad de casarlas en una interpretación global. Hubert ha sido el primero en defender su íntima coherencia, criticando a los críticos que les achacaron graves desacuerdos (4). Esta visión unificadora ha prevalecido con rara unanimidad en la doctrina. La mayoría de los estudiosos de Rousseau, por no decir todos, rechazan la tesis de la contradicción (5). Quizá nadie puede representar mejor que Cassirer este esfuerzo de los críticos modernos por reconciliar las dos obras. El *Discours sur l'inégalité* y el *Contrat social*, nos dice, entran el uno en el otro pese a todas sus contradicciones aparentes. Llegado a un cierto punto comprende Rousseau cómo el problema de lo que el hombre es (reflejado en

(3) E. CASSIRER: *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, 1938 y 1948, página 28.

(4) *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, París, 1928.

(5) Por ejemplo, A. Saloni sostiene—con el tono entre lírico y dramático al que se han acostumbrado tantos italianos—la unidad vital, si no sistemática, de la obra de Rousseau (*Rousseau*, Milano, 1946, págs. 320 y sigs.); L. Gomes Machado da por hecho que existe una evolución lógica entre los dos ensayos (*Homen e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*, São Paulo, 1956, cap. III, *Do «Discurso» ao «Contrato»*, págs. 57 y sigs.); A. Testa ve en el *Discurso* un avance de los temas del *Contrato* (*Meditazioni su Rousseau*, Bologna, 1963, pág. 14); lo mismo advierte J. A. Llinares (*Pacto y estado*, Madrid, 1963, págs. 199-200), etc.

el *Discurso*) no puede dissociarse de lo que el hombre debe ser, y para dar entrada a esta segunda problemática escribe el *Contrato* (6). Por eso los dos ensayos, lejos de desdecirse, se complementan. El primero describe la forma empírica de la sociedad, mientras el segundo se ocupa de la forma ideal (7).

Esta teoría encuentra apoyo en algunos textos de Rousseau; así y todo, tiene más de elegante que de exacta (8). Las divergencias entre una y otra obra son palmarias y no se reducen por mucho idealismo y mucha filosofía del espíritu que pongamos en juego. Por eso, en vez de intentar en vano reconducirlas a un sistema unitario y coherente en todas sus partes, parece más sensato buscarles una explicación; más vale preguntarse por qué se han producido esas contradicciones y cuál de los dos escritos debe prevalecer.

Si se adopta esta postura, la cronología de los dos escritos adquiere una importancia decisiva, porque el último corregirá el primero. Y ocurre que el *Contrat social* (1762), a más de ser trabajo de muy superior empeño, se publicó mucho después que el *Discours*. Lo inmediato será pensar que revoca las doctrinas de éste y representa un cambio fundamental en el pensamiento de Rousseau, una retractación en regla.

Fraile ha realizado su estudio en esta línea, que en vez de negar las contradicciones prefiere explicarlas, pero para llegar al resultado diametralmente opuesto. Si los intérpretes no aciertan a explicarse las violentas discrepancias entre estas obras—viene a decirnos—, es porque «todos ellos se han guiado por la cronología de su publicación». Así, «el problema adquiere categoría de insoluble», pues el *Contrato*, según las referencias del propio autor, fue escrito o por lo menos ideado primero (9). Entre una y otra obra ocurriría, según Fraile, la famosa «iluminación de Vincennes», a partir de la cual Rousseau será un hombre distinto. El *Contrato*, obra de hechura clásica y contexto apacible, sería anterior a la gran crisis; en ésta se forjaría el Rousseau furibundo, la oratoria virulenta y malsana del *Discurso*.

Cierto que los historiadores se fían de la anterioridad del *Discurso*. Sin

(6) E. CASSIRER: *Op. cit.*, pág. 45.

(7) *Op. cit.*, págs. 117 y sigs. La misma explicación nos da P. Bourgelin, *La Philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, París, 1952, en el epígrafe «L'unité de l'oeuvre de Rousseau», págs. 505 y sigs.

(8) Contra el excesivo idealismo de la síntesis de Cassirer, A. Saloni, *op. cit.*, página 320.

(9) *Hobbes y Rousseau...*, pág. 48. *Historia de la Filosofía*, III: *Del Humanismo a la Ilustración*, págs. 937 y 945-6.

embargo, no es nueva la tesis de Fraile, y aunque sea infrecuente entre los estudiosos de estos dos tratados, no se puede decir que «todos ellos se han guiado por la cronología de su publicación». Hace ya más de medio siglo sostenía Faguet una tesis en todo idéntica a la de nuestro autorizado historiador de la Filosofía. También tomaba el *Contrat social* por obra primeriza, anterior al *Discours sur l'inégalité*, y fechaba su origen en 1743, así como su redacción en 1750 ó 1751: exactamente igual que el erudito dominico (10).

Derathé, autor de uno de los estudios más rigurosos que conozco sobre Rousseau, despacha esta hipótesis sin miramientos. Para él, «esas conclusiones que Faguet da por certidumbres o poco menos, pertenecen al dominio de la pura fantasía», pues las sostiene «imprudentemente», «contra toda razón», en base a graves «errores de fechas» (11). Pero Derathé no nos da suficientes razones: se limita a declarar con tono más bien dogmático que, según se deduce de la carta a Moulou de 18 de enero de 1762 y del capítulo octavo de las *Confessions*, Rousseau sólo acomete en serio hacia 1750 ó 1751 la preparación de sus *Institutions politiques*, cuyo plan no tendrá claro hasta 1754, para redactar la primera versión del *Contrat social* sobre el año de 1756.

Según pienso, aciertan éste y todos los autores que emplazan el *Contrat social* después y no antes del *Discours sur l'inégalité*. Pero no sería justo atribuir a gratuitas fantasías la inversión de este orden. Hoy el padre Fraile aporta un cuidado catálogo de nuevas razones para afirmar que el *Contrato* es anterior al *Discurso*; habremos de enfrentarles nuevos argumentos si queremos dejar bien sentado lo contrario. Veamos, pues, las razones del ilustre dominico.

a) Por el propio Rousseau sabemos que el *Contrat social* es un fragmento de unas *Institutions politiques* emprendidas y abandonadas hacía mucho tiempo: En las *Confessions*, refiriéndose al año de 1756, dice de estas instituciones: «Il avoit treize à quatorze ans que j'ens avois conçu la première idée, lorsque, étant à Venise, j'avois eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce gouvernement si vanté» (12). Luego concibió

(10) E. FAGUET: *Rousseau penseur*, París, 1910, págs. 318-9.

(11) R. DERATHÉ: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps*, París, 1950, págs. 52-3, y nota a pie de pág. 53.

(12) *Les Confessions*, II, IX, pág. 1.145. Aquí y en todas las notas cito los escritos de Rousseau por la edición de *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau, citoyen de Genève* de A. Sautet et Co., París, 1824.

el *Contrat* trece o catorce años antes de 1756, esto es, en 1743 ó 1742, que en efecto es la época de su estancia en Venecia (13).

El argumento no es del todo válido. La veleidad de escribir unas *Institutions politiques* es cosa muy distinta de concebir todo cuanto éstas pudieran llegar a contener andando el tiempo. En el mismo lugar de las *Confessions* declara Rousseau que luego se extendieron mucho sus perspectivas por el estudio histórico de la moral. En Venecia se le ocurre hacer la crítica de las instituciones políticas venecianas, quizá considerar las de algún otro gobierno bien conocido por él..., y probablemente nada más. Si este tema (que, por cierto, no tiene nada que ver con el *Contrato social*) es el punto de partida de las *Institutions*, Rousseau comenzaría su trabajo ocupándose de él y no de otra cosa. Pero casi a renglón seguido, y siempre refiriéndose al estado de sus *Institutions politiques* en el año de 1756, declara: «Quoi qu'il y eût déjà cinq ou six ans que je travaillois à cet ouvrage, il n'étoit encore guère avancé». Y de aquí sacamos dos conclusiones ciertas. Pues, en primer lugar, si en 1756 la obra no había avanzado nada, para esa fecha no tenía escrita en el papel ni del todo clara en la cabeza la parte *plus considerable* de la obra (14), publicada luego con el título *Du Contrat social*. Mas, aun prescindiendo de esto, en segundo lugar sabemos que Rousseau no empezó a trabajar en las *Institutions* hasta 1751 ó 1750 (cinco o seis años lleva trabajándola en 1756), es decir, varios años después de la famosa «iluminación» de Vincennes.

b) El siguiente argumento de Fraile es la carta a M. Moultou de 18 de enero de 1761, donde Rousseau presenta el *Contrat social* como un recorte de una obra mayor, las *Institutions politiques*, «entrépris il y a dix ans, et abandonné en quittant la plume» (15).

En realidad, este texto, lejos de favorecer su tesis, la pone en grave aprieto. Aunque Rousseau declara que había abordado tiempo atrás las *Institutions*, también confiesa que tiempo atrás las dejó abandonadas. Pero sobre todo sitúa el primer intento de acometer la composición de esta obra en 1751: dos años después de la iluminación de Vincennes.

c) Por último, nos recuerda Fraile la carta a Malesherbes en 1762, donde Rousseau describe esa famosa iluminación, y afirma: «Tout ce que j'ai pu retenir... a été bien foiblement épars dans les trois principaux de mes écrits, savoir, ce premier Discours, celui sur l'Inégalité, et le traité de l'Education» (16). Como no cita entre estos escritos el *Contrat*, según nues-

(13) G. FRAILE: *Hobbes y Rousseau...*, pág. 49.

(14) Vid. la advertencia previa del *Contrat*, ed. cit., pág. 323.

(15) Ed. cit., págs. 1.430-31.

(16) *Quatre lettres à M. le Président de Malesherbes*, II, ed. cit., pág. 1.224.

tro prestigioso tratadista hemos de considerarlo anterior a la gran epifanía de Vincennes del año 1749 (17).

El argumento, a decir verdad, no me convence. Tampoco cita Rousseau la *Nouvelle Heloise* (1760), y no por eso vamos a creerla anterior a la inspiración caudalosa de 1749. Si no incluye *Du Contrat social* entre sus tres escritos principales, quizá sea porque no lo considere principal y nada más. En la «Advertencia» que encabeza su publicación nos lo presenta como «ce petit traité...» (18). Puede argumentarse en contra que ese primer discurso citado por Rousseau lleva también una «Advertencia» donde nos lo muestra como una obra «desdichada», «de lo más mediocre», etc. Pero, evidentemente, por malo que fuera este discurso sobre el tema propuesto por la academia de Dijon («si la restauración de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a reprimar las costumbres»), no podía dejar de citarlo entre las obras nacidas de la inspiración que se le produjo en Vincennes precisamente al leer ese tema. Parecería inexplicable no incluir entre los frutos de la gran iluminación este discurso que lleva por título la frase inspiradora y es su respuesta inmediata. Pero, en cambio, el *Contrato* obedece a motivaciones completamente distintas. Y, así, tenemos las dos razones que aportaría Perogrullo para explicar por qué Rousseau no cita *Du Contrat social* entre sus principales escritos inspirados en Vincennes: porque no lo considera principal, o porque no lo considera inspirado en Vincennes.

Y, sin embargo, quizá la verdadera razón sea muy distinta: Rousseau no lo cita porque cuando escribe esa epístola a Malesherbes, el 12 de enero de 1762, *Du Contrat social* no ha aparecido todavía. No se publicará hasta marzo del mismo año. Ciertamente que el *Emile, ou de l'éducation* se publicará aún más tarde (dos meses después que el *Contrat*) (19) y, en cambio, Rousseau sí lo cita. Pero el caso es muy distinto. El manuscrito del *Emilio* estaba terminado y fue a la imprenta antes que el *Contrato*. Aunque su aparición al público se retrasó para desespero del autor, era conocido de sobra entre sus amigos. Ya en 1760, en sus cartas a la Mariscal de Luxemburgo y al librero Guérin, habla de esta obra como de cosa conocida y, por supuesto, acabada (20). No pudiera decirse lo mismo del

(17) *Hobbes y Rousseau*, pág. 50.

(18) Ed. cit., pág. 323. También en la mencionada carta a M. Moulto, de 18 enero 1761 (ed. cit., págs. 1.430-31): «...un petit ouvrage qu'a pour titre *Du contrat social*...»

(19) *Confessions*, II, XI, ed. cit., pág. 1.192.

(20) *A Madame la Maréchale de Luxembourg*, de 12 diciembre 1760, ed. cit., página 1.429; *A M. Guérin, libraire*, de 21 diciembre 1760, ed. cit., pág. 1.430.

Contrato por aquel entonces. Sabemos que le daba los últimos toques en 1761 (21). Rousseau—luego indagaremos la razón—guardaba gran reserva acerca de este escrito. A comienzos de aquel año empezó a corregir las primeras pruebas, según le escribe a Moulton en la carta citada; pero también le dice: «Esta obrita no es aún conocida por el público, ni siquiera por mis amigos. Usted es el primero a quien le hablo de ella» (22). Tal discreción con el *Contrato* es la causa inmediata de que el *Emilio*, aunque habría de publicarse después, fuera del dominio de los enterados bastante antes. Así lo revela una referencia incidental a las dos obras en las *Confesiones* a propósito de un tal De Bastide, director del periódico *Le Monde*, que se empeñaba en comprar todos sus manuscritos. «Había oído hablar de mi *Julia* y quería que yo la publicara en su diario; en él quería que publicara el *Emilio*, y habría querido que publicara el *Contrato social* si hubiera sabido que esta obra existía» (23).

En esta misma línea de reserva con el *Contrato*, mientras el *Emilio* se da a los cuatro vientos, Rousseau mienta el segundo, silenciando el primero, en la epístola a Malesherbes, llamada a hacerse pública. No es razonable esperar de un autor que cite entre sus escritos principales uno aún desconocido, y menos cuando sabemos que en todo momento ha procurado ocultarlo.

Para usar de tanto secreto con *Du Contrat social* habría motivos de conveniencia política fáciles de suponer: la obra no es tan inocente como nos dice Fraile. Respecto de este tratado, Rousseau no las tenía todas consigo; y con razón, pues luego de publicarlo tuvo a casi todos en su contra. Pero hay también una posible explicación que resulta mucho más significativa para nuestro problema. Los escritores no suelen ser proclives a hablar de la obra que se traen entre manos. La reserva de Rousseau durante este período previo a la publicación del *Contrat* se debe sencillamente, según pienso, a que lo tenía sin terminar. Después de acabar el *Emilio*; después de enviárselo a Madame de Luxembourg; después de vendérselo al librero Duchesme en París; después, en fin, de recibir la mitad del pago y ya impaciente por cobrar la otra mitad que debían pagarle cuando el libro se publicara, «mientras esperaba le di la última mano al *Contrato social*» (24). Por eso pudo hablar antes del *Emilio* que del *Con-*

(21) Refiriéndose a este año de 1761, escribe: «... et, mettent alors la dernière main au *Contrat social*, j'y marquai dans un seul trait ce que je pensois des précédents ministères...» *Confessions*, II, XI, ed. cit., pág. 1.187.

(22) Ed. cit., pág. 1.431.

(23) *Confessions*, II, XI, ed. cit., pág. 1.185.

(24) *Idem*, pág. 1.188.

trato: porque es anterior. Aquí sí que nos confunden a primera vista las fechas de sus respectivas ediciones. El manuscrito del *Contrato* se terminó después, y si se publicó antes fue porque «se imprimió muy de prisa. No ocurría lo mismo con el *Emilio*, cuya publicación esperaba...» (25).

Pues bien, después de todas estas referencias y consideraciones podemos dar por definitivamente resuelto el problema cronológico de la génesis y redacción del *Contrat social*. Si recogemos los datos que llevamos vistos y los ordenamos, tendremos la historia de este escrito con fechas muy aproximadas.

En Venecia, hacia el año de 1743, se le ocurre a Rousseau la idea de escribir unas «instituciones políticas». No vuelve a ocuparse de aquel viejo proyecto hasta un año o dos después de la iluminación de Vincennes, pues sólo en 1750 ó 1751 empieza a trabajar en las instituciones. (Probablemente lo que por aquel entonces escribía con lentitud y desgana fue lo mismo que habría de arrojar más tarde al fuego). En 1756, estas *Institutions politiques* no han avanzado lo más mínimo y, por consiguiente, no cabe suponer ni siquiera una primera redacción del *Contrat social* antes de ese año. Después de vender y publicar la *Nouvelle Héloïse* en 1760, con su economía algo repuesta gracias a este ingreso y con el *Émile* muy avanzado, Rousseau se ocupa de las *Institutions politiques*: en vista de que necesitaría años de trabajo, renuncia a terminarla y decide sacar lo aprovechable para quemar el resto. «Et, poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'Émile, je mis, en moins de deux ans, la dernière main au *Contrat social*» (26). Al cabo de estos dos años de trabajo intenso lo tiene ultimado; los retoques finales (1761) y la publicación (1762) se producen entre la venta y la edición del *Émile*.

He aquí la verdadera peripecia del *Contrato* desde la inspiración hasta la prensa. Si queda suficientemente demostrada, como espero, hemos de rechazar de plano la tesis que nos lo presenta como un escrito viejo y primerizo, previo a la epifanía de Vincennes, publicado con enorme retraso al cabo de los años. Sin lugar a dudas, acababa de escribirse cuando se dio a la imprenta. No se puede fechar su concepción en 1743, cuando Rousseau acaricia la fantasía de llegar a escribir unas *Instituciones políticas*, pues jamás en el proyecto de una obra se le muestra al autor todo su contenido ni aun en vislumbre. Y el extenso estudio de las instituciones políticas imaginado por el músico ginebrino habría de ser tan rico, tan vario, tan complejo, que resultó hartó superior a sus fuerzas, según él mismo

(25) *Idem*, pág. 1.189.

(26) *Confessions*, II, X, ed. cit., pág. 1.176.

dice. Las instituciones políticas se le ofrecían como tema y como campo de investigación, no como obra ya pronta para pasar al papel. La prueba son los muchos años que anduvo dándole vueltas, para desistir al final. Un escritor como Rousseau no se pasa tantos años buscando la expresión de algo ya ideado, sino buscando la misma idea. ¿Cómo tenía las ideas del *Contrato* cuando lo abordó de lleno hacia 1760? Sabemos que, aun «poussant ce travail avec zèle», tardó casi dos años en terminarlo. Y esto nos demuestra que hasta entonces estaba por completo sin hacer, porque en una pluma como la de Rousseau, dos años de afanoso trabajo sólo pueden corresponder a la completa creación de una obra; son demasiado tiempo y demasiado esfuerzo para pensar que los gastó en solo corregir «ce petit traité». Por todo lo cual, y como quiera que las obras no datan de cuando sus autores entrevén la posibilidad de llegar a hacerlas, sino de cuando las hacen, hemos de fechar la creación del *Contrat social* a partir de 1760. Son once años, nada menos, después de las intuiciones de Vincennes.

De esta forma, rechazada la ingeniosa explicación que remonta la edad del *Contrat social*, de nuevo nos encontramos sin resolver el problema de sus discrepancias con el *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Aquí la crítica debe solucionar dos cuestiones: primero es preciso explicar por qué el autor compuso dos escritos tan dispares; luego, cumple interpretarlos y extraer de entre un mar de contradicciones el verdadero pensamiento de Rousseau. Todos los comentaristas de estas discrepancias procuran hallar su causa y después cernirlas para extraer una teoría coherente. Son dos temas que debo abordar y por su orden, siquiera a vuela pluma, en esta nota.

Mas—entrando ya con el primero—, si tantos entendidos opinan, ¿por qué no escuchar las opiniones del propio Rousseau?

Ante todo, el autor no advierte contradicciones radicales entre los asertos básicos de sus dos escritos. «Todo cuanto hay de osado en el *Contrato social* ya estaba primero en el *Discurso sobre la desigualdad*; cuanto hay de atrevido en el *Emilio* ya estaba antes en *Julia*. Puesto que tales osadías no provocaron ningún rumor contra las dos primeras obras, no son ellas quienes lo provocaron contra las últimas» (27). Que yo recuerde, sólo esta

(27) «Tout ce qu'il a de hardi dans le *Contrat social* étoit auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*; tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Emile* étoit auparavant dans la *Julie*. Or, ces choses hardies n'excitèrent aucune rumeur contre les deux premiers ouvrages, ce ne sont donc pas elles qui l'excitèrent contre les derniers». *Confessions*, II, IX, ed. cit., pág. 1.146. Este texto también nos sirve para argumentar a mayor abundamiento la prioridad cronológica del *Discours*. Si el *Contrat* no se hubiera es-

vez a lo largo de toda su obra compara Rousseau el *Contrato* con el *Discurso*: del parangón no le resultan discrepancias, sino analogías en punto a las tesis más aventuradas.

Pero si cotejamos por nuestra cuenta sus comentarios acerca de cada una de estas obras, llegaremos a la conclusión segura de que el autor, aun cuando no descubra contradicción en las ideas, sí percibe en cambio grandes diferencias emocionales. Me refiero al talante tan distinto de los dos trabajos, al tono, como dice Rousseau. La crítica ha reparado mil veces en estos desarreglos de la mal avenida pareja. Como tal incompatibilidad de caracteres (tono áureo del *Contrato*, umbrío tono del *Discurso*) constituye un conflicto típico y ha provocado toda suerte de interpretaciones, de nuevo será cosa de dejar que el propio Rousseau opine. Y veremos así cuán sencilla es la explicación.

La aspereza del *Discurso* se debe a una enorme influencia de Diderot. «Obra que resultó más del gusto de Diderot que todos mis otros escritos—nos dice de ella en las *Confesiones*—y para la cual me fueron más útiles sus consejos». Y es revelador ver cómo se disculpa de la virulencia del *Discurso*, cuando añade en nota a pie de página: «Diderot... abusó de mi confianza para dar a mis escritos *ese tono duro, esa negrura que ya no tuvieron cuando dejó de dirigirme*» (28). (Aquí, como más adelante, destaco

crito después, aunque su publicación si fuera posterior, difícilmente diría Rousseau que cuanto hay en él de atrevido «ya estaba antes en el *Discurso*...»

(28) «Dans le temps que j'écrivois ceci (el *Discours sur l'inégalité*), je n'avois encore aucun soupçon du grand complot de Diderot et de Grim, sans quoi j'aurois aisément reconnu combien le premier abusoit de ma confiance pour donner a mes écrits ce ton dur et ce noir qu'ils n'eurent plus quand il cessa de me diriger». *Confessions*, II, VIII, nota a pie de pág. 1.341. Sin lugar a dudas, el «complot» al que se refiere Rousseau es el turbio asunto de la correspondencia simulada de la monja. Vale la pena recordarlo, porque pone al descubierto la catadura moral de Diderot y da indicio del tipo de influencia que procuró ejercer en nuestro autor. Conocemos los entresijos de la conjura por la confesión del propio Grim al cabo de diez años (1770) en unas páginas de la *Correspondance littéraire* que Assézat añadió en 1875 a su edición de *La Religieuse* de Diderot. Puede encontrarse una transcripción más fiel en Diderot, *Oeuvres (texte établi et annoté par André Billy, París, 1951)*, páginas 1.413 y sigs. Grim nos habla con sincero arrepentimiento de «un horrible complot dont j'ai été l'âme, de concert avec M. Diderot, et deux ou trois autres bandits de cette trempe de nos amis intimes. Ce n'est pas trop tôt de s'en confesser, et de tâcher, en ce saint temps de carême, d'en obtenir la rémission avec le puits perdu des miséricordes divines». Las declaraciones que siguen delatan la falsedad de las cartas utilizadas por Diderot para hacer «la plus cruelle satire qu'on eût jamais faite des cloîtres». Promovieron un verdadero escándalo; por eso, Rousseau—que se había contado precisamente entre los «amis intimes» de Grim y Diderot—se apresura a declararse ajeno a la innoble conjura. También se refiere a este «complot»

por mi cuenta lo que más nos interesa). En una extensísima carta a M. de Saint-Germain se jacta de atreverse a mostrar hoy el *Discurso*, pero «cortando algunos trozos—precisa a pie de página—a la manera de Diderot que él me hizo incluir casi a pesar mío» (29). Más adelante insiste en esta misma epístola: «Diderot... ha puesto en mis *primeras obras* bastantes fragmentos». Y, de nuevo en nota, advierte: «En cuanto a las ideas, aquellas que él ha tenido la bondad de prestarme y yo la estupidez de adoptar, son muy fáciles de distinguir de las mías...»; como ejemplo, cita un texto concreto del *Discurso* «que es todo entero de él». «Es cosa cierta—dice una vez más—que Diderot abusó en todo momento de mi confianza y de mi docilidad para dar a mis escritos un tono duro, un aire negro...» (30).

No discuto que el *Discurso* y su oratoria congestiva emparentan con las visiones de aquel mediodía de estío a la sombra de un árbol en el camino de Vincennes. Pero no hemos atendido bastante a lo más obvio: pues ¿a dónde iba Rousseau por aquel camino? Al castillo de Vincennes a ver a Diderot, que allí estaba arrestado. Eran los años de estrecha amistad entre los dos, cuando más admiraba Rousseau al enciclopedista, cuando lo tomaba por modelo y por maestro. Tras los fulgores entrevistos en el sesteo a mitad del día y del camino, el pedantón hubo de pasear con su discípulo inspirado por la francesa simetría del parque del *château*. Podemos imaginar al joven cálido y prerromántico contando con entusiasmo sus vislumbres, mientras Diderot pone el contrapunto de un gélido gesto doctoral y añade a descargas su hiel erudita. Sea como fuere, en cualquier caso sabemos a ciencia cierta que hablaron de aquella iluminación (31). Basándose en el regusto sincero y realista del texto donde Rousseau la describe, la crítica ha desmentido a Diderot cuando afirma que él mismo le proporcionó las ideas fundamentales de la obra presentada al concurso de Dijon; «no puede tratarse—escribe Cassirer—más que de un error de Di-

en una tardía nota a las *Confessions*, II, VIII, que no figura en el manuscrito: «... en y repensant dans la suite, j'en ai conclu qu'il (Grim) couvoit dès lors au fond de son coeur le complot qu'il a exécuté depuis avec un si prodigieux succès», edición citada, pág. 1.136.

(29) A M. de Saint-Germain, 17 $\frac{26}{2}$ 70, ed. cit., pág. 1.677 y nota.

(30) *Idem*, pág. 1.679 y nota. El pasaje del *Discours* que cita como intercalado por Diderot es «celle du philosophe qui s'argumente en enfonçant son bonnet sur ses oreilles».

(31) «... arrivant à Vincennes, j'étois dans une agitation qui tenoit du délire. Diderot l'aperçut; je lui en dis la cause... Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées...», *Confessions*, II, VIII, ed. cit., pág. 1.130.

derot o de un engaño de su memoria» (32). Y, sin embargo, estoy por dar más crédito al criticado que a los críticos. Sin duda, proporcionó muchas de las ideas del trabajo de Rousseau. La misma insistencia de éste en describirnos aquel súbito fluir de caudalosas inspiraciones momentos antes de ver a Diderot quizá obedece precisamente al prurito de afirmarse como verdadero inventor y autor de los Discursos; es casi una *excusatio non petita* que cuadra mal con esa otra insistencia posterior en atribuirle al maestro todo lo negro, todo lo duro y negativo de la obra. Diderot le hizo en Vincennes el recuento y balance de la inspiración tenida en el camino; él mismo fue inspiración también, negro hálito que maleó el ímpetu apasionado y ambiguo del músico. Con los años, Rousseau se hizo más consciente, más precavido y, sobre todo, más desconfiado. Diderot había abusado de su confianza—digamos mejor de su juvenil y ciega entrega—para apedrear de tapado, atacar por medio de sicario, insultar sin riesgo. Rousseau lo comprenderá del todo cuando descubra esta misma táctica suya en el *complot* (33) (Diderot ha puesto en boca de una monja todo cuanto quería decir sin dar la cara) y al punto renegará de las páginas más sujetas a su influencia. Pero, de otro lado, Diderot anda dándoselas de verdadero autor de los Discursos que lo hicieron famoso. Con ello toca un punto muy sensible de Rousseau: su recelo—no sabemos si con razón o como consecuencia de su neurótica manía persecutoria—de que quieren negarle la paternidad de sus obras más señeras. Quizá para convencernos de que estas páginas son en verdad fruto de su ingenio procura contarnos con el mayor verismo cómo las concibió en un golpe de inspiración camino de Vincennes (34).

En cambio, Rousseau no nos dice del *Contrat social* nada parecido. Hemos visto cómo Diderot endureció sus primeros escritos y cómo, apenas cesó la influencia del enciclopedista, esa dureza oscura ya no se volvió a repetir. También hemos visto cómo el *Discours* entra dentro de ese grupo de escritos primeros que le salieron agrios por culpa de Diderot. Con el *Contrat* ocurre exactamente todo lo contrario: es tardío y más bien afa-

(32) E. CASSIRER: *Op. cit.*, nota a pie de pág. 22.

(33) Vid. nota 30.

(34) Rousseau hace esto mismo cuando, por ejemplo, las gentes dan en decir—o así lo cree él—que no es suya la partitura de *Le Devin du village* (vid. *Confessions*, II, VIII, ed. cit., pág. 1.339) ni le pertenecen sus composiciones en general: cuida de narrar punto por punto la inspiración de la música, el entusiasmo enfebrecido de los primeros trabajos, etc. (Vid. *op. cit.*, II, VII, pág. 1.114, y II, VIII, página 1.139, numerada 1.339 por error).

ble, libre de amargas influencias. El propio autor así lo entiende y lo explica. Veamos de qué manera lo compuso.

Como ya hemos comprobado, en 1756 se pone por fin a trabajar en serio las *Institutions politiques*. «No quise comunicar a nadie mi proyecto —declara en las *Confessions*—, ni siquiera a Diderot». Ese proyecto consistía en escribir la obra sin ambages, pero también sin acritud, «bien sûr que n'ayant point l'humeur satirique, et ne cherchant jamais d'application, je serois toujours irrépréhensible en toute équité». «Desde luego, quería usar plenamente del derecho a pensar que tenía por haber nacido, pero respetando siempre el gobierno bajo el cual había de vivir, sin desobedecer jamás sus leyes...» Tales propósitos le obligan a cuidarse del influjo de Diderot. «No me explico cómo todas mis conversaciones con él siempre tendían a volverme más satírico y mordaz de cuanto mi natural me llevaba a serlo. Esto fue lo que me disuadió de consultarle en un empeño donde quería poner tan sólo toda la fuerza del razonamiento, sin el menor vestigio de humor ni de parcialidad. Puede juzgarse el tono que habría adoptado en esta obra por el del *Contrato social*, que salió de ella» (35).

De forma que para Rousseau el texto modélico de sus escritos de esta segunda etapa es precisamente el *Contrato*, sereno y moderado gracias a su independencia de Diderot. No necesitamos añadir nada más para dejar definitivamente demostrado que es posterior al *Discurso*, ni para explicar las discrepancias entre estas dos obras.

Por lo mismo, si hubiera que elegir en caso de contradicción, siempre prevalecerá el *Contrato*. Hemos de preferirlo por ser posterior, y sobre todo porque refleja el más puro pensamiento de Rousseau, libre de indeseables influencias.

Sin embargo, no dejará de sorprender a algunos que la misma pluma trace dos escritos tan dispares. El autor no percibe sino diferencias de tono, como hemos visto, cuando en realidad hay contradicciones insalvables entre las ideas. Los glosadores que han agigantado su figura deberán devanarse los sesos para librar a su ídolo de esta tacha. Por eso se siguen produciendo intentos de síntesis, grandes esquemas para alojar en compartimientos distintos (en lo empírico y en lo trascendental, en lo real y en lo ideal, en lo histórico y en lo lógico...) las tesis mal avenidas entre sí. Se trata con esto de tomar significativo lo que al pronto resulta incongruente. Y antes de terminar esta nota no resistiré a la tentación de hacer algo parecido por mi cuenta.

(35) *Confessions*, II, IX, ed. cit., pág. 1.145, texto y nota.

Pues bien, ¿no es ya bastante significativo de suyo que la obra de un autor esté plagada de contradicciones? A buen seguro estas discrepancias no nos arrojarán su verdadera luz mientras nos empeñemos en forzarlas y someterlas a torturas ortopédicas para corregirlas: sólo aportan su cierto testimonio cuando las reconocemos y aceptamos tal y como son. Así tomadas, significan algo muy importante: que Rousseau es hombre de pasión decidida y dubitoso pensamiento. Si afirma algo con la misma convicción que su contrario, será—apuntaría Aristóteles—porque es un retórico, no un filósofo (36). Quiero recordar de nuevo que Rousseau advierte las diferencias de *tono*, de *estilo*, y en cambio se desentiende de la incompatibilidad de las ideas: Rousseau es un estilista, un prodigioso escritor, mas no un cabal teórico. Nuestra equivocación ha sido tomar por pensador al sentidor, valgan las palabras de Unamuno. En los sentimientos, el margen de contradicción posible es inmensamente más amplio que en las ideas. Dicho de forma llana: puedo tener «sentimientos encontrados», pero no puedo tener «ideas encontradas», pues más bien sería tener perdida la cabeza. Hombre más emocional que reflexivo (y no se tome por menosprecio de su formidable inteligencia, sino como diagnóstico de su actitud), veremos a Rousseau amar y aborrecer al tiempo un mismo objeto. «Esa locura... ha arraigado sin razón alguna en mi corazón de tal suerte—dice a propósito de su secreto entusiasmo por la Francia monárquica—, que cuando después he hecho en París de antidéspota y de republicano altivo sentía a despecho de mí mismo una predilección secreta por esa nación que encontraba servil y por ese gobierno que afectaba reprobar» (37). Cuando este carácter dispone de instrumentos tan eficaces como el talento y la pluma de nuestro autor, se plasma en un barroco enredo de exaltaciones y condenas; gracias a su forma literaria y a su argumentación rotunda parecerán ideas que se dan de palos, pero siguen siendo sentimientos pasados al papel. Rousseau se diferencia de los filósofos en que no sabe bien lo que quiere..., pero desde luego lo quiere apasionadamente. Con sus escritos no nos da un sistema, sino un *tono*, una nueva posición emocional: ahí residen su fuerza y sus limitaciones. Por eso su obra es tan voluble, porque en todo hombre el ánimo es más ágil que las ideas y se muda más pronto. En otro lugar he apuntado que por su último fondo mítico entra en los dominios de la poesía, no en los de la ciencia; vemos ahora cómo por su forma tornadiza, por esa superficie donde se suceden tormentas y bonanzas, también parece hechura de poeta. Bastaba con las frases de un

(36) El mismo lo confiesa alguna vez: «je n'ai ja mais fait grand cas de la philosophie...» (*L. a Madame Créqui*, de 5 febrero 1761, ed. cit., pág. 1.431).

(37) *Confessions*, I, V, ed. cit., pág. 1.085.

amigo o el desplante de una dama para cambiarle el temple y teñir sus páginas de verde esperanzado o de negro. A veces bastaba el clima, el lugar de trabajo, el paisaje tras el cristal de la ventana. Así lo confiesa en la primera de las *Quatre Lettres a M. le Président de Malesherbes, contenant le vrai tableau de mon caractère, et les vrais motifs de toute ma conduite*, cuyo título cito ahora entero para subrayar su valor exegético. Escribe esta epístola en las soledades de Montmorency el 4 de febrero de 1762, cuando *Du Contrat social* ya está a punto de aparecer. «En París es donde una bilis negra corroe mi corazón, y la amargura de esa negra bilis no hace sino dejarse sentir con exceso en cuantos escritos publiqué mientras estaba allí. Pero, señor, comparad aquellos escritos con los que he hecho en mi soledad: o mucho me equivoco, o sentiréis en estos últimos una cierta serenidad de alma que no se finge...» (38).

Este, sí, es el verdadero carácter de Rousseau, y de este mismo porte son los verdaderos motivos de toda su conducta. Las discrepancias entre el *Discurso* y el *Contrato* encajan, a fin de cuentas, en esta elasticidad irreflexiva del autor; son obra de una anchurosa inteligencia cegada de pasión sin tino. Por tanto, no hagamos ímprobos esfuerzos para poner grandes síntesis donde hay contradicciones palmarias. Dejemos a los adoradores incondicionales de Rousseau el empeño de tapar sus fallos y tornarlo a lo divino encubriéndole lo humano. Mejor prefiero verlo como un hombre falible y tornadizo, dolido y doloroso soñador de cambiantes quimeras. Así fue el primer romántico: «brûlant d'amour sans objet» (39). Ardiendo de amores sin objeto empezaba la era irracional.

JOSÉ GUILLERMO G. VALDECASAS Y ANDRADA.

(38) *Quatre lettres a M... Malesherbes*, I (4 enero 1762), ed. cit., pág. 1.223.

(39) *Confessions*, I, V, ed. cit., pág. 1.095.

COMUNICACIONES PARA EL II CONGRESO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

FORMAS Y TRANSFORMACIONES DEL DERECHO

§ 1. El epígrafe «Las transformaciones del Derecho» trae a la memoria los títulos de ciertos trabajos de León Duguit y evoca, con ello, uno de los temas caros al positivismo sociológico. Recuerda también en su enunciado la fiebre del «transformismo», moda y escándalo en el último tercio del siglo XIX. Es, pues, un tema cuyo interés ha sido al menos potenciado por quienes han tratado de construir la ciencia jurídica como una *physique sociale*, lo que no quiere decir que sólo sea abordable desde la posición metódica del sociologismo. Por lo demás, habiendo pasado ya la época de las mareas vivas en el flujo y reflujo de evolucionismo y anti-evolucionismo, cabe esperar que sea ya posible acercarse al tema de las transformaciones jurídicas sin olvidar su raigambre sociológica, pero dentro de un clima de serenidad.

Desde el punto de vista filosófico, el tema de las transformaciones del Derecho ha de ser enfocado en términos universales, en los que quepa encuadrar cualquier transformación históricamente verificable. Se trata, pues, no de comprobar tendencias sociales ni constantes históricas, sino de averiguar las condiciones de posibilidad de toda transformación jurídica.

Por de pronto, el mero enunciado del tema da ya por admitidos unos supuestos previos; a saber:

a) que existen formas jurídicas definidas;
b) que estas formas cambian, convirtiéndose en otras; con bastante probabilidad:

c) que dichos cambios no son, aparentemente, continuos, sino que, tras la duración sensible de formas de la misma o similar fisonomía, se producen cambios, mutaciones, de estas formas.

Consecuentemente, para el estudio de las transformaciones jurídicas es preciso:

1. Determinar los diversos modelos posibles de la vida jurídica.

2. Poner de manifiesto las posibilidades de paso de unos modelos a otros.

3. Investigar las regularidades que se revelen en tales pasos, es decir, averiguar las leyes de las «modulaciones» jurídicas (sería interesante determinar hasta qué punto puede avanzar una investigación de este tipo al margen de la experiencia).

Así, pues, el estudio de las transformaciones jurídicas, o estudio evolutivo del Derecho, ha de ir precedido de una indagación sobre las formas jurídicas, esto es, de una *morfología jurídica*. De esta morfología se tratará aquí tan sólo, y ello en la medida en que pueda ser útil para ayudar a comprender con carácter general los fenómenos evolutivos.

§ 2. Para la construcción racional de una morfología jurídica, una de las vías posibles es la de comenzar por catalogar las notas que puedan ser elementos relevantes de las formas jurídicas y proceder a establecer clases, por el método de contradicción. Cada nota tomada en consideración dará origen a un *orden* o dimensión clasificatoria, integrado por dos clases: la de las formas que poseen dicha nota, y la clase complementaria de las que no la poseen. De este modo, cada una de las formas jurídicas concretas constituirá un *tipo*, caracterizado por la tabla de presencia o ausencia de cada una de las notas en cuestión. Este sistema permite además la representación de cada forma jurídica en un código binario, a efectos de una eventual computación mecánica o electrónica.

(Al iniciar la construcción de una morfología jurídica conviene recordar que las formas jurídicas, como toda forma de conducta, no constituyen unidades estructurales estáticas, sino unidades dinámicas, funcionales; es decir, que la más elemental relación jurídica es un *proceso*; en la medida en que en la multitud de los procesos jurídicos se advierte la repetición de ciertas constelaciones de notas, pueden reducirse muchos de ellos a unas cuantas formas típicas. Por lo tanto, cuando se habla de transformaciones jurídicas se alude a procesos de grado segundo—y, en general, de grado $n + 1$ —: el estudio de las transformaciones del Derecho es el estudio de las procesiones de procesos jurídicos típicos. El cambio de cauce de un río puede ser una buena metáfora de transformación jurídica.)

Puesto que el Derecho no es la única forma de la conducta humana, ni la única forma normativa—el conducirse según normas se reconoce como una de las notas liminares para distinguir la conducta humana de la conducta animal (Aristóteles, Lévi-Strauss, Buytendijk)—, para esbozar una *morfología jurídica* habrá que partir de una definición, siquiera provisional, del Derecho. Los resultados de esta investigación morfológica

pueden contribuir posteriormente a corregir la inicial definición de lo jurídico, pues las notas que se consideren relevantes para las formas jurídicas no tienen por qué ser notas exclusivas de lo jurídico.

Si se aceptan como notas esenciales de la conducta jurídica:

- a) la referenciá a otro (*alteridad*);
- b) la probabilidad de desencadenar la actuación de un dispositivo de violencia (*coactividad*); y
- c) la pretensión de elevar el nivel de satisfacción común dentro del grupo, ora por simple neutralización de los efectos nocivos, ora por aumento positivo del nivel de satisfacción (*justicia*),

puede iniciarse la catalogación de las notas relevantes, entendiéndose referidas a un campo circunscrito por las notas de alteridad, coactividad y justicia.

* * *

Lo que se ofrece a continuación es el esbozo de un primer intento de catalogación de las notas más relevantes que caracterizan las diversas formas jurídicas. Algunas de ellas pueden proceder de un análisis de la noción de Derecho; otras, de una intuición fenomenológica. Como tal esbozo, no pretende una catalogación exhaustiva, sino más bien una muestra del modo de proceder en esta materia.

Los diversos órdenes que resultan de las notas tomadas en consideración se exponen agrupados, según su referencia a las tres notas liminares de alteridad, coactividad y justicia.

A) ORDENES RELATIVOS A LA ALTERIDAD.

Orden I: Formas binarias / no binarias (múltiples).—Formas binarias son aquellas en las que solamente intervienen dos posiciones, en cada una de las cuales pueden hallarse individuos o grupos. Las formas jurídicas más simples son formas binarias; en ellas el respaldo coactivo queda a la merced de la capacidad de compulsión de cada una de las partes, lo que representa la mayor probabilidad de una vida jurídica deficiente (problema clásico del Derecho internacional).

En las formas no binarias intervienen tres o más posiciones (la hipótesis de una sola posición queda excluida por el requisito esencial de la alteridad). Dentro de esta clase de las formas no binarias puede establecerse una clasificación subordinada que separe la subclase de las formas

ternarias, comprensivas de los importantísimos fenómenos de jurisdicción, que representan una mayor probabilidad de vida jurídica eficiente.

B) ORDENES RELATIVOS A LA COACTIVIDAD.

Orden II: Formas con coactividad equilibrada / no equilibrada.—La capacidad de compulsión de las partes en una relación puede estar a un mismo nivel, en cuyo caso la salida normal del conflicto es la «transacción», y la situación que se genera, si hay proyección hacia el futuro, es de «coordinación», o bien el nivel de compulsión de que las partes son capaces es distinto, en cuyo caso la salida normal del conflicto es la «imposición», originándose una situación de «subordinación» si hay proyección hacia el futuro.

Orden III: Formas respaldadas por un aparato coactivo organizado / no organizado.—La coacción que garantiza las relaciones jurídicas puede ser función encomendada a instituciones organizadas (y permanentes), como fuerzas armadas, policía, etc., o a instituciones que no requieren organismos permanentes, como por ejemplo la «venganza de la sangre».

Orden IV: Formas directamente coactivas / indirectamente coactivas.—Es decir, formas que incluyen entre sus notas la actuación coactiva—lanzamiento, castigo, represalia, guerra, etc.—y formas en que la coacción es meramente potencial.

C) ORDENES RELATIVOS A LA JUSTICIA.

Orden V: Formas con solución proyectada hacia el futuro / no proyectada hacia el futuro.—Esto es, formas que tienden exclusivamente a la solución presente de un conflicto ya planteado y formas que implican un proyecto hacia el futuro. Con esta segunda clase pueden hacerse dos subclases, según la proyección verse sobre un conflicto concreto cuya solución satisfactoria no sea viable «al momento» o, genéricamente, sobre cualquier posible conflicto de cierto tipo. Las formas de la clase que no implica proyección hacia el futuro pueden llamarse «reparadoras», y las otras, «preparadoras».

Orden VI: Formas que representan una simple neutralización de daños / que no representan una simple neutralización de daños.—El daño puede provenir de la destrucción de un bien o de su sustracción del patrimonio

afecto a la satisfacción de un individuo o grupo. La sociedad puede asumir los daños que sobrevienen a sus miembros (individuos o grupos) para remediarlos de la manera más eficaz y económica, pero en principio, así como los bienes pueden comunicarse, los daños han de localizarse. Cuando un daño se desplaza de la posición en que se origina, esta «descomposición» amenaza a la sociedad y se hace precisa una «composición» que «vuelva a poner las cosas en su sitio» y neutralice el daño. La «composición» no aumenta el patrimonio del grupo ni el de sus miembros, pero repone en lo posible el repertorio de expectativas de satisfacción de aquel miembro al que un daño se lo hubiese disminuido «impropiamente». Dentro de las formas de «composición» pueden distinguirse dos subclases, según el daño se haya producido por destrucción de un bien o por su desplazamiento a otro patrimonio. En el primer supuesto se ha producido una mengua en el patrimonio total del grupo y no puede lograrse la «composición» más que menguando el patrimonio (presente o futuro) del causante del daño en favor del dañado; es la especie de «composición» llamada «resarcimiento» (la destrucción de otro bien del dañante no tiene justificación desde el punto de vista de un bien común objetivo, aunque, desde un punto de vista subjetivo, sea susceptible de producir la satisfacción psíquica compensatoria de la venganza). En el segundo supuesto no hay disminución del patrimonio total del grupo, sino sólo del patrimonio del dañado, al ocurrir el desplazamiento de un bien desde su área a la del dañante: la «composición», en este caso, puede consistir en una «restitución».

Las formas que no representan una simple neutralización del daño implican siempre un «beneficio», esto es, un incremento de las expectativas de satisfacción. Pueden distinguirse dos subclases, según el «beneficio» se haya logrado con aumento del patrimonio de todo el grupo o sin él; en este último caso, el incremento de las expectativas de satisfacción de los miembros habrá de ser imputado al traspaso recíproco de bienes desde unas áreas patrimoniales a otras, es decir, a «permutación». A la mutación que representa un aumento del patrimonio de todo el grupo se le podría dar acaso el nombre de «transmutación» (y puede ser debida a un fenómeno natural, como la caída de un aerolito, o a la industria humana; en este segundo supuesto, puede deberse a un aumento efectivo del patrimonio (producción de bienes) o a una reducción estratégica de su mengua, mediante el reparto solidario de las cargas (producción de seguridad).

Orden VII: En el supuesto de que haya aportaciones: las aportaciones se confunden en el seno de una masa común / no se confunden en el seno

de una masa común.—En las formas de esta última clase, la masa común resulta de la simple «adición» de las aportaciones, las cuales no pierden su individualidad a todo lo largo del proceso; en las de la primera clase, la masa común resulta de la «integración» de las aportaciones en un todo en el que la individualidad de cada una de ellas se pierde o desfigura a lo largo del proceso. En la fase «retributiva» de éste, en el caso de «adición», la «retribución» se determina mediante «sustracción», mientras que en el caso de «integración» ha de determinarse mediante «división» proporcional o «distribución». Puede reservarse la palabra «atribución» para designar las aportaciones en caso de «adición», y la palabra «contribución» para dar nombre a las aportaciones destinadas a «integración». El cambio de bienes o servicios es un fenómeno atributivo-retributivo, mientras que la cooperación es un fenómeno contributivo-retributivo o distributivo.

Orden VIII: Formas que implican la apropiación de resultados / que no implican la apropiación de resultados.—Hay casos en que la satisfacción no es posible sin la apropiación de bienes—ejemplo máximo, la alimentación—y casos en que la no apropiación es requisito de una satisfacción adecuada.

Orden IX: Formas que presuponen la existencia de una medida universal del valor / que no presuponen la existencia de una medida universal del valor.—Es decir, formas sólo posibles en una economía dineraria, como la compraventa, y formas también posibles en una economía natural, como la permuta.

Estos órdenes son ampliables y acaso reducibles. No obstante, aquí, en donde se pretende esbozar un método de investigación, pero no agotarlo, puede bastar con lo dicho. Los nueve órdenes enunciados permiten considerar quinientos doce tipos jurídicos ($2^9 = 512$), y estos tipos se elevarían a cuatro mil noventa y seis ($2^{12} = 4.096$) si se tomasen en consideración las subclasificaciones que se han hecho dentro de algunos órdenes. Algunos de estos tipos, por supuesto, pueden ser vacuos. Cada uno de los contruidos teóricamente es identificable mediante un sistema dígito binario, como ya se ha dicho; así, utilizando el 1 para expresar la presencia de una nota, el 0 para la ausencia y la posición para representar el orden, la clave de cada tipo, sin tomar en cuenta los subórdenes, sería:

TIPOS	O R D E N E S								
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
1.º	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.º	1	1	1	1	1	1	1	1	0
3.º	1	1	1	1	1	1	1	0	1
4.º	1	1	1	1	1	1	1	0	0
5.º	1	1	1	1	1	1	0	1	1
6.º	1	1	1	1	1	1	0	1	0
7.º	1	1	1	1	1	1	0	0	1
8.º	1	1	1	1	1	1	0	0	0
.....									
511.º	0	0	0	0	0	0	0	0	1
512.º	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Con el auxilio de una tipología teórica de este estilo y de un computador electrónico, la sociografía jurídica podría, sometiendo a análisis y clasificación las instituciones jurídicas de una sociedad determinada, llegar a fijar los tipos predominantes en ella y poner de manifiesto de este modo la morfología jurídica macroscópica de dicha sociedad. Estudios de este linaje contribuirían a su vez a un mejor conocimiento científico del Derecho.

§ 3. Al margen de estas perspectivas, hay que preguntarse ahora qué asidero puede ofrecer esta morfología para una comprensión de las transformaciones jurídicas, desde el punto de vista teórico.

Conviene, de entrada, no hacerse demasiadas ilusiones sobre lo que puede dar de sí una consideración meramente teórica de la evolución. Sin embargo, con el auxilio de algunos criterios tomados de la experiencia, sobre todo en el campo de las ciencias biológicas, como son la tendencia de lo simple a lo complejo y la supervivencia de lo flexible sobre lo inflexible, puede intentarse una ordenación de las notas de las formas jurídicas, antes examinadas, según se las considere correlativamente como indicios de estadios evolutivos más atrasados o más adelantados. Naturalmente, hay que procurar no forzar las cosas y poner aparte aquellos órdenes en que la presencia o la ausencia de la nota correspondiente no parezca relevante desde un punto de vista evolutivo.

De acuerdo con estas líneas puede establecerse el cuadro siguiente:

O R D E N	Notas indicativas de estadio relativo		Notas irrelevantes o ambiguas
	de atraso	de adelanto	
I	Binario	Ternario	
II			Transacción/imposición
III	Coacción no organizada	Coacción organizada	
IV	Coacción directa	Coacción indirecta	
V, 1	Reparación	Preparación	
V, 2	Proyección concreta	Proyección abstracta.	
VI, 1	Composición	Beneficio	
VI, 2aa			Resarcimiento/res-titución
VI, 2ab	Venganza	Indemnización	
VI, 2b	Permutación (de bienes)	Transmutación por producción	
VI, 2bb	Producción de bienes	Producción de seguridad	
VII	Adición	Integración	
VIII			Apropiación / in-apropiación
IX	Inestimación dineraria	Estimación dineraria	

Es de advertir, en primer lugar, que las indicaciones de esta tabla son meras indicaciones o indicios carentes de valor absoluto o perentorio, y en segundo lugar, que una sola de estas notas, aisladamente considerada, está desprovista hasta de valor indiciario (pese a la calificación de las clases del orden IX en dicha tabla, el que en una sociedad se registre una permuta no dice nada en contra de su desarrollo jurídico, que puede ser amplísimo). En ciertas circunstancias, incluso, alguna de las notas calificada como indicativa de atraso puede ser expresión de un estadio jurídico muy evolucionado: así, como lo han mostrado Malinowski y otros etnógrafos en sus trabajos de campo, la falta de un aparato coactivo organizado es uno de los rasgos de las sociedades primitivas; sin embargo, en

sociedades muy desarrolladas—dotadas por supuesto de organización coactiva—, la eficacia de la vida jurídica muchas veces no descansa sobre el miedo a ese aparato coactivo, sino merced a factores coactivos difusos, del estilo del crédito comercial, etc., como lo puso de relieve Max Weber. Sólo, pues, el predominio estadístico de formas en que concurren varios de los rasgos de un mismo género (ora «de atraso», ora «de adelanto») en una muestra bien elegida de las instituciones jurídicas más vivas de una cierta sociedad en un momento dado es el que puede garantizar el acierto de un juicio sobre el grado de evolución jurídica de dicha sociedad.

Una vez verificada por la experiencia sociológica e histórica (en la medida en que puede hablarse de esta última) la certidumbre de esta gradación evolutiva, habrá que averiguar, por comparación, si hay rasgos comunes en los diversos órdenes que sean concomitantes en el salto de un nivel evolutivo a otro. Si se llegan a identificar estos rasgos, se habrán descubierto las tendencias de la evolución jurídica, con carácter general.

Así, pues, la consideración filosófica de las transformaciones jurídicas puede consistir en una triple operación sobre las formas jurídicas concretas: en primer grado, una operación abstractiva de las notas más cualificantes de dichas formas, con la consecuente clasificación de las formas sobre el criterio de dichas notas; en segundo grado, la formulación de una hipótesis sobre la precedencia evolutiva de una clase sobre otra, dentro de cada orden, y la verificación y corrección de esta hipótesis; en tercer grado, la indagación de las diferencias entre dos escalones evolutivos y sobre su posible sistematización.

ALFONSO BARRADA.

DIALECTICA Y DERECHO

A partir del momento en que el pensamiento marxista subrayó la importancia, hasta entonces encubierta, del condicionamiento económico del Derecho, las relaciones entre los cambios sociales y las transformaciones jurídicas suelen ser examinados desde ángulos diferentes. Es un tema al que necesariamente ha de prestar atención toda filosofía jurídica que quiera ser actual. Pero si examinamos las respuestas que ha recibido nos daremos cuenta, muy pronto, de que casi siempre se ha fracasado en las soluciones por que se ha empleado un inadecuado método. Este defecto, en el que no se repara como es debido, ha sido producido porque, al enfrentarse con el tema, no se hacen problemáticos los supuestos metodológicos de que se parte.

Es cierto que, desde su mayoría de edad, la filosofía jurídica se ha esforzado por conseguir un método correcto para el pensamiento jurídico, aunque para este fin, muchísimas veces, sólo ha tomado en consideración una o algunas de las dimensiones del Derecho, y ha dejado a un lado la complejidad del fenómeno jurídico. Esta es la razón de que, cuando más, los resultados conseguidos fueran de aplicación exclusiva a esas dimensiones. Una indagación metódica ha de tener presente, si quiere obtener un instrumento conceptuado idóneo para el trabajo jurídico, que todo fenómeno jurídico es un fenómeno social, condicionado por la estructura económica de la sociedad y que sigue, en gran parte, las directrices que ésta le impone, si no sabe anticiparse creadoramente a la dinámica social. Está verdad, cuya repetición la está privando de contenido, difícilmente encuentra fructífero desarrollo si no se la somete a un tratamiento metódico riguroso.

El problema del método no es una cuestión de exclusivo interés para la teoría. La ciencia jurídica positiva depende esencialmente de que se acierte en la solución. Por haber permanecido alejada de su planteamiento, la ciencia jurídica ha padecido, y aún padece, una considerable insuficiencia en su carácter científico, y lo que aún es peor, no ha podido contribuir en forma eficaz a la correcta regulación de las relaciones sociales.

Esta situación no se remedia con la lógica jurídica formal, para la que ya se dispone de una cimentación firme gracias a los trabajos de von Wright sobre la lógica deóntica, para lo cual, a diferencia de lo que ocurría en la lógica formal tradicional, se llega tomando como base una «logic of change» (von Wright, *Norm and Action*, VII). Esta lógica, por su carácter formal, nada aporta a la comprensión del contenido jurídico, lugar en donde se encuentra el ser auténtico del Derecho. La insuficiencia de la lógica jurídica para constituir el método del pensamiento jurídico procede de las limitaciones inherentes a todo formalismo. Sin embargo, la ciencia jurídica tiene que contar con ella y aprovechar el enorme desarrollo que ha alcanzado en nuestro tiempo. También hay que destacar lo mucho que la ciencia jurídica puede aportar a la construcción de una lógica formal.

Si queremos entender adecuadamente las relaciones entre los cambios sociales y las transformaciones del Derecho, tenemos necesariamente que recurrir a la dialéctica. No es una tarea sencilla, ni corta, determinar el papel de la dialéctica en el Derecho. Aquí nos basta con destacar un hecho importante en la historia de la lógica, de grandes consecuencias para el pensamiento jurídico: la aparición de la dialéctica trajo consigo una nueva etapa en el desarrollo de la lógica, la lógica dialéctica. Esta lógica nueva es el método adecuado para crear, entender y aplicar el Derecho. Aunque no disponemos todavía de una lógica dialéctica madura, esta situación no es un obstáculo para apreciar positivamente sus grandes posibilidades, porque encontrándose sólo en los comienzos, aporta ya una decisiva transformación conceptual, independiente de las concepciones del mundo o sistemas filosóficos que contribuyen a su creación. La lógica dialéctica, como toda lógica, no es patrimonio exclusivo de ninguna teoría ni concepción. Esto no quiere decir que todas puedan servirse de ella, ni mucho menos que reúnan las condiciones necesarias para su correcta aplicación. No hay más que recurrir a Hegel, el primer sistematizador de la dialéctica. Como era partidario de una filosofía que no permitía a la dialéctica una actuación correspondiente a su estructura, fracasó su empeño de comprender dialécticamente el mundo del Derecho.

Entre las direcciones filosóficas contemporáneas, el marxismo es la que más se afana en la construcción de la lógica dialéctica. Es necesario tener en cuenta los resultados a que, sobre esta cuestión, están llegando actualmente los pensadores marxistas, cuyo interés está acrecentado porque el marxismo, en cuanto concepción del mundo que se ha incorporado a la vida real, da respuesta teórica a cuestiones jurídicas y ha creado un ordenamiento jurídico positivo informado por sus principios. Un desconocimiento injustificado del pensamiento marxista es la causa de que no se

preste atención a su preocupación por la lógica dialéctica. Es verdad que también dentro del marxismo se ha negado la existencia de esta lógica (Rosental: *Prinshipi dialekticheskoi logiki*, pág. 8). Pero ahora se cuenta ya con trabajos dignos de estudio y que merecen consideración, siendo urgente, para el jurista, su lectura.

Establecida la necesidad de una lógica dialéctica, tenemos que formular la siguiente pregunta: ¿Por qué en la ciencia y en la filosofía jurídica se prescinde totalmente de la lógica dialéctica? Realmente, hay más de un motivo. De entre todos ellos, la mayor influencia corresponde al positivismo. El positivismo jurídico es compartido también, aun sin saberlo, por muchos juristas que dicen ser partidarios del Derecho natural. El positivismo, que en algún momento pudo ser una idea progresiva, no es hoy más que el producto de una actitud conservadora, enemiga de todo cambio en los fundamentos y en la estructura de la sociedad vigente. Esta es la razón de que la ciencia y la filosofía jurídicas actuales, en la medida en que están penetradas por el positivismo, no pueden contribuir creadoramente a la solución de muchos problemas jurídicos, nacidos a consecuencia de las profundas mutaciones sociales que se están produciendo. Conceptos e instituciones jurídicas que se dan en el mundo de hoy, son completamente anacrónicos. El positivismo constituye uno de los mayores obstáculos que están impidiendo al jurista contemporáneo dar solución jurídica a los nuevos problemas, porque, a causa de él, carece de los medios conceptuales exigidos por las realidades presentes.

La lógica dialéctica es el único medio para disponer de un método absolutamente incompatible con el positivismo. Todos los demás pueden ser aplicados dentro de una concepción positivista. La necesidad de que la lógica dialéctica sea el método fundamental del pensamiento jurídico es sentida, muchas veces bajo otro nombre, por todo jurista que vive realmente los problemas, nada fáciles, de nuestro tiempo, a cuya solución están llamados, en gran medida, los hombres del Derecho. Es urgente, para la ciencia y la filosofía jurídicas, que la lógica dialéctica funcione como método fundamental del pensamiento jurídico, porque sólo él podrá ser verdaderamente riguroso cuando esté informado por los principios de la lógica dialéctica. Mientras esto no ocurra, la ciencia jurídica apenas será otra cosa que un análisis lógico-formal de los preceptos jurídicos de un ordenamiento positivo, y los conceptos fundamentales de la filosofía jurídica casi nada más que intuiciones, sentimientos, voliciones o representaciones subjetivas.

REMIGIO CONDE SALGADO.

LA EPIQUEYA EN LA SOCIEDAD CAMBIANTE (TEORIA DE SUAREZ)

ANACRONISMO Y ACTUALIDAD DE LA EPIQUEYA

El concepto de epiqueya está ya anticuado. Los Códigos modernos—incluido el Código de Derecho Canónico—han suprimido toda mención de la epiqueya. La misma costumbre, institución afín a la epiqueya, está a punto de desaparecer del campo jurídico como una institución cada vez más anacrónica. Los juristas tratan de dar al Derecho una estructura inmutable, exenta de elementos indeterminados y variantes. Este es el criterio de nuestro Código Civil:

«Las leyes sólo se derogarán por otras posteriores, y no prevalecerá contra su observancia el desuso ni la costumbre o práctica en contrario» (1).

La expresión *cualquier otra práctica* excluye la epiqueya. Pero ¿está también excluida del estado de Derecho?

«Se cita (Berdaut, *Cours*, Introd., pág. 105) una ordenanza de 1634 que prohíbe fumar tabaco a bordo de los barcos bajo pena de ser apaleado y metido en el fondo de la cala. Ninguna disposición legal ha retirado esta ordenanza, que, por otra parte, no es incompatible con ninguno de los numerosos reglamentos de policía referentes a marina que se han sucedido desde el siglo XVII. Por consiguiente, no ha sido derogado ni expresa ni tácitamente. No obstante, ¿quién podría sostener que esta vieja ordenanza de 1634 es hoy obligatoria?» (2).

He aquí un caso patente de utilización de la epiqueya, que a pesar del anacronismo se impone para librar al hombre de obligaciones utópicas. La razón última está en que las leyes y los reglamentos tienen fuerza obligatoria lo mismo que los contratos con la condición implícita *rebus sic*

(1) Código Civil, artículo 5.º

(2) A. COLIN, H. CAPITANT, J. CASTÁN TOBEÑAS: *Curso elemental de Derecho Civil*, I (1941), pág. 137.

stantibus, entendiendo el vocablo *rebus stantibus* en su máxima propiedad y extensión. Pero la Humanidad no se resigna al estancamiento del *rebus sic stantibus*. El sujeto del Derecho es en parte necesario, y en parte es contingente: no es un terreno estático, divisible en parcelas de límites fijos como los inmuebles; es sujeto siempre idéntico, pero siempre en marcha y siempre en cambio, al que el legislador no puede detenerle en su camino ni marcarle el paso. La epiqueya es la figura jurídica de facetas innumerables, que con nombres viejos o nuevos o embozada en el anónimo, siempre ha cambiado, cambia y cambiará las leyes y las instituciones contingentes mal ajustadas a la realidad histórica. De ordinario se empleará con conocimiento del legislador, pero sin pedir su autorización. Los clásicos la llamaron unas veces *epiqueya* y otras veces *equidad*. Hoy sigue influyendo en forma más incontrolada precisamente por cubrirse en el anonimato, y desbordándose fuera de los cauces racionales, acaso como represalia porque se le han puesto por parte del legislador y del gobernante barreras injustificadas. Esta reacción del Derecho necesario se debe a que no se tiene en cuenta un principio jurídico básico y elemental, que es la limitación propia del Derecho de lo contingente.

El Vaticano II, muy especialmente en el Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos (28 octubre 1965) y en la Constitución *Gaudium et spes* (7 diciembre 1965) sobre la Iglesia en el mundo actual, es aun para legisladores y gobernantes civiles de cualquier mentalidad, un documento lleno de enseñanzas si se le estudia a la luz de la epiqueya clásica o del nombre que se le quiera dar en el tema del Derecho necesario y del Derecho contingente, categorías indispensables para la ciencia jurídica. En el Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos (nn. 9, 10), los Padres conciliares (sin promulgar propiamente ninguna ley concreta) exponen el deseo de que los dicasterios pontificios, que han prestado al Sumo Pontífice y a la Iglesia servicios excelentes, sean reorganizados según las necesidades de los nuevos tiempos y con una mejor adaptación a las regiones. Este deseo conciliar, manifestación y efecto al mismo tiempo de ese elemento vital renovador y evolutivo de la Iglesia en su vida siempre ascendente, incluido por los clásicos en las virtudes de la epiqueya y la equidad, se está manifestando, como es sabido, en la reorganización del Santo Oficio y en leyes importantes como las que versan sobre los libros prohibidos. En el trasfondo histórico de ese Decreto se extiende un mundo vastísimo de hechos jurídicos tan instructivos por su profundidad y complejidad humana como inabarcable por sus enormes dimensiones. Baste aludir brevemente en un sector histórico menos desconocido para nosotros, e implicado con las instituciones políticas de España, a algunos sucesos ocu-

rridos a Suárez en la tensión continua entre el reglamento del Santo Oficio de la Inquisición española y los esfuerzos constantes de la epiqueya para suavizar el rigor de las ordenanzas inquisitoriales. Son episodios que no afectaban a la sustancia institucional de la Inquisición, cuyo papel en la Historia no se puede medir ni deslucir por algunas aplicaciones menos afortunadas e incluso nocivas. Estas eran precisamente las que Suárez trataba de evitar por la epiqueya. Las colisiones de Suárez con los inquisidores tienen especial importancia por ser un hombre siempre respetuoso con la ley y, al mismo tiempo, el tratadista más insigne de la epiqueya desde el Renacimiento hasta nuestros días.

El 28 de diciembre de 1576 comparecía como testigo Francisco Suárez, juntamente con varios condiscípulos antiguos, para deponer en el proceso instruido en la Inquisición contra su maestro de hebreo Martín Martínez de Cantalapiedra. Una de las preguntas fue si le había oído decir que Dios, al hacer a Orígenes, rompió el molde. ¿Se trataba de enjuiciarle como origenista? La respuesta de Suárez fue una auténtica evasiva. Contestó no recordar que lo dijera con tanta exageración. Así salvaba al denunciado mediante un encubrimiento hábil de esta y otras frases que se le atribuían. Suárez, en rigor, no podía proceder en aquella forma ante la Santa Inquisición, pero hoy nadie puede menos de alabarle por el uso epiquéyico de su declaración (3).

El 16 de octubre de 1594 comparecía de nuevo el mismo Suárez por infringir los reglamentos de la Inquisición. El delito de que se le acusaba era el haber accedido a la petición de don Juan de Zúñiga, del Consejo de la Inquisición, dictando un informe doctrinal sobre el tema controvertido y examinado por los inquisidores con ocasión de la Concordia de Molina. La exposición de Suárez, que por estar enfermo hubo de dictarla desde el lecho, corrió en Salamanca en ocho copias, que han llegado hasta nosotros, infringiendo las órdenes inquisitoriales sobre el secreto de los temas en que entendía el Santo Oficio. Naturalmente, Suárez no podía aceptar como obligatoria la imposición de un secreto tan exorbitante. En sus declaraciones ante el inquisidor Palacios de Terán, al enseñársele la copia de su informe «dijo que lo conocía y reconocía por suyo y confesava averle compuesto y dictado para dar al señor Don Juan Çúñiga, de la Santa General Inquisición, como lo tiene confesado y declarado en su deposición». Suárez sabía que sobre el rigor del reglamento inquisitorial tenía como teólogo otras obligaciones superiores. La epiqueya constituía para él

(3) Cf. MIGUEL DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona (1946), págs. 304 y siguientes.

no un fraude contra el texto de la ley positiva, sino una exigencia de la responsabilidad humana. Si la Inquisición española hubiera sido más abierta para la aceptación del uso de la epiqueya, hubiera evolucionado adaptándose a las necesidades de los tiempos con un balance general de merecimientos puramente positivos hasta adaptarse sin estridencias a las circunstancias actuales en el sentido formulado por el Vaticano II.

La actitud epiqueyica de Suárez anuncia un rasgo noble de esta figura jurídico-moral ensalzada por R. Egenter en el breve artículo dedicado a la epiqueya en la edición última del *Lexikon f. Theol. u. Kirche* al verla libre de la tendencia al subterfugio astuto contra la ley (4). El empleo de la epiqueya aparece en Suárez como un acto de fidelidad a ideales jurídicos superiores de lo que llamamos el Derecho necesario, en el servicio del destinatario del Derecho que es el pueblo. Así le vemos, de nuevo en una actitud de epiqueya, en la composición de la *Defensio fidei* recurrir a la ayuda personal de dos especialistas ingleses en el conocimiento de las vicisitudes históricas de la Iglesia de Inglaterra, los Padres Salquel y Sweetman (5), para compensar como escritor la autorización para leer libros heterodoxos, reservada por la Inquisición. Era la tensión creada por el rigorismo legalista contra el estado de Derecho necesario para la vida humana. Sirvan estas notas preliminares para excusar el anacronismo de un estudio histórico-jurídico sobre la epiqueya, que seguiremos comenzando desde sus orígenes griegos en Aristóteles.

LA EPIQUEYA YUSNATURALISTA.

En el estado de Derecho, propio del hombre, hay un elemento positivo, que modifica y mejora la legalidad sin destruirla. Es la epiqueya, distintivo del ciudadano ideal (ἐπιεικής). Aristóteles la presenta en dos especies diversas. La epiqueya estudiada en los tratados de la *Retórica* y de la *Magna Moralia* puede clasificarse como epiqueya yusnaturalista (6).

(4) R. EGENTER, v. Epikie, en *Lex. f. Theol. und Kirche*, vol. 3, col. 934-935 (196?). Cf. también R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*, *Phil. Jahrbücher*, 53 (1940), 115-127. No hemos podido ver el trabajo muy citado de A. CREVE, *De Epikeia volgens Thomas von Aquin en Suarez*, *Miscellanea moralia in hon. A. Janssen*, I, Lovaina (1948), 255-280. Otros trabajos se citarán más abajo.

(5) E. ELORDUY: *La soberanía popular*, intr. a la *Defensio fidei*, III, Madrid (1965), pág. LXII.

(6) La *Magna Moralia* es, a nuestro juicio, la ética auténtica de Aristóteles. De su autenticidad nos ocupamos en el artículo «Los *Magna Moralia* de Aristóte-

Por su brevedad y por ser menos conocido que el capítulo de la epiqueya en EN, comentado por los escolásticos, merece ser citada la siguiente descripción de la epiqueya de MM:

«La epiqueya o el *epieikés* es el menospreciador de lo justo legal, ya que el legislador es incapaz de definir exactamente lo concreto y dice generalidades. *Epieikés* es el que pasando por encima de ellas, se fija en las determinaciones concretas que el legislador quiso, pero no pudo recoger. El *epieikés* no es menospreciador de lo justo como tal, pues no menosprecia lo justo por naturaleza y verdadero, sino las decisiones legales, que el legislador dejó por su incapacidad» (7).

La *epiqueya natural* o yusnaturalista se ocupa, según Aristóteles, del Derecho verdadero impuesto por las exigencias de la realidad. Su misión es enderezar el Derecho positivo o la mera *legalidad*, encauzando las estructuras jurídicas conforme a la realidad, es decir, según la naturaleza político-social del hombre. Aristóteles supone que esa naturaleza constituye un *eidos* fijo e inalterable, con una evolución cíclica y cerrada, como las especies animales. Por eso no tiene en cuenta los cambios del Derecho exigidos por una sociedad cambiante. Su ética y su derecho se mueven dentro del fixismo helénico. La semblanza aristotélica del *epieikés* corresponde a la del gobernante o ciudadano ideal de Platón, ajeno a la ambición y al egoísmo, amante del bien común más que del propio interés:

«Si por disposición divina naciera algún hombre capaz por naturaleza de apropiarse estos principios, no le haría falta ley alguna para regirle» (8).

En la EN (= *Ética a Nicómaco*) el *epieikés* no respira el puro éter de las utopías de Platón y del joven Aristóteles, admiradores de un Sócrates cada vez más legendario, ciudadano modelo víctima de las leyes de Atenas, la ciudad que Sócrates adoraba, una patria propia de espíritus superiores. La EN desarrolla los principios aristotélicos acomodados o acomodándolos a la lucha de la vida en torno a la legalidad positiva. La epiqueya socrática yusnaturalista pasó pronto a la Historia como una utopía, dando lugar a una epiqueya menos idealista.

les», *Emérita*, VII, 1.^o-2.^o (1939), págs. 6-70. De la epiqueya trata en B. 1, 1198 b, 26-33. La *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo* son, a nuestro juicio, redacciones posteriores de los discípulos: Abreviaturas: MM = *Magna Moralia*; EN = *Ética a Nicómaco*; EE = *Ética a Eudemo*.

(7) ARISTÓTELES: *L. c.*

(8) PLATÓN: *Leges*, 875 c.

LA EPIQUEYA CLÁSICA

El *epieikés* de EN alardea también de corregir las leyes, pero como auxiliar del legislador (9). Es un profesional del Derecho dedicado al mejoramiento de las instituciones jurídicas. La epiqueya de EN es la variedad positiva de la ciencia clásica del Derecho, que adopta ante la naturaleza una actitud distinta que la MM. Lejos de acomodarse a la naturaleza como la epiqueya yusnaturalista de MM., y en vez de menospreciar como aquélla al legislador, el *epieikés* de la EN invierte la actitud, despreciando la naturaleza de las cosas ágiles y rodeando del máximo respeto al legislador. Otro rasgo impuesto por la cultura helénica hacia el 300 a. C. es el humanismo de la epiqueya.

«Con la ayuda de la ley no tiende a ser riguroso, sino condescendiente» (10).

El menosprecio de la naturaleza se manifiesta en la adopción de medidas arbitrarias, fenómeno sorprendente por el viraje que supone en un estadio tan corto de tiempo, respecto de los criterios yusnaturalistas de la MM. La norma suprema de la EN es el conocimiento científico, la γνώμη, «pues el conocimiento del *epieikés* es el criterio recto» (11).

LA EPIQUEYA MEDIEVAL

Los legistas y canonistas de la Edad Media trataron de combinar la epiqueya griega con la *aequitas* romana. Ambos conceptos tienen puntos importantes de contacto, como es la universalidad de la ley. Pero en la ley helénica prevalece el matiz de la universalidad doctrinal y especulativa, mientras que la *aequitas* del *ius gentium* romano atiende especialmente a la universalidad humana para la que se dan las leyes. Además, como efecto de una transformación de la cultura cristiana, la *intentio* es un elemento cada vez más importante en la interpretación de las leyes y en la epiqueya. El humanismo cristiano es otro elemento que influye en la orientación de los juristas y canonistas hacia una benignidad cada vez más ge-

(9) ARISTÓTELES: EN, E. 14, 1137 b 13.

(10) ARISTÓTELES: EN, E. 14, 1137 b 17-18.

(11) ARISTÓTELES: EN, Z. 11, 1143 a 20. Para los criterios de las épocas clásica y postclásica romana, véase el trabajo de F. PRINGHEIM *Römische aequitas der christlichen Kaiser*, en Acta Congressus iuridici internationalis VII saeculo a Decretalibus (=Gesammelte Abhandlungen), I, Heidelberg (1961), 229-233.

neralizada y profunda. Estas circunstancias deben tenerse en cuenta para no incurrir en el error de creer que la semejanza de las expresiones relativas a la epiqueya entre Aristóteles y Santo Tomás responde a una semejanza de contenido real. La epiqueya en Santo Tomás es como en la EN una corrección o enmienda de la ley, pero la *ratio legis* de Santo Tomás tiene un carácter más permanente, universal y necesario que el *nomos* de las democracias griegas. La epiqueya aristotélica de la MM y de la EN es supletiva y extensiva de la ley. La epiqueya medieval es más bien restrictiva, ya del objeto, ya de la imputabilidad de las infracciones de la ley. Combinando expresiones de la EN y de la *aequitas* y *benignitas* del Jurisperito (*Lib. 1, ff. tit. 3 de leg. et senatuscons.*), dice Santo Tomás:

«Nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem» (12).

El humanismo cristiano de este pasaje es característico de la epiqueya medieval y especialmente de la de Santo Tomás, que repite el mismo pasaje en 2-2, 60, 5 ad 2, para establecer el principio de que el juez no puede aplicar la letra de la ley contra las exigencias del Derecho natural. Entre los juristas y canonistas medievales estuvo en vigor este principio yusnaturalista de la administración de la justicia, como puede verse en Baldo. Santo Tomás exige, no obstante, que cuando sea posible el recurso al príncipe, la interpretación benigna de la ley no puede ser utilizada por los súbditos sin cumplir con ese prerrequisito.

Las profundas diferencias introducidas por el Cristianismo en la esencia misma del mundo jurídico no fueron suficientes para que los juristas y canonistas medievales renunciaran a considerarse como herederos del mundo grecorromano. La fidelidad a los esquemas de la moral griega y del Derecho romano se manifiesta en Santo Tomás y más en general entre los escolásticos de su tiempo, en las tres direcciones en que se despliega el cultivo de la epiqueya: 1.º En el campo de la interpretación de la ley o de la mente del legislador, objeto de la jurisprudencia. 2.º En el campo de la aplicación benigna del Derecho, especialmente en el ejercicio del poder judicial, que sin suprimir directamente las leyes, las formula con más humanismo y benignidad, preparando así una nueva redacción de las mismas leyes. 3.º En la crítica directa de la ley y de sus partes, cuando éstas parecen incapaces para seguir vigentes.

(12) SANTO TOMÁS, 1-2, 96,6.

Un siglo más tarde aparece un rasgo de importancia en el uso de la epiqueya, empleada o intentada para resolver las grandes crisis de la sociedad. Canonistas y gobernantes proponen el derecho de epiqueya como virtud jurídico-moral arquitectónica para la construcción y conservación de la Iglesia y de la República. Es la solución única que se les ofrece para dirimir el gran cisma de Occidente; Konrad Gelnhausen escribió a Carlos V de Francia como carta privada su *Epistola Concordiae*, proponiéndole que, fundado en la epiqueya, convocara un Concilio para dar fin al cisma de los Papas rivales Urbano VI y Clemente VII. Ninguno de ellos podía convocarlo y, por otra parte, era necesario. Por lo tanto, se imponía el uso de la epiqueya (13).

Al año siguiente abogaba públicamente por las mismas ideas Henri de Langenstein o de Hesse en su *Epistola concilii pacis*.

En la exposición de Langenstein, el autor expone su doctrina apoyándola en varios casos de aplicación benigna de leyes diversas canónicas y civiles. Entre las canónicas le parece necesario dispensar de la ley del celibato a multitud de sacerdotes concubenarios, y aduce la doctrina de Aristóteles sobre la epiqueya con palabras semejantes a las que más tarde empleará Suárez:

«quae est directiva iustitiae legalis. Et ea melior quia per eam, modo excellentiori et perfectiori, obeditur menti et intentioni legislatoris. Cum tamen licitum sit Theologis, qui sunt ἐπισεικεις divinae legis, mentem Christi interpretari et declarare, ut patet in interpretatione magni Mandati in lege, quod ad litteram a viatoribus impleri non potest, sed ad sensum Doctoris» (14).

El año 1408 proponía Gerson la misma solución de la epiqueya ante el Concilio de Pisa, discurriendo del modo siguiente:

«La unidad de la Iglesia en un vicario de Cristo no es preciso procurar ahora *servando terminos litterales ac caeremoniales* de las leyes positivas (...) sino que *summario et de bona grossaque aequitate potest procedere Concilium istud generale, in quo residet sufficiens auctoritas iudicialis utendi epikeia, id est interpretandi omnia iura positiva* (...). *Auctoritas vero utendi epikeia, residet principaliter apud peritos in Theologia, quae est architectoria respectu aliarum*» (15).

(13) Cf. V. MARTIN, «La doctrine de la superiorité du Concile sur le Pape», *Revue des Sciences Religieuses*, 17 (1937), págs. 409-418.

(14) H. DE LANGENSTEIN DE HASSIA: *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae*, publicado en la edición de Gerson, Amberes (1706), II, col. 831.

(15) J. GERSON: *De unitate Ecclesiae, opera*, Amberes (1706), II, 115.

Gerson, lo mismo que Gelnhausen y Langenstein, no duda que el poder de convocar el Concilio es institución canónica, y le aplica la doctrina de la epiqueya aristotélica. En las consideraciones suplementarias del tratado refuerza su doctrina diciendo:

«Consideratio tertia.—Unitas Ecclesiae ad unum certum Christi Vicarium dum procuratur per epiqueyam seu bonam aequitatem, non exigit in sic epiqueyantibus seu legum positivarum interpretibus, quod habeant evidentiam mathematicam... evidentiam mathematicam seu demonstrativam; sed satis est si certitudinem moralem seu civilem et politicam attulerint (...). Exempli gratia: Tyrannus persequitur Rempublicam cautelis dolosis sicut lupus rapax: nihilominus ipse teget se vestimentis ovium quae sunt tam verba quam facta apparenter sanctissima, in quibus est frequenter equivocatio vel hypocrisis. Ago, inquit, ista pro Republica, ago pro salute populi, pro quibus paratus sum etiam mori (...). Ita mentietur tyrannus, et multos ex simplicibus seducet. Prudentes vero et iudices, quorum est epikeia uti, legent ex operibus suis oppositum, secundum artem Christi» (16).

La aplicación de la epiqueya al Derecho público de la Iglesia constituía un avance innegable (caso de ser posible) en la Eclesiología. Pero ni en la antigüedad grecorromana ni en el Medievo aparece el influjo sistemático y reflejo que los cambios de la sociedad hayan producido en el Derecho y en la epiqueya. Este aspecto de la evolución jurídica, que hoy se presenta con proporciones estremecedoras en la crisis profunda y universal de la sociedad, pasó inadvertido para los canonistas y los juristas. La razón última de esta actitud conservadora está tal vez en el fixismo del Derecho positivo, que atribuye a la ley un valor puramente formal y estático, como si el mundo jurídico-moral nada tuviera de contingente y estuviera sometido a la inmutabilidad de las leyes cósmicas.

Hay un doble factor, no obstante, que nos obliga a salir de la inercia especulativa propia del fixismo. El primero es la evolución. El impacto revolucionario de Teilhard de Chardin en la concepción filosófica, religiosa y teológica del mundo no puede menos de propagarse, con todas sus incógnitas del mundo, al terreno jurídico. Otro factor más conforme al progreso de las ciencias jurídicas viene preparándose desde el Renacimiento mediante el estudio del hombre y de la sociedad en las transformaciones individuales y colectivas que afectan no sólo al Derecho positivo, sino a las mismas aplicaciones del Derecho natural. Basta tener en cuenta el desarrollo del Derecho Internacional originado por el conocimiento del hom-

(16) *L. c.*, col. 120.

bre en sus dimensiones social y moral. Precisamente el estudio del mundo jurídico-moral, por sus intrínsecas conexiones con los cambios sociales, impulsó a Suárez a plantear la doctrina sobre la epiqueya desde puntos de vista nuevos, que pueden tener una importancia arquitectónica en la solución de los problemas yusnaturalistas del mundo moderno, muy especialmente en la epiqueya como antídoto de las fantasías teilhardianas.

LA EPIQUEYA EN SUÁREZ

Suárez ha figurado siempre al lado de Aristóteles y de Santo Tomás en la doctrina de la epiqueya. Pero el hallazgo y publicación reciente de sus lecciones romanas sobre la justicia le da un relieve especial por la forma expresa con que abandona en puntos esenciales el sistema de sus predecesores. Aristóteles y Santo Tomás habían considerado a la epiqueya como parte de la virtud de la justicia. Suárez comienza por ponerlo en duda desde el encabezamiento mismo del capítulo o cuestión que le dedica con esta pregunta en la *Disputatio quarta*:

«Quaestio quinta.—An epieikeia sit virtus iustitiae a supra numeratis distincta» (17).

Aristóteles había clasificado a la epiqueya dentro de la justicia. Santo Tomás añadió que no es una parte potencial (es decir, como una cualidad propia) de la justicia, sino una parte subjetiva, o especie subalterna, aunque más excelente que la misma virtud de la justicia. Ninguna de las dos explicaciones le parece aceptable a Suárez, aunque reconociendo que la admiten todos: «hanc esse partem iustitiae omnes sentire videntur». Más bien sería la virtud que por antonomasia llaman *equidad*. Esta tiene un objeto peculiar, diverso de la justicia legal, que es lo justo *secundum verba legis*, mientras que la epiqueya es *contra verba legis*. Después de aducir a favor de su posición tres argumentos, que omitimos, prosigue diciendo:

1.º «El proceder contra las palabras de la ley cuando su cumplimiento es contra la rectitud y la prudencia, no puede pertenecer a ninguna virtud, y tampoco es una virtud de la justicia sola» (18).

2.º (Resumido de Suárez): El acto de la epiqueya tomado en general puede no pertenecer a la justicia, sino a varias virtudes. A la epiqueya concurre primeramente el entendimiento con

(17) SUÁREZ: *De iustitia*, ed. J. Giers, Freiburg i. B. (1958), págs. 109-114.

(18) *L. c.*, pág. 111.

este juicio: El cumplir *hic et nunc* las palabras de la ley sería inhonesto. Este juicio pertenece a la prudencia y se basa en la jurisprudencia o en la filosofía moral.

3.º La epiqueya nunca es una virtud de la justicia especial, distinta de las otras, ni puede pertenecer a una virtud singular:

«Por eso, el que en un caso sea permitido proceder contra las palabras de la ley no cambia la rectitud moral, sino que manifiesta que (la rectitud) es tan importante y necesaria, que hace que la ley aparentemente contraria a ella en un caso especial, no obligue en dicho caso. Esto se puede ver en un ejemplo. Si urgiendo una necesidad verdadera deja uno la misa que en otras ocasiones le sería obligatoria, hace un acto de misericordia y no cambia la rectitud moral por proceder contra las palabras materiales de otro precepto» (19).

Esta doctrina va contra la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás. Suárez reconoce el hecho, pero añade: «Mas no veo en qué razón se fundan. Ahora bien, esta cuestión, que es completamente filosófica, se ha de resolver más por razón que por autoridad» (20). Aristóteles consideraba al hombre un «animal politicum» total y esencialmente ciudadano y perteneciente a la ciudad. Según eso, lo justo es lo que manda la ley y el que en todo obedece a la ley (21). Una vez admitido con Aristóteles y los griegos en general que el hombre nace para la *ciudad* concreta en que vive, por ejemplo, el ateniense para Atenas y nada más que para Atenas, la ciudad le dictará las leyes, y el ciudadano las cumplirá, pues lo que manda la ciudad lo manda la naturaleza (22). Suárez no podía admitir que el hombre nazca exclusivamente para ser ciudadano de su patria. Nadie nace para ser sólo español o sólo francés, y ni siquiera para ser ciudadano del mundo o de la sociedad universal. Como ciudadano está uno obligado a la justicia legal en su sentido más estricto. Como miembro de la sociedad humana y universal debe poseer una justicia legal de otro género superior. Pero esto no basta. Como criatura racional, debe regularse por las exigencias de una justicia de orden aún más elevado, siendo bueno y justo en toda la extensión de la palabra. Esto es ser epieikés. En esta última zona superior debe situarse para cumplir con los deberes que le impone la epiqueya. A veces, por encima de las palabras materiales de la ley positiva, tanto canónica como civil, deberá cumplir obligaciones supralegales y suprarreglamentarias.

(19) *L. c.*, pág. 112.

(20) *L. c.*, pág. 113.

(21) ARISTÓTELES: MM 1193 b 1.

(22) ARISTÓTELES: MM 1195 a 8.

Suárez declaró con diversos ejemplos esta posición mantenida a lo largo de sus escritos. El primer ejemplo, tomado de Santo Tomás, es el siguiente. Las ordenanzas militares de la Edad Media mandaban cerrar las puertas de la ciudad antes de la noche. Pero este precepto caducaba—por epiqueya—cuando las tropas cívicas regresaran a la ciudad para refugiarse en ella o para descansar. Otro ejemplo. Unos treinta años más tarde discutía Suárez la doctrina del gran moralista franciscano Antonio de Córdoba. El religioso de San Francisco, según Córdoba, no podía atender a sus padres en la indigencia si se lo prohibía el superior. Suárez no dudó en declarar que, dada la obligación natural de atender a los padres pobres, el religioso franciscano—por epiqueya—estaba obligado a socorrerlos como cualquier otro hombre, aun contra la voluntad expresa de sus superiores (23). Con esta ocasión explica Suárez los vínculos jurídicos que unen a padres e hijos y los cambios que se pueden introducir con la edad y otras circunstancias. Tercer ejemplo. El Derecho político ofrece a Suárez otro tema fecundo en el poder conservado *in habitu* por el pueblo para ciertos casos frente a la autoridad pública. El doctor Navarro había defendido esta doctrina en Salamanca el año 1528, diciendo en un acto académico solemne que el *Reino no es del Rey*. Belarmino y Suárez hicieron suya esta doctrina contra las pretensiones del rey Jacobo I de Inglaterra (24).

Por lo tanto, la persona individual y la persona colectiva (que es su prolongación) ejercen en la epiqueya una responsabilidad suprema, insometible en ciertos casos emergentes a la letra material de la ley positiva, aunque ésta sea razonable y honesta. Esos casos pueden presentarse en las vicisitudes de la vida normal y de la evolución histórica, presentando colisiones de la ley humana con el Derecho divino y natural que tienen prelación sobre la letra de la ley positiva. Apoyado en estos criterios, desarrolla Suárez la doctrina de la epiqueya en un sentido estricto distinto de la *interpretatio legis*. Los antiguos consideraron la interpretación como epiqueya lo mismo que la cesación *total* de la ley, a la que prefieren llamar *cessatio legis* y no epiqueya propiamente dicha. Esta consiste para Suárez en la cesación parcial de la ley, aunque la doctrina responde a los mismos principios que la *cessatio* en su generalidad. Todo este conjunto de los tres temas lo desarrolla en nueve capítulos del libro VI *De Legibus*. Los cinco primeros están dedicados a la *interpretatio legis*, que Suárez considera objeto de la jurisprudencia. La *cessatio legis* ocupa

(23) SUÁREZ: *De relig.*, tr. VII, lib. VI, c. 9, nn. 13-31; ed. Vivès, 15, 433-439.

(24) SUÁREZ: *Defensio fidei*, III, 3, 3; cf. ed. C. S. I. C., Madrid (1965), página 25, n. 59.

los capítulos 6 al 9, en su doble aspecto de *parcial* (=epiqueya) y *total* (25). La jurisprudencia interpretativa medieval, que había dado un paso importante sobre los antiguos, muy especialmente en el estudio e importancia de la intención del legislador, añadió un avance más radical, creando una doctrina sistemática sobre *la cesación* misma de la ley, que puede extenderse a instituciones anticuadas.

LA «CESSATIO LEGIS» Y LA «RATIO LEGIS»

El concepto de *cessatio legis* ha adquirido carta de ciudadanía entre los moralistas (26). Los clásicos no conocieron la expresión *cessatio legis* ni su equivalencia griega. Es un concepto que surge en la Edad Media al considerar la desaparición de las leyes ceremoniales y judiciales del A. T. con la promulgación del Evangelio y de las leyes canónicas de la Iglesia. Santo Tomás formula la pregunta: «*Utrum caeremoniae Veteris Legis cessaverint in adventu Christi*» (27) y hace ver que la prohibición de ciertos manjares respondía al peligro de asemejarse a los gentiles al usar de sus mismas viandas, para deducir que «*procedente tempore, cessante causa, cessavit et effectus*» (28). Fue un caso de epiqueya.

Pero ¿qué relación existía entre la causa y el efecto? ¿Cesó la Ley Antigua y fue sustituida por la Nueva sólo por intervención positiva de Dios? ¿Respondió más bien ese cambio a un plan genético o evolutivo impuesto por Dios a la perfección histórica del Derecho?

El Derecho clásico no conoció esta segunda teoría. Santo Tomás supone que la Ley Antigua fue perfecta sólo «*secundum temporis constitutionem*» (1-2, 98, 2 ad 1), mas no planteó explícitamente el análisis de

(25) En el presente estudio no tratamos de la *interpretatio legis*, a pesar de su gran importancia en la sociedad cambiante de nuestro tiempo. En los cc. 1-2 (del libro VI) trata Suárez de la extensión deductiva, que amplía el campo de la obligatoriedad de la ley más allá del sentido material de las palabras. A la extensión analógica le dedica los cc. 3-4, y a la restricción el c. 5. Suárez los considera ajenos a la *epiqueya*, que no interpreta como la jurisprudencia leyes existentes, sino que declara su cesación. Con esto la metodología suareciana introduce un cambio importante en la ciencia del Derecho.

(26) Pueden verse entre los modernos M. ZALBA, *Teol. Mor.*, I, nn. 615-626; L. RODRIGO, *Tract. de legibus*, 538-563, 639-725; MICHIELS, *Normae gen.*, I, c. I², 642-676; II, 4-225, a quienes remitimos para una explicación más sistemática del problema. En este trabajo nos proponemos explicar más bien su aspecto genético y la importancia que tiene la crisis actual.

(27) SANTO TOMÁS, 1-2, 103, a. 3.

(28) *L. c.*, a. 4, ad 3.

las causas del cambio. Suárez, hablando en general de las leyes, y no precisamente del A. y del N. T., distingue las dos posibilidades:

«Hay un cambio que se verifica por sí e intrínsecamente, por defecto de poder de conservación. Otro se verifica por acción extrínseca de un agente superior... El primero puede llamarse en general *cesación*. El segundo, *ablación*» (29).

La *cessatio legis* o muerte de la ley es función evolutiva del Derecho. Las leyes positivas y contingentes nacen y se desarrollan por la acción del poder legislativo externo y de la jurisprudencia, o se degeneran y extinguen por la costumbre y por la epiqueya, las cuales, sin embargo, también ocasionan el nacimiento de otras formas jurídicas de mayor perfección. Más aún, la finalidad intrínseca del Derecho (aunque no siempre de la legalidad) tiende hacia la máxima perfección de la vida jurídico-social, mediante el influjo combinado e interdependiente de la letra de la ley, de la mente del legislador y de la razón intrínseca de la ley. La mutua trabazón de este triple elemento es fundamental para una auténtica interpretación de la ley (30). Por su valor inmediato, salvo en ocasiones como las de la epiqueya, en toda interpretación de la ley se impone ante todo el cumplimiento de su letra (31). Pero el sentido de las palabras depende en parte de la intención o voluntad del legislador manifestada en formas diversas «quia non debet intentio verbis servire, sed verba intentioni» (32). Por eso la mente del legislador recibe el nombre de *anima legis* (33) o de *vita legis* (34). Pero ni las palabras ni la mente del legislador, aunque sean los elementos más inmediatos de la interpretación, pueden prescindir del tercer elemento, que es la *ratio legis*, que también recibe la denominación de *anima legis* (35), pues en realidad es el elemento que preside la evolución del Derecho realizada desde dos frentes complementarios por la epiqueya y por la costumbre jurídica. Ambos elementos tienen a primera vista el aspecto negativo y destructor de anular la ley u oponerse a ella derogando a sus obligaciones. Pero en realidad el aspecto negativo es sólo aparente o provisional. No se puede modificar sin intro-

(29) SUÁREZ: *De legibus*, VI, 6, 1; 6, 27. A la *ablatio* la llama también *revocatio* en el c. 9, 1; 6, 39. De la *cessatio veteris legis* hablaremos después.

(30) SUÁREZ: *De legibus*, VI, 1, 7; 6, 3.

(31) *L. c.*, n. 8.

(32) *L. c.*, n. 12. «No debe servir la intención a las palabras, sino las palabras a la intención».

(33) *L. c.*, n. 12.

(34) *L. c.*, n. 15.

(35) *L. c.*, n. 20.

ducir cambios, y en todo cambio hay algo que desaparece. Pero el *epieikés*, por su formación humana superior, tiende hacia el mejoramiento de las instituciones jurídicas, haciéndolas más benignas y adaptables al pueblo. También éste, por su parte, tiende a imponer el cumplimiento del orden jurídico a la masa total de los ciudadanos con una eficacia superior a la mera acción del legislador humano. Este criterio de perfeccionamiento impulsó a Suárez a introducir profundas modificaciones, tanto en la epiqueya como en la *consuetudo*.

LA EPIQUEYA EN EL DERECHO NATURAL Y EN EL POSITIVO

La epiqueya es inaplicable al Derecho natural. Suárez excluye todas las consideraciones encaminadas a la introducción de esta novedad como impertinentes. Sólo admite la posibilidad de que en forma indirecta, por vía de epiqueya, se admitan cambios en la materia del Derecho natural y, por tanto, en su aplicación. Suárez formula ambos criterios (de exclusión de cambios en la ley natural y de aceptación de mudanzas en su materia) al tratar de obligaciones naturales, como son la devolución de un depósito y el cumplimiento de una promesa, que a veces pueden no obligar por epiqueya:

«La interpretación de la voluntad del legislador humano es epiqueya por ser como una corrección de la misma. Pero en sí y respecto de la ley natural es sólo la explicación de un cambio producido en la materia de la ley. Por razón de este cambio, el acto ya no tiene su malicia y no cae bajo la prohibición de ley natural» (36)

Lo mismo puede decirse de otros casos, como el respeto de la propiedad, que puede a veces estar superada por consideraciones de orden social, por mero cambio de la materia del Derecho sin conculcación del mismo Derecho natural. En este sentido, la epiqueya puede y debe influir en el mejoramiento del orden jurídico de la sociedad cambiante, infundiendo a las instituciones incluso naturales un dinamismo progresivo capaz de un progreso indefinido. Las exigencias del Derecho natural en la sociedad moderna, por ejemplo, en el orden educacional, son mucho más importantes y urgentes que en los pueblos primitivos. El dinamismo constructivo de la epiqueya impulsa al mejoramiento de la misma naturaleza social del hombre y el desarrollo del Derecho natural.

(36) *De Legibus*, II, 16, 16; 5, 159.

Con todo, la acción innovadora de la epiqueyá es mucho más intensa en el Derecho positivo. El medio ambiente cultural, social, político y religioso se transforma y complica de día en día, imponiendo al hombre moderno responsabilidades de mejoramiento progresivo incesante en las estructuras y en la conducta. La unificación progresiva de la Humanidad, atribuida por Teilhard de Chardin a la evolución de la noosfera en el orden biológico, se está imponiendo en el orden jurídico-moral y con una mentalidad tradicional al mismo tiempo que innovadora, cuya realidad y perfeccionamiento constituye una de las innovaciones o descubrimientos mejor logrados del suarismo. No podemos desarrollar aquí el desarrollo de esta doctrina ni de esta comparación de mundos tan diversos. Brevemente, en el sistema de Suárez se parte del dogma teológico de la Providencia moral de Dios. En el prólogo de su obra *De Legibus* se traduce la Providencia moral en la paternidad divina manifestada en las leyes (37). No es evolución del Caos al Punto Omega, sino del Alfa al Omega.

No nos detendremos aquí en la exposición general de esta doctrina. Lo que nos incumbe es ver cómo relativiza Suárez el valor jurídico de las palabras de la ley, cuando por los cambios sociales o históricos resultan perjudiciales al bien común y al orden, y el fixismo formal tiene que ceder ante la evolución del Derecho. Así, dice Suárez:

«Es un hecho cierto que a veces cesa la obligación de la ley en casos particulares, aunque los comprenden las palabras de la ley y no están exceptuados en ninguna otra ley ni dispensados por el legislador... porque la ley está redactada en general, y no es posible que una disposición universal de las leyes humanas sea tan recta que no falle en alguna ocasión, dado que las cosas humanas—objeto de las leyes humanas—están sometidas a innumerables cambios y vicisitudes contingentes, no siempre previsibles para el legislador humano. Y aunque fueran previsibles, no podría establecer las excepciones particulares oportunas, porque introduciría en las leyes una confusión y prolijidad infinita, creando un inconveniente mucho mayor. Así, pues, es necesario que la ley humana dada en general deje de obligar en algunos casos por los cambios reales que en ellos intervienen» (38).

Suárez trata de hacer ver que este aspecto histórico-contingente del carácter cambiante del Derecho es el motivo que indujo a Aristóteles y Santo Tomás a introducir la epiqueyá. Pero la apreciación de ese motivo

(37) La doctrina de Suárez ha sido expuesta recientemente en forma magistral y completa en la obra de E. GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*, Freiburg i. B., 1965.

(38) *De Legibus*, VI, 6, 4; 6, 28.

histórico evolutivo es del propio Suárez, que lo repite una y otra vez, y aprovecha las expresiones aristotélicas comentándolas por un *es decir*:

«Es decir, en materia mudable, pues el legislador y la ley, por la razón dada, no pueden explicar bien toda la mutabilidad contingente. Por lo tanto, en virtud de la justicia misma de la ley humana, considerando la natural condición de la materia en que versa, se sigue necesariamente su cesación particular en ciertas circunstancias, no por una supresión (*ablationem*) extrínseca, sino sólo por el cambio de materia» (39).

Los tratadistas medievales de la epiqueya veían en ella una interpretación, no de las palabras, pero sí de la intención del legislador. Suárez no excluye esa nota, pero avanza diciendo que el caso de la epiqueya no entraba dentro del poder del legislador: «*cessat obligatio legis, quia pro tunc non potuit cadere sub potestatem, vel non cecidit sub voluntatem legislatoris, sed ab illa excipitur*» (40). En la epiqueya el súbdito se halla fuera de la jurisdicción del legislador humano, pero no se trata de una exención, sino de una promoción a una responsabilidad superior. Esta exige en el súbdito «el juicio propio de la prudencia común. Ello presupone el conocimiento de los principios del Derecho natural y humano» (41) y, además, en la voluntad un acto que puede ser propio de la justicia o de otras virtudes distintas de ella, no precisamente de la justicia, como creyó Aristóteles (42).

El juridicismo cristiano de Suárez es una tendencia hacia el ennoblecimiento progresivo individual y colectivo. Los mismos principios que rigen la epiqueya o *cessatio legis* particular valen para la cesación total, aunque por razones sistemáticas no la llame epiqueya. La única diferencia está en que los cambios de materia o evolución de las instituciones tienen que ser más profundos y afectar a toda la comunidad o la mayor parte de ella, como en la *consuetudo*. En este caso, los inconvenientes de la legislación vigente tienen que ser más nocivos y extensos. Aun así hay objeciones graves que se oponen a la *cessatio legis* total:

«A pesar de todo, es sentencia común que al cesar en general o casi siempre la razón de la ley, cesa la ley» (43).

(39) *L. c.*

(40) *De Legibus*, VI, 6, 2; 6, 28.

(41) *L. c.*, n. 5.

(42) *L. c.*, n. 6.

(43) *De legibus*, VI, 9, 5; 6, 40.

Pero surge entre Suárez y Soto una cuestión que los demás autores no habían tratado. Suárez interpreta el sentir común, como si implícitamente supusieran los tratadistas que la *cessatio legis* se impone automáticamente *ipso facto* en cuanto aparecen los inconvenientes de la ley. Soto requiere que intervenga la decisión del príncipe o del legislador declarando anulada la ley de que se trata. Suárez piensa que en ese caso sería una *revocatio legis* y no una *cessatio*, pero antes de dar su opinión definitiva establece una distinción, que a algunos moralistas posteriores les parece superflua. Sea de ello lo que fuere, es interesante inculcar una vez más el carácter de promoción positiva que la *cessatio legis* tiene en el sistema suareciano. Para Suárez hay leyes de materia indiferente y leyes de materia honesta, encaminadas a la promoción de la virtud. Estas últimas cumplen una finalidad positiva, aun cuando desaparezca el fin extrínseco que el legislador perseguía en la promulgación de la ley. Por lo tanto, no pueden cesar *ipso facto* (44). La cesación *ipso facto* se da cuando cesa adecuadamente el fin intrínseco y el extrínseco, y esto con certeza (45).

NORMAS DE APLICACIÓN

Las normas de aplicación de la *cessatio legis* total o parcial descritas sumariamente, han de ser claras, sencillas y seguras en las vicisitudes de la sociedad cambiante, a cuyo favor se admite la cesación. La norma más fundamental es ésta. Siempre que la *cessatio legis* se funde sólo en motivos probables, se necesita el recurso al príncipe o al legislador. Se supone que no hay peligro en retrasar la *cessatio*. Sin el recurso, la epiqueya, cuya finalidad es el perfeccionamiento del estado jurídico, se convertiría en un movimiento subversivo. Suárez justifica esta norma diciendo:

«Es desordenado usar de conjeturas y por ellas solas dejar las palabras de la ley, cuando es posible el conocimiento de la mente y voluntad del legislador. Por eso, toda epiqueya sólo probable debe acomodarse a este orden. Y, si bien es más necesario el recurso en la epiqueya relacionada con la sola voluntad del legislador que en la relativa a su poder, con todo en ambos casos hay que guardarlo conforme a la necesidad de la materia y grado de probabilidad, pues, como he dicho, siempre asoma aquí una duda sobre la voluntad del legislador. No vale decir que un juicio no resulta más cierto por recurrir o no al superior. Esto es verdad en la certeza especulativa, pero no en la práctica. Porque pudien-

(44) *De Legibus*, VI, 9, 9; 6, 42.

(45) *L. c.*, 11.

do consultar al superior, cesa la necesidad de apoyarse en un juicio probable» (46).

La epiqueya no es carta blanca para improvisaciones reformistas. Es siempre un procedimiento prudente, sensato y bien pensado para retirar de la vida pública leyes superfluas y nocivas e instituciones trasnochadas. Aun en el caso de la epiqueya relativa al poder político o legislativo, la prudencia aconseja el recurso al gobernante para no provocar revueltas y ruinas injustificadas. La epiqueya ha de combatir lo mismo la carcoma de las instituciones antisociales como la revolución demoledora. Para los autores conservadores que sólo admiten la epiqueya interpretativa de la intención del gobernante o del legislador, las normas de la epiqueya resultan más sencillas que eficaces, pues corren riesgo de no arreglar nunca nada. Si se admite con Suárez que los cambios históricos, políticos o sociales pueden poner en duda la competencia del legislador o la pueden desbordar, el problema resulta más complejo y difícil, pero puede ser también más fecundo para el bien común y particular de los ciudadanos, si la epiqueya se emplea con las cautelas debidas.

La primera cautela que hemos visto indicada en Suárez es ver si se trata de cambios que afectan a la ley natural o sólo a la ley positiva. En el primer caso, extensible a la ley divina, tanto natural como positiva, sólo cabe la epiqueya indirecta de los cambios de la materia de la ley. Esta consideración es importante para no intentar epiqueyas utópicas o catastróficas. Un caso de epiqueya utópica había sido la solución propuesta en 1380-1381 por Gelnhausen y por Langenstein, y en 1408 por el canciller Juan Gerson. Era utópico reformar una institución de Derecho divino, como es el Concilio, por medio de una epiqueya humana. En un caso análogo sorprendió Suárez a Jacobo I de Inglaterra cuando alegaba la prescripción de la resistencia de los reyes, especialmente los ingleses, a la primacía de Pedro para justificar su primacía regia sobre la Iglesia de Inglaterra. La prescripción, como la epiqueya, es una institución jurídica humana inaplicable al Derecho divino eclesiástico. El argumento regio, dice Suárez, es *frívolo* (47). Por la misma razón sería frívolo el intento de usar la epiqueya para resolver las dificultades del ecumenismo actual y de siempre para unir a los hermanos separados. Esta actitud podrá ser mal entendida y tildada de extrinsecista, jurídicista y antihumana, por no comprender que las instituciones divinas son profundamente vitales mientras sean

(46) *De Legibus*, VI, 8, 9; 6, 37.

(47) Cf. E. ELORDUY, *El Papa Firmiano en la obra anglicana de Suárez*. Arc. Teól. Granadino, 28 (1965), 25-67.

divinas y el hombre no las modifica a su arbitrio. Es utópico tratar de alterar por la epiqueya humana los preceptos de la ley natural y divina, que caen fuera del alcance de la capacidad creadora u ordenadora del hombre.

La epiqueya sólo es aplicable en la zona de influencia humana al ritmo de la sociedad cambiante. Es el campo del dinamismo inmanente del Derecho humano. Aquí es donde puede y debe jugar un papel moderador indispensable, aunque arduo. En vez del uso prudente, difícil y complicado de la epiqueya, es frecuente incurrir en la tentación endémica de justificar revoluciones totales suponiendo que es vano todo intento de conservación de las leyes y de las instituciones, incluso las divinas. La petulancia humana llega hasta declarar la guerra a Dios (recuérdese el antiteísmo de Proudhon, que nunca dudó de la existencia de Dios) como fautor o cómplice de las desgracias políticas, jurídicas, sociales y religiosas que aquejan a la Humanidad por los abusos de los malos y la falta de sentido de responsabilidad de los buenos. Es decir, de los buenos no suficientemente responsables, que prefieren la comodidad al trabajo de la renovación incesante del orden social, en particular mediante la costumbre y la epiqueya. En el esquema suareciano esta vitalización continua se habría de realizar en tres sectores.

El campo clásico de la epiqueya—el más fecundo en aplicaciones—es el sector mixto de la jurisprudencia y del poder político y judicial. En la administración del poder judicial se ha discutido siempre en casos dudosos a favor y en contra de la epiqueya. La posición contraria a Suárez tiene como defensores al Panormitano y demás juristas tucioristas, según los cuales «el juez está obligado a juzgar según la ley y hacer justicia entre las partes y por eso ha de seguir las palabras de la ley, cuando son claras, a no ser que en el mismo juicio aparezca suficientemente que la mente del príncipe fue distinta. En este caso puede juzgar conforme a ella» (48). Suárez opta por la licitud de la epiqueya aun en los casos dudosos, caso de no ser posible el recurso al príncipe, sin que le parezcan demostrativos los argumentos de la sentencia tuciorista. «Ni se siguen de aquí inconvenientes si se sigue una sentencia probable y prudente. Nada tiene que ver el que pueden surgir abusos, pues mayores se seguirían de impedir que los hombres en casos parecidos nunca puedan seguir el juicio probable» (49).

(48) *De Legibus*, VI, 8, 7; 6, 37.

(49). *L. c.* El problema de la epiqueya en la administración del poder judicial, como es sabido, sigue siendo de actualidad en nuestro tiempo. Para fecha no lejana esperamos del profesor P. José Urrutia, S. J., de la Universidad de Deusto, un estudio monográfico relativo a este movimiento jurídico de autores que se fijan en con-

Tal vez las aplicaciones más saludables de la epiqueya se hallan en el terreno social personal y en el económico-social. Las preocupaciones más hondas del Vaticano II en la Constitución *Gaudium et spes* se centran en ese doble sector. Es la primera vez que se plantea sistemáticamente la promoción social del hombre en un plano mundial con principios orgánica-

ceptos que, como la interpretación evolutiva de la ley, Principios generales del Derecho, y la jurisprudencia como fuente del Derecho, tienen conexión con el tema que estamos desarrollando. Al P. Urrutia le agradecemos una nota bibliográfica fundamental para este tema. Hay autores, como G. Ripert, que niegan a los jueces el poder creador de normas jurídicas, pero reconocen que una interpretación sutil les permite modificar el «sentido», y que una interpretación valiente de los textos legales ha hecho que la jurisprudencia haya adaptado reglas antiguas a hechos nuevos. Ripert cita como dato curioso, que llegó a crear todo un ambiente, al presidente Magnaud, apellidado «le bon Juge». Al caso de Magnaud aluden asimismo otros autores, como lo indicaremos oportunamente en la nota bibliográfica siguiente:

- ARIAS RAMOS: *Compendio de Derecho Público Romano*, Ed. Rev. de Derecho Privado, Madrid, vol. I, págs. 30 y sigs.
- G. BOEHMER: *Praxis der richterlichen Rechtsschöpfung*, Tübingen, 1952, tr. española Ed. Bosch con el título *El Derecho a través de la jurisprudencia*, Barcelona, 1959 (alusión a Magnaud).
- BOULANGER: *La méthode de l'interprétation juridique*, pág. 63 (alusión Magnaud), París, 1952.
- F. DE CASTRO: *Derecho civil de España* (passim).
- R. ENTRENA CUESTA: *Curso de Derecho Administrativo*, cap. III, págs. 112 y siguientes, Ed. Tecnos, Madrid, 1966.
- J. ESSER: *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, traducción española: *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del Derecho privado*, Ed. Bosch, Barcelona, 1961.
- E. FORSTHOFF: *Tratado de Derecho Administrativo*, cap. II, § 9: *Principios de la aplicación del Derecho* (caso Magnaud).
- E. GARCÍA DE ENTERRÍA: Véase el interesante Prólogo a Th. Viehweg.
— *Reflexiones sobre la Ley y los Principios generales del Derecho en el Derecho Administrativo*. «Revista de Administración pública», núm. 40 (1963), págs. 189 y siguientes.
— *El principio de interpretación más favorable al derecho del administrado al enjuiciamiento judicial de los actos administrativos*, «Rev. de Adm. Públ.», número 40 (1963), págs. 267 y sigs.
- J. A. GARCÍA TREVIJANO FOS: *Tratado de Derecho Administrativo*, t. I, cap. XIII, Editorial Rev. de Derecho Privado, Madrid, 1964.
- GENY: *Science et technique en Droit privée*, II, núm. 196 (1954), pág. 236. Véase especialmente: *Un passade de jurisprudence, le phénomène Magnaud*, n. 200, página 303.
- E. KAUFMANN - OTTO MAYER: *Ein Beitrag zum dogmatischen und historischen Aufbau des deutschen Verwaltungsrecht*, t. I de sus *Gesammelte Schriften. Autorität und Freiheit*, Göttingen (1960), págs. 338 y sigs.

mente estructurados en una Constitución destinada no sólo a la Iglesia, sino a todo el género humano. Las instituciones análogas del mundo antiguo habían sido sólo brotes insignificantes débilmente promovidos y siempre inspirados en criterios políticos faltos de universalismo. La Edad Media fundó numerosas instituciones en el seno de los pueblos cristianos con el signo predominante de la caridad, no de la justicia.

La Constitución *Gaudium et spes* da una base humana y cristiana al mismo tiempo a toda clase de instituciones capaces de promover al hombre individual y colectivamente mediante virtudes jurídico-morales, especialmente la justicia social, objeto particularmente cultivado por la epiqueya.

La promoción del hombre en sus relaciones interpersonales tiene su fundamento en la misma naturaleza social del individuo, que por su socialidad da necesariamente origen a las corporaciones o personas morales en la unidad místico-social del género humano, descrito en fórmulas clásicas de Derecho por el genio de Suárez. Su moral internacionalista y su teoría del Derecho natural prepolítico no son más que deducciones de estos principios, cuya realización sería imposible sin la virtud jurídico-moral de la epiqueya, destinada a promocionar al individuo y a las personas colectivas indefinidamente a zonas más elevadas de perfeccionamiento. La persona y la familia, y en su grado el municipio, el colegio y la universidad,

-
- J. LEGUINA VILLA: *Legitimación, actos administrativos generales y Reglamentos*, «Revista de Administración Pública», núm. 49 (1966), págs. 193 y sigs.
- LATOURNERIE: *Essaie sur les méthodes juridictionnelles du Conseil d'Etat. Livre jubilaire du Conseil d'Etat*, París 1952), págs. 177 y sigs.
- LEYRET: *Les jugements du président Magnaud, 1900-1904*.
- L. y S. MARTÍN-RETORTILLO: Traducción y estudio preliminar de Santi Romano.
— *El genio expansivo del Estado de Derecho*, «Rev. de Administración Pública», número 47, págs. 191 y sigs.
- A. M.-PANNETIER: *Eléments d'analyse. Lexicographie*, v. «Equity», pág. 342.
- PASQUALI: *Summum ius, summa iniuria*, «Riv. di Filol. e di Ist. Class.», X, 1927.
- P. PATRAS: *L'interprétation en Droit public interne*, «Theod. and Athand. N. Joannides», Atenas, págs. 380 y sigs.
- P. DEL PRETE: Rev. «La scienza e la tecnica della Organizzazione nella Publica Amministrazione», ap.-giugno (1966), pág. 210.
- PRINGSHEIM: *Ius, aequum und ius strictum*, Z. S. S., XLIII.
- RIGUSA: *Diritto ed equità*, Arch. Giur. Civ., 1930.
- SANTI ROMANO: *El ordenamiento jurídico*, tr. Martín-Retortillo, Inst. Est. Políticos, Madrid.
- *Frammenti di un Dizionario Giuridico. Interpretazione evolutiva*, Ed. A. Giuffré, Milano (1953), págs. 119 y sigs.
- TH. VIEHWEG: *Topik und Jurisprudenz*, München, 1963; tr. Taurus, Madrid, 1964.
- H. J. WOLFF: *Verwaltungsrecht*.

deben tener hoy ambiciones de mejoramiento que hace un siglo hubieran parecido utópicas. Las leyes que suponen un estancamiento en esta marcha ascendente tienen que ser cambiadas en una sociedad que evoluciona hacia su mayor perfección. Los políticos y los especialistas en ciencias sociales son los arquitectos llamados a dirigir esa evolución, cada vez más apremiante desde el Renacimiento. La revolución comunista no ha tenido en cuenta las exigencias humanas y sociales de esta promoción al diluir en funciones democráticas puramente políticas y partidistas esos ideales humanos, que al mismo tiempo tienen que ser funcionales e institucionales.

La promoción económico-social persigue finalidades más patentes y palpables. Por lo mismo, los poderes públicos que las descuiden son menos excusables. La promoción económica universal parte de la función social de los bienes temporales, claramente obligatoria en el mundo cristiano después de las solemnes y reiteradas enseñanzas pontificias, en especial de Juan XXIII y del Vaticano II, aunque la doctrina era ya antigua. Suárez describió ya en su tiempo las raíces doctrinales de esta función social, modificando la vieja teoría clásica imperialista del alto dominio que emperadores y reyes se arrogaban sobre todos los bienes de las tierras de su jurisdicción. Suárez expone de este modo su teoría tomando como base la distinción clásica de los juristas en dominio universal o alto (es decir, el de los emperadores y reyes antiguos) y el propio o especial. Pero este dominio se entendía entre los juristas como un derecho de propiedad clásico correspondiente a las personas particulares, el derecho privado y el alto o universal a las personas constituidas en dignidad o poder (como los reyes) y a las personas colectivas. Este es el derecho que en unos y otros tiene en cuenta la justicia conmutativa, que afecta lo mismo a las personas particulares que a las colectivas.

«Pero además la República (entiéndase el pueblo en su estado primitivo lo mismo que el pueblo organizado políticamente) o el Rey, en cuanto persona pública, a quien la República ha trasladado sus derechos, tiene un dominio alto, es decir de un orden superior sobre los bienes de todos los ciudadanos y todos los particulares. Este dominio no excluye el dominio privado de los particulares, pero no obstante se confiere para servirse de aquellos bienes (particulares) para utilidad común de la República, cuando lo reclama alguna vez la coyuntura de una necesidad. Y por razón de este derecho, un miembro cualquiera que sea de la República no puede sustraer sus bienes propios o negárselos a la República, cuando lo necesite para este uso. Más aún, no sólo tiene la República esta clase de dominio sobre los bienes, sino también sobre sus personas y su actividad, y aun sobre la vida, no para

quitársela arbitrariamente, sino para exponerla a cualquier peligro mortal, si es necesario» (50).

Las consideraciones de Suárez no se basan, como se ve, en el poder del gobernante para imponer incautaciones o expropiaciones cuando éstas fueren juzgadas por él de utilidad pública. Este es el criterio de las leyes de expropiación forzosa vigentes, con el inmenso margen de atropellos posibles, con quejas justificadas o no justificadas, de difícil apreciación moral. Véanse las leyes de la vivienda protegida de 19 de abril y 8 de septiembre de 1939. Los casos, como se sabe, se repiten. Suárez trata de expropiaciones de función social, no precisamente forzosas, aunque evidentemente suponiendo que la obligatoriedad bien justificada habría de ser realizable aun en forma coactiva. Para ello, lo que trata de inculcar es la existencia de una virtud especial de justicia legal no precisamente de obediencia a las leyes, que describe en forma aplicable a la epiqueya relativa a las prestaciones sociales:

«Así, pues, la virtud que inclina a cada miembro de la República a dar o conservar a la República su derecho, a su modo y en cuanto le atañe, es cierta justicia especial distinta de la conmutativa y de la distributiva... Y tiene en cuenta de un modo especial lo que es de otro, pues considera a la República como un todo que tiene un derecho peculiar a los bienes de los particulares, del que carecen otras clases de justicia... y para este fin del bien de la República puede mandar actos de otras virtudes... Se llama justicia legal, no porque le toque de suyo y propiamente obedecer a las leyes, lo cual es propio de la obediencia, sino porque así como la ley para ser justa tiene que mirar por el bien común, también esta justicia lo debe procurar lo más posible» (51).

Se trata, por lo tanto, de una virtud semejante a la del mismo legislador. Esto es lo propio de la epiqueya. Los sacrificios que exige de sí o de los otros no son forzados ni forzosos, sino efecto connatural de la solidaridad social. Es, pues, virtud social, y de efectos sociales, no estatales, como la expropiación forzosa.

Las aplicaciones de la epiqueya entendida en general como virtud jurídico-moral afín a la justicia legal, concuerdan con las del panorama descrito por la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II. Es una virtud característica del humanismo cristiano indefinidamente progresivo, basado en el Derecho necesario de la justicia de Dios. La evolución humana espi-

(50) *De Iustitia Dei*, s. 4, n. 6; ed. Vivès, 11, 566.

(51) *De Iustitia Dei*, s. 4, n. 7; 11, 566.

ritual así entendida se desarrolla conforme a las leyes metafísicas e históricas del Derecho y de la moral con actos sociales compuestos, descritos en forma sistemática por Suárez (52). Estos actos constituyen «redes vincu- lativas», formadores de la sociedad que el *epieikés* debe fomentar con el mayor celo. Suárez se adelanta por este camino (metafísico al mismo tiempo que histórico y, por lo tanto, perfectamente determinable) a las ideas modernas sobre la evolución del hombre desde el *Caos al Omega* (=Dios), con las implicaciones de la evolución biológica de Teilhard de Chardin, cuya comparación con Suárez, a pesar de su gran diversidad, nos parece del mayor interés. La epiqueya así entendida puede y debe ser el faro jurídico de la sociedad cambiante. En esta teoría de la formación de la sociedad por actos compuestos o acciones de resultancia, le había precedido Séneca a Suárez (53), señalando a su modo un cauce perenne a la virtud arquitectónica de la epiqueya con criterios precristianos.

Pero la epiqueya más trascendental del Derecho fue la *cessatio veteris legis*, arriba aludida, y estudiada por Suárez en el lib. X *De legibus*. Fue San Pablo quien recurrió a ella contra la Sinagoga y los cristiano-judíos. Los *Hechos* son ante todo el expediente jurídico forense redactado por Lucas como testigo señalado por oficio en el tribunal de Festo y presentado ante Nerón (54). Suárez insiste en el carácter de *cessatio* provocada por la *rerum mutatio*:

«nec lex illa (vetus) cessatura erat, nisi per tantam rerum mutationem» (55); «mutata sunt sacerdotum sacrificia et alia caeremonialia... ergo consequenter etiam iudicialia cessarunt... quia leges iudiciales supponebant populum israeliticum ut separatum a gentilico, et congregatum et ordinatum peculiari modo ad spiritualia, et ideo ordinabant illum etiam in politicis, ideoque destructo priori fine et fundamento, leges etiam has cessare consequens fuit» (56).

Era una epiqueya impuesta por el nacimiento de la Ley evangélica constitutiva de la Iglesia de Cristo, medio necesario de redención y santificación. Los *Hechos* recogen la *mutatio rerum*, la *cessatio legis veteris* y el nacimiento del nuevo Derecho cristiano.

ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

(52) Cf. la obra fundamental ya citada de E. GEMMEKE, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*, pág. 44.

(53) Cf. E. ELORDUY, *Séneca, I. Vida, escritos*, Madrid (1966), págs. 256 y sigs.

(54) Cfr. nuestro artículo *San Pablo ante el tribunal romano*, en «Estudios de Deusto», vol. 15 (1967), 481-524.

(55) SUÁREZ: *De legibus*, IX, 10, 19; 6, 477.

(56) SUÁREZ: *L. c.*, IX, 11, 5; 6, 479.

LO SOCIAL Y EL DERECHO PRIVADO

SUMARIO: Enfoque de la cuestión y de su problemática desde nuestro punto de vista:
I. Sobre la adecuación o inadecuación del término «socialización» del Derecho privado. A) Lo social como función esencial del Derecho privado: a) Sobre la adecuada dimensión social del Derecho privado. b) Sobre la forma de lograr esa adecuación.—II. ¿Es socialmente adecuada la «publicización» del Derecho privado?

ENFOQUE DE LA CUESTIÓN Y DE SU PROBLEMÁTICA DESDE NUESTRO PUNTO DE VISTA.

El concepto actual del Derecho civil, núcleo fundamental del Derecho privado, que comienza a iniciarse en el siglo XVII, se caracterizó en principio por su matiz netamente individualista, lógica consecuencia de las ideas filosófico-políticas que sirvieron de base a su construcción e imperaron hasta últimos del siglo XIX (Iluminismo, positivismo, etc.).

Mas a comienzos del siglo actual se inicia el cambio de esta orientación individualista, que va a ser sustituida por otra de tipo socialista. Apunta así una nueva época, caracterizada por el predominio del grupo, de la comunidad, que se expande por todos los órdenes culturales y afecta, entre otros, al de la Política, la Economía, el Derecho, la Filosofía, etc.

Ello ha dado lugar a que por los iusprivatistas principalmente, aunque también por los sociólogos y algún filósofo del Derecho, se venga ya desde el siglo pasado propugnando cada vez en mayor medida la necesidad de dar una nueva orientación al Derecho privado, llegando incluso por algunos a hablarse de la «socialización» de esta rama del Derecho, de su «politización» e incluso de su «publicización» (1).

(1) Vide sobre el empleo de este término, entre otros, CHARNOT, *La socialization du Droit*, París, 1903; GIORGIANNI, «Il Diritto privato e i suoi attuali confini», en *Riv. Dir. Priv. e Civile*, núm. 8, 1961, págs. 391 a 420, donde examina con detenimiento ambos aspectos, el de la socialización y el de la publicización del Derecho privado; COLLIARD, «La machine et le Droit privé français contemporains», en *Etudes a G. Ripert*, t. I, París, 1950, pág. 118; BERTRAND, «De l'ordre économique a

Tomando estas posiciones como punto de partida, la problemática que plantearemos en la presente comunicación podría formularse así:

I. ¿Es técnicamente acertado hablar de una «socialización» del Derecho privado?

II. ¿Es socialmente adecuada la «publicización» de este Derecho?

I. SOBRE LA ADECUACIÓN O INADECUACIÓN DEL TÉRMINO «SOCIALIZACIÓN» DEL DERECHO PRIVADO.

Comenzaremos estableciendo que, en nuestra opinión, resulta técnicamente inadecuado hablar de una «socialización», no ya del Derecho en general, sino también del privado en particular.

El punto de que partimos para hacer tal afirmación no puede ser más sencillo, a nuestro modo de ver: «...la Ciencia del Derecho tiene que referir el Derecho como lo que es, como realidad social, a la plenitud de relaciones y tendencias de la sociedad que ese Derecho rige» (GARCÍA VALDECASAS: «Las creencias sociales y el Derecho», discurso de recepción en la R. A. C. M. P., Madrid, 1955, pág. 32). El Derecho, por tanto, está directa e inmediatamente dirigido a la ordenación y estructuración de la vida social, extremos éstos sobre los que coinciden la generalidad de los juristas y filósofos del Derecho (2). En consecuencia, su esencia radica en ser

l'ordre collective», en la misma obra y tomo de cita anterior, págs. 160 y 162 principalmente; LINO RODRÍGUEZ-ARIAS, *Concepto y fuentes del Derecho civil español*, 1956, especialmente en págs. 53 y sigs. (aspecto político) y págs. 123 y sigs. (socialización); LE FUR, «Droit individuel et Droit social», en *Arch. Phil. Soc. Juridique*, números 3-4, 1931, págs. 279 a 309; OLEA Y LEYVA, *La socialización en el Derecho*, México, 1933; CIMBALI, *La nueva fase del Derecho civil en sus relaciones económicas y sociales*, trad. de Francisco Esteban García, Madrid, 1893; SAVATIER, *Les métamorphoses du Droit civil, Du Droit civil à Droit public*, París, 1952, 2.ª edic.; CARBONIER, *Droit civil*, t. I, pág. 49, París, 1951; BURGOS MAZO, «La socialización del Derecho», en *Rev. Gral. L. J.*, t. 127, 1915, págs. 193 a 263; LA GRASSERIE, *Principios sociológicos del Derecho civil*, trad. de Luis Pereira, Madrid, 1908; CASTÁN TOBEÑAS, *Hacia un nuevo Derecho civil*, Madrid, 1933, pág. 44; LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1953, págs. 54 y sigs., principalmente, etc.

(2) Vid. a este respecto LEGAZ Y LACAMBRA, *ob. cit.*, págs. 171 y sigs.; CASTÁN TOBEÑAS, *Derecho civil...*, t. I, vol. I, 9.ª edic., págs. 41, 42; RECASÉNS SICHES, *Vida humana, Sociedad y Derecho*, México, 1941, especialmente págs. 33 y sigs. y 39 y siguientes; COSENTINI, *Filosofía del Diritto*, 1914, págs. 141 y sigs.; CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, trad. de la 2.ª edic. alemana por A. Jardón y C. Borja, 4.ª edición, Madrid, 1941, págs. 75, 98; HELLER (H.), *Staatslehre*, Leiden, 1934, págs. 183 y 184 principalmente; GARCÍA VALDECASAS, *ob. cit.* en el texto, págs. 29 y 32 principalmente.

Esta tendencia social puede verse también claramente dibujada en la escuela his-

social, de la misma forma que su razón de ser no puede ser otra que la más adecuada ordenación de las relaciones de la sociedad humana con vistas a la más perfecta consecución del bien común.

Hablar, por tanto, de «socialización» del Derecho constituye uno de los muchos pleonasmos que nos muestra la investigación de la Ciencia jurídica.

Cierto que tal denominación es muy descriptiva, y cierto también que su uso se encuentra muy generalizado, mas ello no justifica por sí solo su empleo, dado que, por lo que a este último extremo se refiere, son también muchos los que al tratar de esta cuestión aluden a la «función social» del Derecho o a su «carácter social», términos éstos mucho más adecuados que el de «socialización», en el que a lo sumo podría verse como punto de justificación el constituir su empleo una natural reacción contra el individualismo decimonónico, que pareció privar al Derecho de su esencial contenido comunitario.

No debemos, sin embargo, olvidar que sobre la base de la hoy ya generalizada distinción entre «comunidad» y «sociedad» (3), no faltan autores que distingan dos categorías o, si se prefiere, formas de Derecho: el *individual*, que regula las relaciones de «sociabilidad por interdependencia», y el *social*, regulador de las que afectan a la «sociabilidad por interpenetración» (4), llegando a fundamentar el primero de ellos sobre la desconfianza y atribuyéndole la cualidad de ser un Derecho de guerra, de antagonismo.

tórica, una de cuyas ideas fundamentales consiste en la superestimación de lo social frente a lo individual, entendiéndose dicha escuela lo social, en nuestro modo de ver, en el sentido del socialismo político que parte de la exaltación de la comunidad humana ante y frente al Estado, mero servidor de aquélla a la vez que medio adecuado para que pueda conseguir su bien. (Esta consideración del Estado socialista podemos contemplarla en la obra de AYALA «Análisis de la relación entre Estado y Derecho a partir del siglo XVIII», *Rev. C. J. S.*, pág. 329 especialmente).

También merece destacarse, en lo que a la orientación social del Derecho se refiere, el positivismo sociológico, cuya proyección jurídico-privada mantuvieron los italianos Cimbali, D'Aguanno y Cogliolo, principalmente; la del Derecho social, alemana, de Gurvich, sin olvidar la modernísima dirección de tipo marxista que pretende montar el Derecho sobre bases esencialmente económico-sociales.

(3) Vid., *ad exemplum*, FREYER, *Sociología como ciencia de la realidad*, Buenos Aires, 1944; TOENNIES, cit. por Legaz y Lacambra en *ob. cit.*, pág. 311; SCHELER, *Ética*, t. II, Madrid, 1944; LEGAZ Y LACAMBRA, *ob. cit.*, págs. 311 y sigs.

(4) Así, por ejemplo, GURVICH en *L'idée du Droit social. Histoire doctrinale depuis le XIII siècle, jusqu'à la fin du XIX siècle*, París, 1932, principalmente en páginas 45 y 95, y en *Elements de sociologie juridique*, París, 1940, principalmente en págs. 146 y sigs.

Mas ni aun así podría acogerse, en nuestra opinión, ni gramatical ni siquiera ideológicamente el término «socialización», en cuanto al margen de los errores o aciertos de sus partidarios y del enfoque que den o pretendan dar al Derecho, éste no puede tener otra dimensión que la social ni más fin que el de la más adecuada consecución del bien común, ya que no en vano el Derecho va dirigido a la realización de la justicia y en ésta juega papel primordial, junto al individuo, la comunidad.

Y buena prueba de ello es que el mismo Gurvich, al construir su idea del *Derecho individual*, se cuida de establecer que regula relaciones de «sociabilidad por interdependencia», lo que implica un evidente reconocimiento del carácter social del mismo.

Concluimos, por tanto, la primera parte de esta comunicación con la afirmación clara y terminante de que resulta formal y ontológicamente inadecuado hablar de «socialización» del Derecho en general y del privado en especial.

A) *Lo social como función esencial del Derecho privado.*

El ser el Derecho privado, como lo definía Ulpiano, *quod ad singulorum utilitatem pertinent*, no lo priva en modo alguno de su dimensión social, dado que individuo, sociedad y Derecho son a manera de círculos concéntricos de radio distinto y cambiante, de tal forma que se comprenden unos a otros recíproca y sucesivamente.

Así, el individuo, al no poder vivir aislado, necesita ineludiblemente relacionarse con los demás, compartir su existencia con los restantes miembros de su grupo social. Ello da lugar a su unión con los otros, formando así la sociedad, que a su vez necesita acudir al Derecho si quiere mantener un orden entre sus miembros y, por lo tanto, subsistir.

Mas, a su vez, el Derecho existe para que pueda cumplirse más adecuadamente el fin o fines comunitarios, a cuya mejor y más adecuada realización viene supeditado, y estos fines sociales giran a su vez en torno a la persona, cuya existencia protegen y garantizan, otorgando poderes y facultades a la persona o sujeto de Derecho e imponiendo correlativamente deberes u obligaciones.

Pues bien, como acabamos de indicar, si nos situamos en la primera de estas posiciones nos encontraremos, en efecto, con tres círculos concéntricos de distinto radio, siendo el menor el de la persona, el mediano el de la sociedad y el mayor el del Derecho.

Pero si abandonando dicha posición adoptamos la segunda, podemos observar cómo el radio mayor corresponde a la persona y el menor al Derecho, ocupando el medio la sociedad.

Y aún cabe, como indicábamos, una tercera posición, cual es la que resultaría de tomar como punto de partida, y siguiendo al profesor Legaz (5), la vida social humana frente a esa otra íntima y personal que es gobernada por la Moral.

Dicha vida social, «inauténtica» e «impersonal» (6), es gobernada por el Derecho y otros órdenes normativos (la Política, los usos sociales, etc.). Sin ella, por tanto, no podría existir el Derecho, y a su vez, dicha vida necesita imprescindiblemente de la sociedad.

Cabría, pues, mantener, al menos en un cierto sentido, que desde este tercer punto de vista, el círculo más amplio lo ocupará lo social y lo comunitario, en cuanto esa vida social es la que se vive desde los demás, mientras que el círculo intermedio corresponderá a la persona en abstracto y el menor al Derecho (7).

Esta complejidad de las llamadas relaciones sociales ha dado lugar a que tanto juristas como filósofos del Derecho distingan diversas variantes o proyecciones de lo social (8), llegando a distinguir alguno de ellos dos clases o categorías de sociabilidad, una directa o espontánea y otra organizada y reflexiva, que originan dos categorías de relaciones: unas, las de integración, propias de la comunidad, y otras, las de coordinación, peculiares de la sociedad, planos éstos, a su vez, susceptibles de otras clasificaciones (9).

Mas se adopte la posición que se quiera, hay algo que no se puede soslayar ni ignorar: que el Derecho privado es esencial y fundamentalmente Derecho y secundaria o calificativamente privado.

Queremos con ello poner de relieve que todo cuanto afecta a las múltiples acepciones del concepto Derecho ha de girar necesaria e ineludiblemente en torno a su carácter inmanente y óntico, la socialidad, el ser forma de vida social. Lo demás tiene un carácter más bien formal, adjetivador o calificador de las diversas acepciones que el ser humano, en su constante especular y en sus infatigables deseos de una mayor perfección, va construyendo en ese inmenso e inagotable campo que es el Derecho (10).

(5) *Ob. cit.*, págs. 177 y sigs.

(6) Vid. LEGAZ, misma ob. y pág. de cita anterior.

(7) Reconocemos que este tercer punto de vista puede parecer y resultar demasiado forzado, en cuanto siempre será la persona, social o individualmente considerada, el elemento esencial del Derecho privado.

(8) Vide autores citados en notas 3 y 4.

(9) GURVICH: *L'idée...*, cit., y *Elementos...*, también citados.

(10) Sobre esta cuestión, LEGAZ Y LACAMBRA, *ob. cit.*, págs. 168-169, en general. Siguen también esta posición todos aquellos juristas y filósofos del Derecho que reconocen la existencia en el Derecho de unos elementos «apriorísticos», dotados de

Por tanto, cuando hablamos de Derecho privado, lo mismo que cuando lo hacemos del público, subjetivo, objetivo, civil, mercantil, romano, francés, etc., lo que hacemos en realidad es agregar al denominador común «Derecho» un adjetivo que lo califica o determina jurídicamente como el Derecho regulador de esta o aquella categoría de relaciones, de este o aquel pueblo, de este o aquel grupo, etc., permaneciendo, sin embargo, siempre la misma idea central, el ser un orden normativo regulador de relaciones humanas, con vistas a la mejor consecución del bien común.

No obsta, por tanto, a esta idea el hecho de que el Derecho privado persiga primordialmente la utilidad o interés de los particulares, o la tutela de los intereses económicos, o que la defensa de aquéllos haya de ser impetrada por el titular lesionado, etc., ya que siempre estará el interés social, el de la comunidad, en su fondo ontológico.

El problema, por tanto, cuando del Derecho privado se habla, no es el de su socialización y menos aún su publicización como por algunos se pretende, sino, en nuestra opinión, el de la adecuación funcional del mismo hacia su fin, que es precisamente lo que no siempre se ha logrado.

Y ello es precisamente lo que se ha de alcanzar y lo que hasta este momento no se ha conseguido. Dar al Derecho en general y al privado en especial su verdadera dimensión funcional.

¿Cuál será ésta y cómo se puede lograr? La contestación a estas interrogantes ofrece, en nuestro modo de ver, tales dificultades, que resulta poco menos que imposible llegar a una adecuada solución, lo que no obsta, sin embargo, para que procuremos señalar nuestra posición, bien entendido que con ello ni pretendemos resolver tan ardua cuestión ni tampoco que tal opinión sea la acertada.

a) *Sobre la adecuada dimensión funcional del Derecho privado.*—Lo primero que ha de tenerse en cuenta es que en la idea de socialidad y, consiguientemente, de integración y coexistencia que es inmanente al Derecho en general, ha de insertarse a su vez la del interés y la utilidad particular características del Derecho privado.

Y decimos esto porque somos de la opinión que socialidad e individualidad no sólo no son conceptos antagónicos, sino que deben completarse. La dificultad radica en hallar el tan difícil «justo medio» que pre-

valor universal, que no dependen ni son creados por la experiencia, en cuanto son anteriores a ella.

Entre los que admiten la existencia de dichos elementos podemos citar por vía de ejemplo a Kant, Reinach, Del Vecchio, Rava, Radbruch, Ambrosetti, Hernández-Gil, Bonet Ramón, Beltrán de Heredia, etc.

gonaba Aristóteles, a fin de lograr que ambos intereses, el público y el privado, se vean tutelados por igual y ocupen el nivel que a cada uno de ellos corresponde en toda sociedad justamente organizada.

Pues bien, si partiendo de la idea de que ese «justo medio» representa un valor ideal, le consideramos bajo el doble aspecto en que los conceptos o ideas puras pueden ser estimados, esto es, «como arquetipo absoluto no condicionado por subjetivismos de ninguna clase» y como «representación subjetiva de esa idea o valor puros», nos encontraremos con que estimado desde esta segunda acepción, única asequible al conocimiento humano, el «justo medio» aristotélico se convertirá en un arquetipo, en un modelo de perfección y, por tanto, llegaremos a la conclusión de que el ser humano puede y debe esforzarse en alcanzar dicha meta, con objeto de lograr en la mayor y más perfecta medida posible la debida adecuación entre los intereses sociales e individuales dentro de la sociedad humana.

Para lograr esto se requiere, en primer lugar, abandonar el exagerado individualismo que caracterizó todo el Derecho privado decimonónico, incluidos los Códigos civiles, y que aún no ha sido totalmente desechado en los del siglo actual.

Mas es también preciso evitar caer en la posición contraria, ya que ello llevaría como consecuencia un prescindir en absoluto o casi en absoluto del respeto a los derechos naturales de la persona humana (libertad de decisión, autonomía de la voluntad, propiedad individual, etc.), reconocidos y garantizados por el Derecho privado de todos los tiempos.

Es preciso, por tanto, adecuar la función social del Derecho privado, mas sin caer en excesos perjudiciales y contrarios a los principios del Derecho natural. Negar el carácter social del Derecho o, como se ha hecho y aún se hace, otorgar prevalencia casi exclusiva al interés del individuo sobre el de la comunidad, equivale a ignorar el verdadero concepto y contenido de ese Derecho, convirtiéndole, al menos hasta cierto punto, en un Derecho de privilegio, y mejor aún, empleando un símil político, en una especie de tiranía jurídica, en cuanto cada titular de un Derecho subjetivo particular, por virtud de esa prevalencia de los intereses de este tipo sobre el bien de la comunidad, pasaría a ejercitar una verdadera tiranía contra la colectividad, desamparada ante esa individualización del Derecho y la norma jurídica.

A su vez, llevar a límites extremos e ilógicos la posición contraria supondría crear un puro Derecho de masas, lo que a su vez daría o podría dar lugar a la *cosificación* del ser humano, reducido por virtud de ese fenómeno socializador a la categoría de un amorfo e impersonalizado titular

de unos derechos plenamente socializados o comunicizados (11), y lo que es aún más grave, provocaría, como indicábamos hace breves instantes, la desaparición de los derechos naturales fundamentales del ser humano. Acudiendo como en el supuesto anterior al símil político, podríamos decir que de seguirse esta posición de modo extremo, se produciría un Derecho comunistizado, dado que en él el individuo dejaría de ser elemento esencial del Derecho para convertirse en mera pieza del mecanismo jurídico estatal.

Creemos, pues, y permítasenos la insistencia, que la solución del problema puede radicar en la adecuada coordinación de los intereses personales y sociales de los miembros de la colectividad, armonizándoles debidamente dentro del marco de la comunidad social en el que unos y otros desenvuelven e integran sus intereses recíprocos.

b) *Sobre la forma de lograr esa adecuación.*—Ya hemos dicho que es punto menos que imposible hallar una definitiva solución al problema y que nosotros nos considerábamos incapaces de obtenerla, aun cuando procuraríamos apuntar una opinión.

Pues bien, sobre la base de lo que hemos dicho en el epígrafe precedente, hemos de indicar que, en nuestra opinión, la adecuación funcional del Derecho privado es una tarea que debe preceder a su aplicación, esto es, que el Derecho privado debe nacer al mundo de las relaciones sociales con su doble proyección socio-individual debidamente armonizada y coordinada.

¿Cómo conseguir esto? Procurando previamente la socialización de los órganos productores del Derecho y de sus destinatarios.

No se trata, por tanto, de jugar con los principios fundamentales y universales del Derecho, que ya sabemos existen. Ni de discutir si el Derecho es o no social, pues sabemos también que lo es. Se trata simplemente de conseguir que ese «concepto puro», «valor puro», o como quiera llamársele, que es la Justicia, tenga un adecuado contenido y sirva para resolver el problema básico del Derecho: lograr el bien común, dando a cada uno lo que es suyo con un criterio de igualdad y proporcionalidad, combinando debidamente los intereses del individuo y la sociedad.

Ello requiere, en nuestra opinión, que quien se encuentre en el Estado encargado de la creación del Derecho, esté penetrado de esas ideas socio-individuales y comprenda que los intereses de uno y otro grupo no

(11) Vide ORTEGA Y GASSET, «Socialización del hombre», en *Obras completas*, volumen I.

son antagónicos, sino armónicos, y por tanto, que entre unos y otros no debe haber contraposición, sino relaciones de integración y coordinación.

Esto no es, sin embargo, fácil de conseguir, y buena prueba de ello la tenemos en la posición que actualmente suelen seguir los Estados, olvidados al parecer, no ya de los intereses individualistas que predominaron en el pasado siglo y parte de este, sino también, lo que es casi peor, de los sociales, dando entrada cada vez en mayor medida a ese Estado de Derecho fuerte, auténtico macroantropos jurídico, que más que adecuar la función social del Derecho ha producido su comunistización.

Porque la realidad es que el socialismo jurídico del Estado (en los actuales, al menos) es un socialismo dirigido e invertido, en cuanto lejos de convertir a aquél en un servidor y defensor de la persona como miembro del grupo social, al erigir a la comunidad en reina y señora de los resortes jurídicos, económicos y políticos del Estado, lo que ha hecho es invertir los términos, convirtiéndose automáticamente en la pieza básica y fundamental de la sociedad, siendo él, por tanto, quien dicta sus normas, coartando la libertad y los derechos subjetivos individuales en favor de unos llamados intereses sociales que no son otra cosa que un «valor entendido», creación del propio Estado, en cuanto muchas veces no son esos intereses los favorecidos, y otras no cuenta la colectividad con medios para decidir sobre si tales derechos le convienen o no, careciendo de la facultad de disposición sobre los mismos (su renuncia, por ejemplo).

Ejemplo de lo que estamos diciendo la tenemos en los llamados contratos normados, dictados, etc., que en aras de lo que ha dado en llamarse el «orden social y ético» han producido una tan intensa penetración de los poderes públicos en la contratación, que llegan a través de esas manifestaciones a imponer la obligación de contratar por parte de determinados grupos económicos o a prefijar el contenido mínimo del contrato, etc.

Con ello, en estas figuras contractuales desaparece radicalmente el principio de la autonomía contractual y, consiguientemente, sufre duro empuje el derecho de libertad del individuo. Pero es que, además, no siempre con esas nuevas figuras se protegen los intereses verdadera y auténticamente sociales, en cuanto muchas veces lo que se hace es favorecer a determinados grupos societarios, que no son sociales sino en el estricto sentido del *ius commercium*, ni por tanto representan a la comunidad, cuyos intereses, más que beneficiar, perjudican.

Otra manifestación de este Estado fuerte la constituye el universal problema de la vivienda, que ha dado lugar a una abundantísima legis-

lación en todos los países. Lo merece, desde luego, la legislación que puso fin a los abusos de una propiedad montada sobre la base del decadente individualismo del siglo XIX, mas crítica merece también el haber prescindido casi en absoluto del derecho de la propiedad individual, tan de Derecho natural como la comunitaria, máxime cuando como consecuencia de esa relegación del interés individual se ha producido un fenómeno de regresión en la construcción de viviendas de alquiler, que perjudica directa e inmediatamente a la comunidad y, subsiguientemente, ha dado lugar a un aumento de las construcciones para la venta por pisos, que ha motivado a su vez una serie de actividades, en ocasiones moral y hasta jurídicamente reprochables, con el consiguiente perjuicio para la comunidad en general y para los sectores económicamente más débiles de la misma en particular.

Por otra parte, esta influencia estatal en la creación y aplicación del Derecho parece ser cada vez mayor en el mundo, siendo lo reprochable de ello que iniciada tal dirección posiblemente con la única o primordial finalidad de lograr una mejor adecuación del Derecho a su función social, una excesiva y reprochable politización del poder o poderes legislativos, un egotismo estatal o una supervaloración de sus funciones han producido como consecuencia el fenómeno que estamos criticando.

Socialización, por tanto, sí, del Estado en general y de su poder legislativo en especial; pero socialización verdadera, o sea, en el sentido de un Estado creador de un Derecho directamente dirigido a la adecuada ordenación de las relaciones sociales de sus miembros. Socialización, por tanto, atemperada por el respeto a los intereses particulares dignos de protección.

Mas socialización también de los destinatarios del Derecho, en cuanto no solamente vienen obligados a su cumplimiento, sino que son también sujetos beneficiarios del orden por él establecido. Es preciso, por tanto, que esos destinatarios comprendan que la última y más esencial finalidad del Derecho es la consecución del bien común, la cual se consigue a su vez, en gran medida, mediante el respeto y protección de los intereses particulares.

Es preciso también que comprendan que sólo mediante la protección de los intereses colectivos y a través de ella se conseguirá una más adecuada ordenación de los individuales.

Es preciso, por último, hacerles comprender, o hacer llegar a su esfera de conocimiento, que los derechos de cada miembro de la comunidad, si bien están dirigidos en primer lugar a la satisfacción de sus intereses, ello sólo podrá lograrse mediante el respeto a esos derechos por los restantes

miembros de la colectividad. En consecuencia, aun cuando sólo fuera por esto, es evidente que dichos derechos, al menos mediatamente, persiguen también la satisfacción de los intereses sociales, debiendo por ello ejercitarse de tal modo que puedan cumplirse en la mejor y mayor medida posible ambas finalidades: la próxima o inmediata del bien particular y la remota o mediata del fin comunal.

II. ¿ES SOCIALMENTE ADECUADA LA «PUBLICIZACIÓN» DEL DERECHO PRIVADO?

Creemos que no, y ello por considerar que «publicizar» el Derecho privado supone, más que un avance, un retroceso en el proceso evolutivo de esta rama de la ciencia jurídica.

En efecto, si fijamos nuestra atención en el Derecho de las civilizaciones más antiguas, tales como Asiria, Babilonia, Caldea, etc., podemos observar cómo en ellas no existió un verdadero y auténtico Derecho privado, al menos en el sentido que actualmente se da a dicho concepto, teniendo sus leyes y normas jurídicas un carácter más bien público.

Si de dichas civilizaciones pasamos a la griega, cuna de la filosofía, vemos que también en ella se puede observar la ausencia de un verdadero Derecho privado.

La razón de esta carencia de normas iusprivatistas en las civilizaciones antiguas, incluida Grecia, radicó principalmente en el predominio del Derecho público sobre el privado.

Esto lo vemos principalmente en la organización de la Polis griega, cuyos ciudadanos tenían derechos en cuanto miembros de la misma, quedando reducidos una vez separados de ella a la categoría de *aprosopon*.

En Grecia, por tanto, no existían los derechos individuales. La persona (*prosopon*), o mejor dicho, su concepto, era construido desde afuera y no desde dentro, esto es, mirando a la vida pública, a la vida de la ciudad.

Por ello, si bien es cierto que el ciudadano griego intervenía y participaba en la formación de las leyes, no lo es menos que lo hacía únicamente en cuanto miembro de esa Polis a la que pertenecía.

Esta especial organización del Estado griego y esa también especial condición y consideración de sus miembros daba a su vez lugar al desconocimiento de uno de los factores esenciales del Derecho privado, la fuerza creadora de la voluntad subjetiva individual, el señorío jurídico de la voluntad particular, lo que a su vez motivaba que incluso aquellas relaciones que pudieran en cierto modo considerarse como de Derecho privado, al menos con el criterio actual, fueran objeto de tutela estatal en

cuanto satisfacían necesidades de la Polis. El Estado griego, por tanto, era la única y exclusiva fuente de normas jurídicas e incluso morales (12).

Esta especial construcción del Derecho no pasa a Roma, que construyó un auténtico y verdadero Derecho privado, bien que siguiera en cierto modo subsistiendo, al menos en un plano más bien filosófico y desde luego un tanto atenuada, esa especial concepción de la persona como ser dotado de una vida exteriorizada primordialmente, construcción ésta que se mantiene hasta la aparición del Cristianismo.

Con éste, por tanto, y más concretamente con San Agustín, surge la idea de la intimidad. El hombre está dotado de una vida interior, que es la verdadera, y al reconocer esto, automáticamente puede construirse sobre unas bases más sólidas toda la teoría de los llamados derechos naturales de la persona humana.

Pues bien, si este proceso evolutivo del Derecho privado y del concepto de persona es una realidad histórica indiscutible, resulta evidente que hablar de «publicización» del Derecho privado supondrá un retroceso en lo que al progreso de dicha disciplina se refiere y, consiguientemente, un volver a otras épocas que si bien, como la griega, resulta esplendorosa y envidiable, desde el punto de vista de la especulación filosófica, no merece tal consideración ni en orden a la idea del concepto de persona ni tampoco a la construcción del concepto del Derecho privado.

Pero es que, además, la «publicización» de este Derecho implicaría la existencia de un único poder normativo, el del Estado, fuera del cual no podrían construirse ni establecerse otras categorías de derechos, con lo cual la persona quedaría reducida a la categoría de una simple pieza de la organización estatal.

Creemos, pues, y con ello concluimos la comunicación, que la «publicización» del Derecho privado produciría lo que con frase política bien podría llamarse «comunización» del Derecho privado, al invertir los términos sobre los cuales debe construirse este Derecho: la persona. Y ello sin olvidar que con dicho fenómeno «publicizador» no se reforzaría en modo alguno la función social del Derecho privado, ya que no puede olvidarse que la «vida social», como dice el profesor Legaz, es aquella que se vive desde los demás y no desde nosotros mismos (13), mas no la que se vive desde y por el Estado.

MARIANO FERNÁNDEZ MARTÍN-GRANIZO.

(12) JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952. También sobre la idea de persona en la civilización griega, comentando la posición de Spengler, GALÁN, *Ius Naturae*, 1954.

(13) *Ob. cit.*, pág. 179.

LAS TRANSFORMACIONES DEL DERECHO SUBJETIVO

1. En un examen de conjunto de las transformaciones actuales de las ideas jurídicas con respecto a las mutaciones de la sociedad, ocupa un lugar especial la consideración del cambio radical experimentado por el «derecho» en el sentido más restringido, pero a la vez más inmediato de este término: «mi» derecho, es decir, el derecho que inhiere y que forma parte del propio sujeto jurídico; en una palabra, el «derecho subjetivo», tal como la doctrina lo llama.

Es verdad que esta noción ha sido puesta en duda, e incluso criticada, por algunos autores modernos. A principios de siglo, ya León Duguit, conocido autor de derecho público, le negó validez científica, alegando su inadecuación a los movimientos sociales que se habían producido. Recientemente, otro profesor francés, Michel Villey, también formuló críticas a dicha temática, habiendo sucedido lo mismo en otros países, donde entre los negadores de la noción de derecho subjetivo puede recordarse a Hans Kelsen (1). Sin embargo, si uno observa cómo surgen los conceptos o, mejor aún, las actitudes jurídicas a lo largo de la dimensión psicológica natural de la Humanidad, se dará cuenta que el niño, en sus primeras afirmaciones y discusiones, ya comienza declinando el verbo del derecho en primera persona: «Esto es mío», dice cuando habla del alimento que come o del juguete que agarra. Y aunque Villey haya ubicado históricamente la génesis del derecho subjetivo en una obra del monje Guillermo de Occam, aparecida en 1332, y haya querido demostrar que la difusión y persistencia del concepto se deba a una mentalidad egoísta y a una deformación de los valores religiosos, el hecho es que el derecho subjetivo, antes de ser pensado teóricamente, ya es vivido en la experiencia propia de cada sujeto, aunque se exprese en una forma simple e in-

(1) Recientemente se ha dedicado al problema del derecho subjetivo el tomo IX (1964) de los *Archives de Philosophie du Droit*, titulado *Le droit subjectif en question*, entre cuyos estudios señalamos: F. LONGCHAMPS, «Quelques observations sur la notion de droit subjectif dans la doctrine», págs. 45-70; M. VILLEY, «La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam», págs. 97-128.

genua. Y esto sucede desde hace mucho tiempo, aun antes que Occam.

En definitiva, el derecho subjetivo, aunque haya logrado su elaboración teórica culminante en el período histórico del jusnaturalismo iluminista y aunque haya obtenido su formulación en los regímenes jurídicos de los Estados liberales del siglo XIX, constituyendo la piedra angular del «Estado de derecho», en verdad corresponde a una constante de la experiencia jurídica. En efecto, es la fórmula en la cual se sintetiza la situación del sujeto con respecto al orden jurídico, en el sentido amplio, social e impersonal de derecho «objetivo». Si se trata de una posición de exigencia, de facultad o libertad, de acción potencial, existe un derecho subjetivo; si, en cambio, se trata de un comportamiento de obediencia o sujeción, de una acción vinculada, existe un deber jurídico (2).

2. Pero en esta ocasión no debemos ocuparnos de discutir el fundamento histórico de la doctrina del derecho subjetivo ni tampoco su justificación filosófica dentro del pensamiento contemporáneo. Lo que ahora nos interesa señalar, aunque sea de modo sintético y más bien indicativo, es el proceso de transformación que ha sufrido el derecho subjetivo en cuanto derecho típicamente individual, dado que está necesariamente correlacionado con la metamorfosis del derecho objetivo, que es la expresión más cumplida, en sentido formal, de la sociedad. Esta, en efecto, por medio de las leyes que señalan las directivas de comportamiento a los sujetos que la componen, se conoce a sí misma, es decir, reflexiona sobre su propia acción colectiva, la juzga y la expresa haciéndola objeto de comunicación entre sus sujetos. Es verdad que existen otras formas de vida y de manifestación de una sociedad, como son las económicas, literarias, religiosas, etc., pero las transformaciones de una sociedad en nuevas formas que sean definidas y no inciertas sólo se pueden localizar cuando las estructuras prácticas, es decir, las de la vida de relación, encuentran su propia claridad de expresión y certeza de voluntad en las normas de una ley. Puede haber períodos de discrasia entre la forma jurídica y la forma social, pero esto sólo significa que una sociedad nueva se está gestando en el seno de la vieja, y la sociedad nueva no podrá ser viva y vital hasta que no haya tenido su reconocimiento jurídico, más aún, hasta que no haya adquirido conciencia plena del propio derecho de vida y de sus propias fuerzas, expresadas en las normas de una ley.

(2) Sobre dicho tema me ocupé en el artículo «Diritto soggettivo e dovere giuridico», en *Rivista di Diritto Civile*, VII (1961), págs. 115-133; para una justificación desde el punto de vista de la teoría general, me remito a mi libro *La struttura del diritto*, ed. Giuffrè, Milano, 1962.

¿Cuál es el lugar, o mejor dicho, el papel que toca al derecho subjetivo en esta época de transformaciones que caracteriza a la sociedad contemporánea? Desde esta perspectiva consideraremos los cambios sociales, sabiendo, sin embargo, que no es el punto central, ya que el protagonista, el sujeto de la historia, no es el portador individual del derecho, a pesar de que sus invocaciones pueden ser patéticas en medio del estruendo de las guerras, de las tormentas de las revoluciones, de la vida excitada de la sociedad de masas. El derecho subjetivo, en sus formas elementales de derecho a la conservación física, a la libertad espiritual, a la pertenencia a la propia tierra y a la propia familia, a la elección del propio destino y a la tutela de los propios intereses, ha sido reducido con demasiada frecuencia a un estado impotente, sofocado, e incluso brutalmente suprimido en nombre y por fuerza de un derecho social sostenido por las razones y sobre todo por las armas de una colectividad. Actualmente, la contradicción entre la doctrina y la realidad se ha hecho sentir en forma más profunda y dolorosa que en la época en que Duguit formulaba sus primeras críticas; incluso la historia del derecho subjetivo parecería reducirse a veces a una investigación puramente teórica. Sin embargo, el derecho subjetivo resiste y existe todavía.

3. De lo expuesto hasta ahora se deduce que nuestra consideración del derecho subjetivo se funda sobre la doble refutación de valorarlo más de lo debido o, por el contrario, de desestimarlo, lo cual corresponde al doble equívoco doctrinario por el cual se exalta al derecho subjetivo como un *mito* o se lo reduce a una *metáfora*. El primer equívoco es el del pensamiento jusnaturalista cuando identifica los derechos subjetivos con determinados contenidos, es decir, «cosifica» el derecho subjetivo, le atribuye una realidad ontológica, concibiéndolo como si fuese un derecho objetivo de una esfera jurídica de la cual el sujeto sería soberano. Este mito sin crepúsculo en el firmamento jurídico es evocado sugestivamente por la célebre frase de Rosmini «el derecho violado brilla con una luz más viva», cuando se la aplica, como a menudo se hace, al derecho subjetivo que, entonces, existiría por sí solo, en contraposición al derecho objetivo.

El otro equívoco es el de la escuela positivista, o de algunas de sus corrientes doctrinarias, que afirman que el derecho subjetivo es sólo una ficción verbal usada indebidamente para indicar un reflejo relámpago y efímero del derecho objetivo, una metáfora a la cual se confiere una realidad sustancial. Dicha metáfora puede ser concebida de varios modos, ya sea tomando el derecho subjetivo como una proyección psicológica, en una

especie de narcisismo jurídico, ya sea como una construcción histórica de figuras jurídicas similares, pero en el fondo diversas, ya sea como una estratagema lingüística que nos engaña. Por último, Villey habla de una «subjetivización» de la realidad jurídica, es decir, una «revolución copernicana» de tipo kantiano (3).

Si se acepta cualquiera de las dos posiciones anteriores, se disuelve el problema de la transformación del derecho subjetivo con relación al cambio social. En efecto, si el derecho subjetivo es algo independiente del derecho de la sociedad, entonces sólo puede ser más o menos reconocido y respetado, puede ser oprimido o dejado libre, pero en el fondo no puede transformarse. En la segunda posición, el derecho subjetivo no es más que el derecho objetivo en su imputación subjetiva; entonces no puede hablarse de su transformación con respecto al cambio social, pues éste todo lo absorbe. Cuando el derecho subjetivo se convierte en mito o en metáfora pierde su fisonomía precisa y por eso su definición en la historia de nuestro tiempo se convierte en un juicio de valor ético o en un juicio sobre un hecho sociológico. En ambos casos no se capta el significado propiamente jurídico de la expresión, el cual sólo puede ser adecuadamente comprendido si se concibe el derecho como el tejido de las estructuras donde se desarrollan y se unen las acciones de los sujetos, en la unidad del ordenamiento jurídico. Por eso el derecho subjetivo es una perspectiva de la acción que se abre al sujeto en el horizonte jurídico del ordenamiento; es una directiva de comportamiento que puede realizarse en una estructura legalmente reconocida. Por lo tanto, el derecho subjetivo es un concepto *operativo* de relación entre el sujeto y el ordenamiento, una relación de tensión entre los dos polos fundamentales de la experiencia jurídica.

4. Debe reconocerse que el esquema concreto en el cual se ha encuadrado y presentado el derecho subjetivo es el de la relación bilateral entre la pretensión y la obligación, o sea, el esquema jurídico del contrato, al cual se ha referido desde sus orígenes la economía privada como tipo de economía esencialmente de intercambio. A esto se agregó el hecho que los teóricos del iluminismo, desde Locke a Kant, se sirvieron del mismo instrumento jurídico, poniéndolo como principio de sus concepciones con-

(3) Una concepción refinadamente formalística del derecho subjetivo, en el sentido de una «subjetivización», es la propuesta recientemente por E. BUCHER, *Das subjektive Recht als Normsetzungsbefugnis*, ed. J. B. Mohr, Tübingen, 1965. El derecho subjetivo sería una facultad, concedida por el derecho objetivo, de emanar normas con carácter vinculatorio.

tractualistas del Estado. Todo esto favoreció la unificación conceptual de la figura del derecho subjetivo, tanto en el derecho público como en el privado. Recuérdese que Kant define el derecho objetivo como «el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el arbitrio de cada uno puede concordar con el arbitrio de otro, según una ley universal de libertad». Dicha definición es un ejemplo de representación de los ideales de ese tiempo, pero transportada a un cuadro histórico como el actual, su validez aparece discutible. Ya a fines del siglo pasado se advertía claramente la necesidad de distinguir los «derechos subjetivos» en sentido propio, o de derecho privado, y los «derechos públicos subjetivos» ejercidos con relación a la administración pública. Esta distinción corresponde a una dicotomía práctica de la organización económica y social, ya que en el siglo XIX el tronco de la sociedad civil se fue bifurcando en dos ramas diversas a medida que el Estado se ocupó directamente de los medios de transporte, de las fuentes de producción, de los sistemas de asistencia, de la reglamentación del crédito. A comienzos del siglo actual, el individuo, portador de derechos subjetivos, vive una doble vida social: por una parte, tiene comercio de intereses económicos y jurídicos con otros sujetos semejantes; en ese sentido, sus derechos aparecen sólo como «intereses jurídicamente protegidos», una especie de bienes inmateriales que él posee. Por otra parte, debe hacer frente a pedidos cada vez más exigentes e invasores de la administración pública, contra la cual hace valer sus «intereses legítimos». La relación entre intereses privados y públicos parece haber logrado una forma de equilibrio, aunque a veces se haga difícil y precaria, dada la complicación y dependencia cada vez mayor entre ellos. Pero tres sucesos decisivos, a poca distancia uno del otro y, en verdad, intrínsecamente vinculados, alterarán este equilibrio, lo romperán y establecerán una nueva condición de vida social.

5. Estos tres sucesos han sido: la primera guerra mundial, que ha traído la «economía de guerra», es decir, la movilización general y disciplinada de la producción y de las fuerzas de trabajo, junto con la distribución controlada de los bienes de consumo; la revolución bolchevique, con un régimen económico y político perfectamente totalitario, donde el individuo es fraccionado por el común denominador de la colectividad; el contrato colectivo de trabajo, con el cual decae el principio de la contratación privada, recibiendo la teoría del «contrato social» una nueva valoración y aplicación al trasladarla al campo sindical. Naturalmente, otros sucesos, grandes y pequeños, se produjeron en esos años que antecedieron y siguieron al gran cataclismo económico, social y moral de la

primera guerra mundial, pero en los tres sucesos nombrados se encuentra principalmente el hilo del proceso histórico que queremos señalar.

Precisamente desde el punto de vista del derecho subjetivo, dichos sucesos significaron el crepúsculo de este último tal como se le concebía hasta entonces. No es necesario recordar las consecuencias que la economía de guerra y la devaluación monetaria provocaron, sobre todo en Alemania, en el plano social y en el psicológico. El Estado, que durante la guerra había adquirido enormes poderes sobre el individuo, fue transformando los viejos derechos subjetivos en nuevos derechos «sociales», de tal modo que el ordenamiento que los promovía y garantizaba se convirtió realmente en el titular de ellos, pasando a ser el individuo un simple beneficiario y responsable de su ejercicio. El ejemplo citado de Alemania es sumamente indicativo, porque los efectos originados en la guerra llegaron a ser terribles, casi sin precedentes y proporciones, con la toma del poder por el nazismo. Aludo, naturalmente, a los campos de prisioneros, luego convertidos en campos de exterminio, en los cuales se verificó una inversión de valores humanos y jurídicos tan profundamente repugnante, que señaló, como ya dije, la aniquilación de todos los derechos subjetivos de los pobres infelices internados en los Läger, a la vez que se realizó en dichos campos un perfecto y paradójico derecho objetivo, es decir, puros comandos y obligaciones. En la vida normal, el fin del derecho aparece como la protección del sujeto, de su existencia e integridad física, de su dignidad, de sus haberes y de sus ideas morales; en cambio, en los campos de concentración el fin del ordenamiento interno se convirtió puntualmente en la degradación del hombre, en la depredación de sus bienes elementales, en la explotación dispersiva de sus energías, en la tortura brutal, en fin, en la supresión física. Era la lógica de la destrucción, que es la lógica de la guerra, llevada a sus últimas consecuencias y puesta totalmente en ejecución.

El ejemplo de la revolución rusa es también muy significativo, porque en esa experiencia, todavía no concluida históricamente, la transformación del derecho subjetivo se manifiesta en las formas más evidentes. Sin entrar en detalles de la cuestión, que por otra parte ha sido estudiada recientemente con gran competencia por Villari (4), bastará observar que en el régimen soviético «la separación entre lo público y lo privado desaparece, no en el sentido que todo es absorbido por el Estado o, por el contrario, que todo se transforma en privado: el resultado es algo diver-

(4) S. VILLARI: *Le forme organizzative nel diritto sovietico. Aspetti e funzioni della soggettività*, ed. Giuffrè, Milano, 1964, pág. 109.

so», difícilmente encuadrable en los esquemas mentales del jurista occidental. La consecuencia más visible de esta metamorfosis entre lo público y lo privado, por la cual, como diría Dante, «dos figuras se perdían al aparecer confundidas en una sola cara» (5), es que «la situación jurídica subjetiva de los ciudadanos y de los organismos gubernativos y no gubernativos está puesta en el mismo plano, y aunque se diferencien, ambas se caracterizan por una determinación específica de contenidos» (6). Por lo tanto, el derecho subjetivo ya no se distingue en privado y público, sino que adquiere un aspecto nuevo, distinto de los originarios.

En fin, por lo que se relaciona con el régimen sindical del contrato colectivo de trabajo, permítasenos referirnos solamente al caso de Italia, donde fue sancionado por Ley del 3 de abril de 1926, número 563, aunque ya obraba de hecho desde 1923 en el régimen autoritario, siendo luego reconocido por el Código Civil de 1942 (cap. III, arts. 2.067-2.081) e incluido en el artículo 39 de la actual Constitución italiana. Con la instauración de este régimen sindical que elimina completamente el antiguo principio de la contratación individual, estableciendo formas jurídicas particularmente rígidas, se puede decir que el «derecho del trabajador» adquiere sentido sólo en cuanto se refiere al ordenamiento jurídico que representa el término medio obligatorio de conjunción para trabajadores y patronos. De este modo se ve con evidencia la transformación del derecho subjetivo en esta nueva situación que podemos llamar trilateral.

6. Hemos tomado en consideración estos tres episodios que cambiaron totalmente el panorama de la vida social, tal como se presentaba a fines de la era liberal. Claro que estos fenómenos no han repercutido de la misma manera sobre las transformaciones sociales de otros países que también participan de la misma civilización, como es el caso de las grandes democracias anglosajonas. En estas últimas no dejaron de sentirse los efectos de la guerra, de los nuevos sistemas, de la planificación económica, de los nuevos principios de legislación sindical, pero el régimen político, fundado todavía en el respeto y en la garantía de los *rights*, o derechos subjetivos, pudo aminorar e incluso eliminar los efectos dañinos; más aún, dichas transformaciones fueron ocasión de nuevos impulsos de progreso social. Este proceso todavía está en fase de desarrollo en ciertos países, como Italia, o parece que sufre desviaciones o involuciones en otros; asimismo, parece que inspira tentativas de revisionismo económico y jurídico

(5) «Apparver due figure miste — in una faccia, ov'eran due perduti» (*Inferno*, XXV, 71-72).

(6) S. VILLARI: *O. c.*, pág. 99.

en los países de Europa oriental, en los cuales se están elaborando nuevas formas de reconocimiento de los derechos subjetivos del individuo, distintos de los poderes de las organizaciones burocráticas.

Lo que interesa señalar aquí es el «derecho subjetivo» tal como se presenta en el desigual contorno de la nueva realidad jurídica, a la cual se extiende, o más bien se limita, el análisis del investigador europeo. El derecho subjetivo aparece, en consecuencia, como una sobrevivencia, renovada y reforzada, de su predecesor del siglo XIX, del cual se diferencia especialmente en lo siguiente: que está en una relación constante con el ordenamiento en su complejidad y totalidad de estructuras operantes, del mismo modo que el hombre mismo está en relación con la sociedad en la cual vive, sin poder prescindir de ella, pero sin ser tampoco anulado por ella. Además, todo derecho subjetivo, desde ya, es entendido como un valor, exponente de toda una situación jurídica, dentro de la cual sólo tiene significado y función, pues el sujeto jurídico no es una suma de derechos y obligaciones, sino una estructura viva de la acción; caso contrario, el derecho subjetivo sólo es un fantasma, evocado como por una especie de sortilegio jurídico.

VITTORIO FROSINI.

LA DIALECTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL DERECHO EN HEGEL

I

Es interesante reflexionar sobre las relaciones existentes entre la sociedad civil y el derecho en Hegel. Se trata de un tema que adquiere en Hegel especial consideración. La filosofía jurídica hegeliana toma a este respecto orientaciones muy distintas de las concepciones precedentes, aunque el problema de fondo viene ya planteado en el pensamiento antiguo.

Desde muy antiguo—y el pensamiento griego clásico es buena prueba de ello—se ha cuestionado sobre la realidad misma de la sociedad humana como proceso vital en el que está evidentemente implicado el derecho. El justo político de Aristóteles es ya indicativo balbuciente de esta preocupación. Y en nuestros días se puede descubrir un marcado interés por precisar hasta qué punto la dinámica de la sociedad condiciona el desarrollo y la transformación del derecho, o bien hasta dónde llega el influjo del derecho en la producción de cambios sociales, en la aceleración o frenaje del ritmo de la vida social. No puede olvidarse, en este sentido, que dentro de esta interacción de lo social y lo jurídico se encuentran comprometidos la realización de una sociedad más perfecta y el establecimiento de un derecho más justo. Estos dos fenómenos de progreso social y jurídico se hacen presentes actualmente en forma de tensiones, incluso políticas, en la vida de las comunidades desarrolladas, subdesarrolladas o en vías de desarrollo. Y ello sucede así porque, en definitiva, de la armonía que se dé entre ambas esferas dependerá en gran parte el logro de una sociedad adecuadamente jurídica y de un derecho eficazmente social.

Este problema, que acucia el pensamiento y la práctica de nuestro tiempo, aparece considerado por Hegel de forma peculiar en una perspectiva cargada de personales y sugestivos matices. Y es que para Hegel la sociedad civil representa un momento del espíritu objetivo en el que no puede estar ausente y ajeno el derecho, aunque su presencia sea limitada. Por esta limitación misma del derecho en su acción sobre el campo social,

el pensamiento marxista ha encontrado buen camino en Hegel para la construcción de su teoría del derecho.

Ahora bien, para comprender adecuadamente la incisión del derecho en la sociedad civil hegeliana hay que partir de la tesis que implica el momento dialéctico de esa sociedad. La sociedad civil es un momento del espíritu objetivo, pero un momento con sus momentos, en alguno de los cuales hace su aparición el derecho de modo especial. Pero ¿qué es la sociedad civil? ¿Qué proceso dialéctico implica el momento de la sociedad civil en cuanto tal? ¿Incide el derecho en dicho proceso? ¿Es el derecho simple momento personal o goza y tiene un carácter social? ¿Consiste el derecho en una superestructura social o se radica en el mismo ser-en-sí de la sociedad civil?

Conviene aclarar desde el principio que el derecho y la sociedad civil no son dos momentos contiguos en el desarrollo del espíritu objetivo, aunque ambos tengan su principio en la persona. Pero por esto mismo, que la persona es principio de ambos, tienen puntos de contacto. No obstante, la persona aparece en uno y en otro momento del espíritu bajo distinta perspectiva. En el derecho, como derecho abstracto o formal, la persona es voluntad libre en la exterioridad, voluntad que se realiza, por tanto, en las cosas exteriores, implicando consecuentemente el respeto de las otras personas en cuanto éstas también se realizan en las cosas exteriores (propiedad). «Die Persönlichkeit—dice Hegel—enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechts aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektire die andern als Personen» (1). En la sociedad civil la persona es también el principio, aunque se abre camino ya para la objetividad de lo general y para la superación de la limitación de lo especial. «Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeiten, ist das eine Princip der bürgerlichen Gesellschaft» (2). Se trata de un momento de acercamiento a la síntesis del Estado, momento que supera la clara subjetividad interiorizada de la familia, pero que no se desliga aún de lo subjetivo. La jurisdicción, la policía (en un sentido muy amplio) y la corporación no son sino indicativos de esta aproximación a la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo. Ahora bien, habida cuenta de que el sistema de necesidades es lo que genera la realidad misma de la sociedad

(1) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, t. 7 de las Obras completas editadas por Hermann Glöckner, Ed. Frommanns, Stuttgart, 1952, pfo. 36, págs. 90-91.

(2) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 182, pág. 262.

civil, no es de extrañar que se haya reconocido que la persona se desenvuelve todavía socialmente en el para-sí y que lo subjetivo y lo especial predominan. Por estos motivos, en la sociedad civil no se da ni la pura subjetividad ni la universalidad perfecta. «La società civile rappresenta il momento della molteplicità, o, come Hegel si esprime, dello sdoppiamento, della scissione dell'arbitrio soggettivo dalla libertà oggettiva, dei fini egoistici dai fini rivolti all'universale» (3).

¿Qué es, entonces, la sociedad civil? «Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbstständiges vor sich haben muss, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren lässt» (4). Se trata, pues, de un momento intermedio entre la familia y el Estado, en el que priva el egoísmo y se busca ante todo la satisfacción de las propias necesidades. Cada uno es «sich Zweck» y el otro sólo «Mittel zum Zweck des Besonderen». Por esta vía parece que se alcanzará «die Form der Allgemeinheit». Pero, en definitiva, la sociedad civil se constituye en base a la subjetividad de la persona al respecto de sus necesidades. Por esto consiste ante todo en «ein System allseitiger Abhängigkeit» y en un «äusserer Staat» (5). La dependencia en las necesidades y la búsqueda de la satisfacción de ésta da lugar a que se pierda la unidad inmediata que reinaba en la familia, que cae por ende en la multiplicidad o en la pluralidad (6). En suma, la sociedad civil es realización de necesidades—su primer momento—, siendo la jurisdicción, la policía y la corporación condiciones y medios para que la realización de este sistema de necesidades no termine en la pura subjetividad, en el egoísmo y en la lucha. Solamente por las limitaciones contenidas en estos dos momentos posteriores de la sociedad civil cabe la posibilidad de que el espíritu objetivo no se pierda en lo casual y en lo subjetivo y pueda desembocar así en su perfecta realización, esto es, en el Estado.

(3) GIOELE SOLARI: *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappicheli, Torino, 1949, página 375.

(4) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 182, Zusatz, página 262.

(5) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 182, Zusatz, páginas 262-263.

(6) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 184, Zusatz, página 264.

¿Y el derecho? ¿Es el derecho un simple momento de la persona en su exterioridad? ¿Prolonga el derecho su realidad a otros estadios de realización del espíritu objetivo, como es la sociedad civil? Ciertamente, el derecho es un momento anterior o más simple y externo y, por tanto, más imperfecto. Su lugar se encuentra en la voluntad libre (7). Es la forma primaria de la realización del espíritu objetivo hacia fuera, en la exterioridad. Por esto la propiedad constituye el momento primero del derecho. Sin embargo, cabría pensar que el derecho abstracto hegeliano rezuma individualismo y que no se inserta en la vida social, porque sólo en la voluntad libre individual tiene su puesto. Pero Hegel advierte frecuentemente que es inadmisibile toda forma de naturalismo e individualismo formalista en el derecho, en contra de las tesis mantenidas por el empirismo y el formalismo iusnaturalista. El derecho, aunque es momento de la voluntad, «das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise giebt» (8), se da sin embargo también en la sociedad. Hegel distingue entre un derecho natural, que existe de una manera inmediata natural, y un derecho natural, que se determina a través de la naturaleza de la cosa, esto es, por el concepto. Y precisamente es en el estado de sociedad, no en el estado de naturaleza, donde el derecho tiene su realidad, aunque la sociedad sea algo más que esto: «Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalthätigkeit des Naturzustandes» (9). Voluntad libre, personalidad y exterioridad son notas características del derecho abstracto o formal hegeliano. Sin embargo, lo social juega también su papel en el puesto del derecho, al menos como limitación del egoísmo en que puede generar la pura juridicidad del derecho abstracto o los distintos momentos de subjetividad de la realidad del espíritu subjetivo, como sucede en la sociedad civil como sistema de necesidades.

Sociedad civil y derecho constituyen, pues, dos momentos del devenir del espíritu objetivo, entre los cuales Hegel establece una conexión. ¿Cuál es, en definitiva, la solución que aportó Hegel?

(7) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 4, pág. 50.

(8) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit. pfo. 40, pág. 92.

(9) HEGEL: *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, t. 10, ed. cit., Stuttgart, 1958, pfo. 502, págs. 390-391. Sobre el tema del derecho abstracto o natural en Hegel, vid. N. M. López Calera, *Derecho abstracto o natural en Hegel*, Granada, 1967.

II

Para comprender el puesto del derecho en la sociedad civil conviene detenerse en la comprensión de la dialéctica misma de la sociedad civil. Solamente así se podrá explicar adecuadamente el puesto de un derecho, de aparentes matices individualistas, en la vida social.

¿En qué consiste esta dialéctica de la sociedad civil? La sociedad civil surge para Hegel por causa de la multiplicidad de las familias y a través del principio de la personalidad (10). Ahora bien, como ya hemos indicado, la persona aparece como un todo de necesidades. La dependencia recíproca se impone dentro de la sociedad civil para la realización de estas necesidades. En la sociedad civil, al contrario de lo que sucede en la familia y en el Estado, se busca simplemente la satisfacción de los propios y particulares intereses. «Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben» (11). A través de esta búsqueda y de esa satisfacción puede llegarse, sin embargo, a una libertad formal y a una generalidad formal del saber y del querer. «Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewusstsein diese Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Process, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnothwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse, zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden» (12). El espíritu, de esta manera, podrá superarse para obtener su objetiva existencia. «Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, das er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und diese Schranke und Endlichkeit giebt, und eben damit, dass er sich in sie hinein bildet, sie überwindet und darin sein objektives Dasein gewinnt» (13).

Por este sistema de necesidades, por la instrucción y por el trabajo podrá conseguirse la liberación del individuo para caminar hacia una plena objetividad del espíritu. «Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unend-

(10) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 181, pág. 261.

(11) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 187, pág. 267.

(12) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 187, pág. 267.

(13) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 187, pág. 268.

lich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit» (14). Por esto ha sostenido Solari que la dialéctica de la sociedad civil es la necesidad que lleva a la satisfacción por medio del trabajo y del esfuerzo asociado (15). Y éste es el logro: «Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, dass der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seiner Seits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein» (16). Por las necesidades, por la protección de la propiedad alcanzada en la satisfacción de aquéllas, y por la previsión y cuidado de los intereses comunes, la sociedad civil comprende estos tres momentos:

«A. Die Vermittelung des Bedürfnisses und die Befreiung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Uebrigen, — das System der Bedürfnisse.

B. Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege.

C. Die Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen, durch die Polizei und Korporation» (17).

¿Cuál es, pues, el proceso de la sociedad civil? El proceso dialéctico de la sociedad civil tiene un primer momento de clara subjetividad: el sistema de las necesidades. Tales necesidades se satisfacen por medio de cosas externas y por medio también de la actividad y el trabajo. Subjetividad y exterioridad son notas distintivas de este momento social (18). Por esta misma realidad del sistema de necesidades, la protección de la propiedad se destaca para dar paso de esta manera al segundo momento de la sociedad civil: la jurisdicción. «Das Princip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Willens und des Wollens die an und für sich seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abstrakt, somit als Recht des Eigenthums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege, ist» (19).

El cambio de necesidades y el trabajo comprenden ya el derecho abstracto, precisamente por lo que tienen de subjetividad y exterioridad, ele-

(14) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 187, páginas 268-269.

(15) G. SOLARI: *Studi storici...*, op. cit., págs. 345-346.

(16) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 187, pág. 269.

(17) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 188, pág. 270.

(18) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 189, pág. 270.

(19) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 208, páginas 285-286.

mentos que abocan necesariamente a la propiedad. «Das Relative der Wechselbeziehungen der Bedürfnisse, und der Arbeit für sie hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte. Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Dasein giebt, als allgemein Anerkanntes, Gewusstes und Gewolltes zu sein, und vermittelt durch diess Gewusst— und Gewolltsein Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben» (20). Sin embargo, es en la concreción de las relaciones sociales como el derecho abstracto deviene derecho positivo, esto es, ley. El derecho abstracto es momento de la voluntad libre en su realización en las cosas externas. Pero al constituirse un sistema de relaciones, de necesidades, de trabajo, se precisa que ese derecho abstracto o natural tome existencia real, y entonces el derecho aparece como ley. En la sociedad civil, pues, se encuentra ante todo el derecho positivo. «Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewusstsein bestimmt, und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt» (21).

Ahora bien, el derecho entra en la sociedad civil en tanto que toma su materia en las relaciones y formas de la propiedad y los contratos. «Das Recht, indem es in das Dasein zunächst in der Form des Gesetzsein tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Gesellschaft ins Unendliche sich vereinzelnenden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigenthums und der Verträge...» (22). Pero la aplicación y determinación del derecho para los casos concretos dados en la sociedad civil exigen de una especial voluntad o querer y de una seria opinión independiente, lo cual solamente puede darse a través de un tribunal (23). El miembro de la sociedad civil tiene el derecho y la obligación de dirigirse y presentarse a un tribunal (24). De esta manera, a través de la jurisdicción, la sociedad civil puede encontrar la unidad de lo general y de lo especial, perdida en gran parte por la subjetividad ineludible del sistema de necesidades. «In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren und in die Trennung des Innern und Aeussern auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück, jedoch diese im

(20) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 209, pág. 286.

(21) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 211, pág. 287.

(22) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 213, pág. 291.

(23) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 219, pág. 301.

(24) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 221, pág. 302.

einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstrakten Rechts» (25). De esta manera se puede superar el momento de subjetividad, para llegar a una defensa de los bienes comunes. «Ce qu'on appelle "appareil juridique" (Rechtspflege) dans la société civile, c'est la défense des biens communs —la fortune collective, la propriété universelle— contre l'arbitraire des individus» (26).

La policía y la corporación son un tercer momento de la sociedad civil. Así como por la jurisdicción se anula la lesión de la propiedad y de la personalidad, a través de la policía y la corporación se intenta volver a la generalidad rota por alguna posible lesión ya realizada. «Diess ist zwar nur eine Möglichkeit des Schadens, aber dass die Sache nichts schadet, ist als eine Zufälligkeit gleichfalls nicht mehr; diess ist die Seite des Unrechts, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeilichen Strafgerechtigkeit» (27). La policía consigue lo general, el orden externo, la seguridad de la sociedad civil. «Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äussere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherleit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen, die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt» (28).

La corporación significa, en esta línea, un punto intermedio entre la familia y el estado industrial. Se trata ciertamente de una realización de intereses y una defensa de los mismos en razón del trabajo. Es una forma de previsión y protección más natural en el sentido clásico de este término, no en el hegeliano. A través de la corporación se consigue también atemperar los egoísmos que en la sociedad civil, dominada aún por la subjetividad, se dan: «Par ses tâches, l'organisation professionnelle remplit une fonction sociale utile mais essentiellement limitée: elle tempère l'egoïsme absolu qui règne dans la société, car elle englobe en les disciplinants une multitude d'individues qui exercent le même métier ou ont les mêmes intérêts» (29). La corporación significa un paso más hacia la objetividad del espíritu a través de un intento de suprimir parcialmente

(25) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 229, pág. 309.

(26) EUGÈNE FLEISCHMANN: *La philosophie politique de Hegel*, Plon, París, 1964, pág. 225.

(27) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 233, pág. 311.

(28) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 249, páginas 322-323.

(29) E. FLEISCHMANN: *La philosophie politique de Hegel*, op. cit., pág. 252.

los intereses egoístas que privan por el mismo sistema de necesidades. «Die Korporation hat nach dieser Bestimmung unter der Aussicht der öffentlichen Macht das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eigenschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objektiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtsschaffenheit, in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten, so wie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugetheilt zu werden, zu tragen —überhaupt für sie als zweite Familie einzutreten, welche Stellung für die allgemeine, von den Individuen und ihrer besonderen Nothdurft entferntere bürgerliche Gesellschaft unbestimmter bleibt» (30). Porque la corporación, atendiendo a los intereses del grupo, se preocupa ya de lo general y de los intereses objetivos, por esto implica un paso decisivo hacia el Estado. «Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit,— so wie die in der polizeilichen äusserlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität,— in den an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über» (31).

En definitiva, la sociedad civil en su dialéctica significa un acercamiento a un momento superior del espíritu objetivo, pero de ningún modo puede considerarse plenitud espiritual. La sociedad civil, por la subjetividad que encierra, no constituye un «fin último». Una realidad social será fin último si no solamente se impone «por sí» y no depende en su valor del arbitrio de los individuos, sino también si ella se impone «para sí», en vista de sí, y sin ser ordenada a las ventajas particulares de los individuos. Por ello la sociedad civil no es fin último. Aquí sería aplicable—sostiene Franz Grégoire—el esquema del sistema general hegeliano: tesis, la familia, totalidad racional restringida; antítesis, la sociedad civil que recae en lo particular; síntesis, el Estado, que se basa en la inteligencia y no en el instinto como la familia (32).

III

A través de este análisis de la dialéctica de la sociedad hemos ido viendo cómo incide el derecho en alguno de sus momentos, así como el ca-

(30) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 252, páginas 323-324.

(31) HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, op. cit., pfo. 256, pág. 227.

(32) FRANZ GRÉGOIRE: *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système*, Paris-Louvain, 1958, págs. 265 y sigs.

rácter especial y hasta cierto punto accesorio o no esencial del derecho en la misma dinámica social. La aparición del derecho tiene lugar preferentemente en el momento del sistema de necesidades, habida cuenta de que el choque de intereses es, sin duda, más violento en la realización de esas necesidades. El puesto del derecho en la sociedad civil vendrá dado, por consiguiente, por una función de limitación de la profunda subjetividad que implica el sistema de necesidades. Podría decirse que por el derecho la sociedad supera los desvíos producidos por dicha subjetividad y toma conciencia de su meta. «Par la législation, la société civile née de la nécessité économique prend conscience de ce qu'elle veut, du but universel qui se réalise en elle» (33).

Sin embargo, y por otra parte, podría afirmarse que para Hegel el problema jurídico de toda sociedad está por encima o va más allá de la misma vida social. Es decir, la incisión de lo jurídico en lo social es simplemente una consecuencia de un mismo principio: la personalidad. La sociedad no necesita propiamente del derecho, sino en tanto que la persona tiene que ser persona: «sei eine Person und respektire die andern als Personen». Y esta tesis, que a primera vista parece patrimonio común de toda filosofía jurídica y social, tiene en Hegel un especial sentido. No es el derecho para la sociedad y, consecuentemente, para el individuo, sino que el derecho es la defensa del individuo contra la sociedad. El derecho constituye, en este sentido, no un principio social, sino un principio individual que tiene su realización en la vida social, esto es, un principio de defensa de la individualidad objetiva, que es la libertad.

Este sentido del derecho explica debidamente su puesto en la dialéctica de la sociedad. Y explica sobre todo la necesidad de que el derecho siga y persiga la dialéctica misma de la sociedad para que ésta no destruya con su subjetividad al individuo. Para comprender adecuadamente el derecho según Hegel, así como su puesto en la sociedad civil, no puede olvidarse que la sociedad civil es un momento antitético que debe superarse para dar paso al Estado. Por esto el derecho salva al individuo, pero no salva a la sociedad para salvar al individuo. Pese a este carácter del derecho hegeliano, no puede sostenerse, sin embargo, que la sociedad civil sea una realidad a-jurídica y puramente económica y de lucha. Precisamente por la misma antítesis que encierra, la sociedad civil es y tiene que ser una verdadera comunidad jurídica (34).

NICOLÁS MARÍA LÓPEZ CALERA.

(33) E. FLEISCHMANN: *La philosophie politique de Hegel*, op. cit., pág. 227.

(34) G. SOLARI: *Studi storici...*, op. cit., pág. 364.

LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES MODERNAS Y LA PROPIEDAD PRIVADA (1)

INTRODUCCIÓN.

Estamos en una época histórica, caracterizada por el rápido cambio a que se hallan sometidas las diversas instituciones sociales. Entre ellas no es, sin duda, de las menos afectadas la propiedad privada. El influjo de las transformaciones sociales respecto a la propiedad privada se puede decir que afecta a todos los elementos característicos de la misma. No existe una enunciación y formulación generalmente admitidas para reflejar la incidencia actual en la propiedad privada de la evolución social. Nosotros, a efectos de este trabajo, distinguiremos los siguientes aspectos en las modificaciones sociales actuales que afectan al dominio privado: *a*), la preeminencia del trabajo sobre la propiedad; *b*), su falta de difusión y su concentración; *c*), el desarrollo de la propiedad colectiva; *d*), la impersonalidad de esta propiedad en las Sociedades anónimas; *e*), el aumento de la propiedad pública; *f*), las transformaciones en el objeto de la propiedad privada y la abstracción de los activos financieros; *h*), el aumento del número e intensidad de las limitaciones de las facultades de la propiedad privada; *i*), la desmembración de la propiedad de los medios de producción, y *j*), la socialización del consumo.

La influencia, pues, de las transformaciones sociales en la propiedad privada es tan extensa e importante, que se ha planteado la cuestión de si subsiste esencialmente la propiedad privada en la realidad social de nuestro tiempo, es decir, si aquello a lo que ha venido a parar la propiedad y que seguimos llamando con este nombre reúne ya los requisitos esenciales de dicha institución. De la existencia e importancia de esta cues-

(1) Para la redacción de este trabajo nos hemos servido ampliamente de nuestro estudio anterior «Valor sociológico de la doctrina social de la Iglesia», becado por la Fundación March en la convocatoria 1962-63.

ción da idea el hecho de que numerosos y prestigiosos autores contemporáneos la hayan abordado, y han sido bastantes de ellos los que incluso se han inclinado por una solución negativa. El mismo Juan XXIII la afrontó clara y expresamente en la «Mater et Magistra». Si bien sostiene abiertamente que el derecho de propiedad privada extendido incluso a los bienes productivos tiene validez en todo tiempo, en cuanto se funda en la naturaleza de las cosas, por lo cual debía considerarse totalmente vana la duda en esta cuestión, es claro que el Papa no pretende negar las transformaciones sociales actuales de la propiedad privada, a algunas de las cuales se refiere expresamente en la Encíclica, sino que afirma únicamente que dichos cambios no destruyen la vigencia y validez de la propiedad privada como derecho natural.

Dadas, pues, dichas transformaciones, pretendemos en este estudio discutir teóricamente los problemas que las modificaciones modernas de la propiedad plantean a la vigencia actual de la propiedad privada, considerada no según una ordenación positiva determinada, sino desde el punto de vista del Derecho Natural, y examinar racionalmente si dichos cambios suponen o no un ataque y negación de la esencia de la propiedad privada. El plan adoptado para realizar este trabajo ha sido estudiar por separado cada uno de los aspectos enumerados que reflejan la situación actual de la propiedad privada, mediante el análisis de las manifestaciones de dichos aspectos, el examen de sus límites, carácter y problemas que plantean y, finalmente, el enjuiciamiento de estos problemas para ver su incidencia en la esencia de la propiedad privada.

PREEMINENCIA ACTUAL DEL TRABAJO RESPECTO DE LA PROPIEDAD.

Uno de los aspectos más señalados de la situación actual de la propiedad privada es, sin duda, el de su progresiva pérdida de importancia económica como medio de vida y fuente de renta en relación con el trabajo.

Los medios de obtener un rendimiento económico en nuestra economía se pueden reducir, fundamentalmente, a tres grupos: la posesión de bienes de capital, originarios o derivados, explotados o no por su propietario, y de valores susceptibles de producir renta; el trabajo o la prestación de servicios de manera dependiente o independiente; y el derecho a las prestaciones de la seguridad social, fundado indirectamente en el trabajo o simplemente en la necesidad estricta.

Pues bien, si en otras épocas históricas la fuente principal de ingresos de la mayor parte de los hombres era la propiedad, en nuestro tiempo ocurre exactamente lo contrario; la inmensa mayoría de los individuos,

en proporción directa al desarrollo económico de las naciones, obtiene sus rentas de los servicios que presta a otras personas o entidades, bien de manera dependiente o independiente, o de los derechos de la seguridad social, que generalmente se derivan y son también una consecuencia del trabajo. Como dice P. Viau, «las sociedades modernas ofrecen un espectáculo diametralmente opuesto al de hace siglos; el número de los que viven en y por la propiedad es considerablemente más restringido, mientras que la gran mayoría obtiene sus recursos directamente de su trabajo en el cuadro del contrato de salario» (2).

En prueba de su afirmación, P. Viau aduce a continuación de este párrafo los siguientes datos estadísticos: «En Francia, el grupo de los asalariados ocupa el 65 por 100 de la población activa; esta proporción es del 72 por 100 en Alemania Occidental, del 84 por 100 en los Estados Unidos y alcanza el 93 por 100 en Inglaterra» (3).

Este hecho es tan acusado y característico de la situación de la propiedad en nuestro mundo, que Juan XXIII se hace eco de él al hacer referencia en la Encíclica «Mater et Magistra» a los cambios de situación de la propiedad privada. «Ocurre también en nuestros días—dice—que los hombres prefieren una profesión a la posesión de bienes y que conceden mayor importancia a los ingresos que reporta el trabajo que a los réditos del capital o de derechos relacionados con el capital» (4).

En este texto, S. S. Juan XXIII presenta el hecho que estamos enunciando desde un punto de vista más bien subjetivo, refiriéndose directamente, no a la realidad objetiva que hemos indicado de obtener en la actualidad la mayoría de los hombres sus ingresos del trabajo y no de la propiedad, sino al estado de ánimo subjetivo de la mayor parte de los hombres actuales, que les hace preferir y conceder mayor importancia a la obtención de ingresos derivados del trabajo que a los procedentes de la posesión de bienes.

No obstante lo anteriormente dicho, la realidad nunca nos presenta divisiones tajantes y límites precisos y definidos. Por eso no existe tampoco en la vida social una separación neta y radical, en relación a los individuos, entre el trabajo y la propiedad como fuentes de renta. De aquí que haya que reconocer que muchos individuos que obtienen sus ingresos fun-

(2) P. VIAU: «D'une société de propriétaires a une société de travailleurs», en *Economie et Humanisme*, núm. 121, suplemento anual de 1959, págs. 60-61.

(3) P. VIAU: «D'une société de propriétaires a une société de travailleurs», en *Economie et Humanisme*, núm. 121, suplemento anual de 1959, págs. 60-61.

(4) *Mater et Magistra*. Edición preparada por Federico Rodríguez (bilingüe). B. A. C., Madrid, 1961, núm. 106, pág. 45.

damentales del trabajo, perciben también rentas de capital en cuantía muy variable y procedentes de las más diversas fuentes, cuya cuantía es difícil cifrar estadísticamente con una cierta exactitud.

Tampoco se debe olvidar que es aún elevado el número de empresarios y propietarios individuales, sin contar la amplia difusión de bienes duraderos (automóviles, viviendas, etc.) y de los valores públicos e industriales. Para los Estados Unidos, la nación más industrializada, Edward E. Duff, en su interesante trabajo «La property in the American Environment», da la cifra de ocho millones de firmas individuales (industria, comercio, profesionales, etc.), que toma del estudio *Economic Growth in the United States: Its Past and Future* (5).

Finalmente, respecto a la extensión del trabajo y de la propiedad, como fuentes de renta en nuestra sociedad, se ha de tener en cuenta también que en la realidad social actual se observa una tendencia contraria a la que estamos analizando y que consiste en que el trabajo se está convirtiendo en una fuente de propiedad privada de bienes productores de renta o susceptibles de producirla, a causa de la elevación de los salarios y rentas de los trabajadores, fenómeno indiscutible en todas las naciones, en grado más o menos acentuado, pues son muchos los obreros que pueden ahorrar y formarse un capital en bienes productores de renta.

Respecto al carácter de este aspecto, o sea, si esta evolución de la preeminencia y posición principal que va alcanzando el trabajo en relación con la propiedad es recta o desviada, no puede menos de admitirse su carácter plenamente aceptable y progresivo si se reconoce el valor superior de la persona humana y, por tanto, del trabajo que procede inmediatamente y está ligado a ella directamente, en relación a todos los bienes materiales por preciosos que sean. Juan XXIII confirma decididamente este juicio positivo de esta evolución cuando dice en la «*Mater et Magistra*»: «Cosa evidentemente en armonía con la índole natural del trabajo, que, por proceder directamente de la persona humana, debe preferirse a las riquezas de bienes externos, que por su misma naturaleza tienen la calificación de instrumentos, y esto es claro indicio de una humanidad en progreso» (6).

Afirmado lo anterior, es obvio que se trata de una tendencia que, aunque evitable, no se debe frenar, sino impulsar y alentar en cuanto sea posible y con una adecuada orientación.

A primera vista podría parecer que se trata de una transformación

(5) EDWARD E. DUFF: «The property in the American Environment». *Social Order*, IX, 1 (enero 1959).

(6) *Mater et Magistra* Ed. cit., núm. 107, pág. 46.

circunstancial, debida a la situación social particular de nuestro tiempo y, por ello, pasajera y variable en cuanto sometida a los cambios de dicha situación; pero, sin embargo, una mirada a vista de pájaro de la historia de la Humanidad parece que nos descubre, como una de las leyes constantes de la evolución y progreso de la misma, la tendencia continua del trabajo, primitivamente esclavizado incluso respecto de la propiedad, a su emancipación y predominio sobre ésta, hasta alcanzar quizá el puesto que respecto de ella naturalmente le corresponde, si bien, como no tenemos el futuro en nuestras manos, no podemos prever cuál sea su alcance y hasta dónde llegará esta evolución, e incluso si podrá tener algún retroceso, lo que no parece fácil.

En cuanto a los problemas que plantea este aspecto respecto a la esencia íntima de la propiedad privada, nos parece claro que no resulta afectada aquélla, en cuanto esta situación es algo externo a la propiedad y consiste en una cuestión de límites entre dos factores sociales independientes, aunque relacionados. En cambio, considerada la propiedad como institución, se puede examinar la cuestión de si la pérdida de preeminencia a que se alude afecta esencialmente a la institución de la propiedad privada.

A nuestro juicio, a esta cuestión se debe contestar negativamente, porque no existe incompatibilidad fundamental entre el trabajo y la propiedad privada considerada como institución.

Esta supone un sistema económico que se concreta en las libertades de adquisición de toda clase de bienes y servicios económicos y de comercio y cambio de los mismos. Esta exigencia de la propiedad privada como institución ha permanecido inalterada a pesar del desarrollo de la importancia del trabajo como factor de renta del individuo, y no sólo ha permanecido inalterada, sino que sirve y ha servido de marco económico para la prestación y remuneración del trabajo, pues se realiza mediante el cambio de los servicios personales por dinero y la adquisición de éste por los trabajadores, es decir, mediante las relaciones de cambio y adquisición características del sistema económico basado en la propiedad privada.

En nuestra opinión, más que perder preeminencia la propiedad en la vida económica, en cuanto institución, por el hecho que discutimos, quienes la han perdido han sido los propietarios, los cuales antes, a causa de un concepto demasiado absolutista de la propiedad, gozaban de una preponderancia exagerada e injusta en la economía, a costa de los mismos derechos del trabajo.

Acabamos de indicar que el trabajo da lugar a la adquisición de dinero como remuneración de los servicios prestados. Esta circunstancia, en

cuanto y por los motivos que expondremos en su lugar, el dinero también puede ser objeto de propiedad, confirma igualmente la no incompatibilidad del trabajo con la propiedad privada a que nos referimos.

Por último, como otra prueba más de la no existencia de la incompatibilidad de que se trata, es preciso que recordemos que el trabajo es considerado como una de las fuentes de adquisición de la propiedad, cualidad del trabajo que parece se acentúa, como ya hemos destacado, precisamente en nuestro tiempo, ya que dado el aumento del nivel económico de las naciones y la elevación de los salarios reales que se puede observar en ellas, el trabajo se está convirtiendo de hecho en origen de propiedad, no sólo de bienes de consumo duradero, sino incluso de bienes de renta; política que estimulan muchos Gobiernos, por ejemplo, mediante la protección de la difusión de acciones y otras formas de propiedad entre los trabajadores.

CONCENTRACIÓN Y FALTA DE DIFUSIÓN DE LA PROPIEDAD.

Otro aspecto de la situación actual de la propiedad, estrechamente relacionado con el anterior, a que se alude, es el de constituir, de hecho, un privilegio de unos pocos, es decir, su falta de difusión a todas las clases sociales.

Decimos que está en relación íntima con el aspecto anterior porque, en cierto sentido, va implicado en el mismo. Si la mayor parte de los hombres obtienen sus ingresos en la actualidad del trabajo y no de la propiedad, ello supone que hay ahora muy pocos propietarios.

Hilaire Belloc, en su libro *La restauración de la propiedad*, expresa con precisión este hecho: «Hoy, en Inglaterra—dice—, y en menor medida en otros muchos países, la propiedad ampliamente difundida ya no existe. La propiedad no es ahora un rasgo general de nuestra sociedad, que determine su carácter. Por el contrario, el rasgo genérico y el carácter determinante es la ausencia de propiedad y la dependencia de un salario precario a merced de otros» (7).

Sin embargo, si se tiene en cuenta que modernamente las riquezas o la capitalización de bienes ha aumentado considerablemente en todas las naciones, incluso las atrasadas, el hecho anterior nos lleva de la mano a otro fenómeno que también se cita como típico de la propiedad en nuestros días: el de las ingentes concentraciones de riqueza o capital características de nuestras sociedades capitalistas.

(7) HILAIRE BELLOC: *La restauración de la propiedad*. Edit. Poblet, Buenos Aires, 1959, pág. 16.

Este fenómeno de la concentración de las riquezas y del capital, haciendo caso omiso de la tendencia del capitalismo a la concentración señalada por algunos autores, se halla, sin duda, en relación amplia y profunda con el tipo de economía moderna basado en la técnica, la máquina y la producción en masa, en el que generalmente la rentabilidad y productividad de las instalaciones está en relación directa con la amplitud y modernización de sus equipos y que, por tanto, exige inversiones muy cuantiosas para la implantación de las industrias.

En relación a la escasa difusión de la propiedad del capital productivo, debemos señalar que Berle, en uno de sus libros, indica la dificultad de que el trabajador pudiera convertirse en propietario en la época anterior a la segunda guerra mundial: «El trabajador—escribía—ha perdido el lazo que existía anteriormente entre él y el sistema económico; no puede ya transformarse en propietario, y no posee más que el acceso libre al trabajo» (8).

Aun en nuestros días, a pesar de la evolución posterior, el obrero llega difícilmente a ser propietario de los medios de producción que utiliza.

Esta ausencia de propiedad en los que trabajan ha recibido el nombre de proletarización, fenómeno social de los tiempos modernos universalmente reconocido, que tuvo su origen en la revolución industrial y fue motivado por la misma.

Al estudiar los límites de la falta de difusión de la propiedad debemos remitirnos, sin pretender negar esa falta de difusión, al punto anterior, en cuanto al considerable número de pequeños propietarios que todavía existen, en cuanto a la difusión de la propiedad de bienes duraderos y de valores industriales, especialmente en los países más adelantados, y en cuanto a la tendencia que se observa, según la cual el trabajo, dada la mayor capacidad adquisitiva de sueldos y salarios, se está convirtiendo en una fuente de propiedad privada de bienes productores de renta o susceptibles de producirla.

Otro límite es la política de distribución de las riquezas y de la renta, recomendada por la Doctrina social de la Iglesia y aplicada por muchos Gobiernos.

Respecto a la concentración de capitales, un límite a la misma debería hallarse en la soberanía y poder del Estado, que no debe ni puede permitir que tales concentraciones alcancen tal volumen que pongan en peligro su autoridad y libertad de acción, así como tampoco que el poder

(8) ADOLF A. BERLE: *L'homme et la propriété. Revolution du système de la propriété libre*. París, Hermann et Cie., éditeurs, 1939, pág. 36.

que se deriva de las mismas pueda utilizarse en provecho particular y en perjuicio del bien común. Sin embargo, en la realidad, aunque las grandes empresas suelen estar sometidas a una fuerte intervención y control estatal, en defensa de los intereses de la sociedad en general, también es un hecho en muchos casos la gran influencia política de las mismas.

El carácter de esta evolución que ha originado la concentración y falta de difusión de la propiedad, evidentemente no es recto, sino desviado. La propiedad privada es tanto más humana cuanto más ligada al hombre esté y más a la medida suya sea. La doctrina de la Iglesia concibe la propiedad privada como vinculada íntimamente a la persona y su derecho al uso de los bienes creados, y en último término como un derecho natural del hombre. Por tanto, su falta de difusión representa una lesión de un derecho natural. Por otra parte, las concentraciones actuales de capitales exceden muchas veces de toda medida humana. Sin embargo, esta concentración, en algunos casos, representa un mal necesario, ya que, dado el estado actual de la técnica y la necesidad de producción en masa, en muchos sectores de la economía son las únicas que se pueden aplicar económicamente.

Este aspecto ha de considerarse como circunstancial, pues es una consecuencia de las exigencias modernas de la técnica y la producción, y nadie puede predecir con exactitud las futuras orientaciones que determinen los descubrimientos científicos y sus aplicaciones técnicas. Sin embargo, parece que no puede esperarse un cambio radical, por lo menos en un futuro próximo. Antes al contrario, la aplicación pacífica de la energía nuclear exigirá inversiones aún más cuantiosas, aunque se vislumbran algunas posibilidades de que, en algunos casos, pueda procederse a una desconcentración de las instalaciones. De todas maneras, a nuestro juicio, esta cuestión depende grandemente de la voluntad de los políticos, científicos e industriales, de los objetivos que se propongan y del esfuerzo y empeño que pongan por seguir un camino u otro.

El problema fundamental que nos parece plantea la concentración de las riquezas lo podemos enunciar del siguiente modo: ¿Hay esencialmente algún límite en la propiedad privada respecto a la cantidad de bienes que puede abarcar? El fundamento último y más radical de la propiedad privada se halla en la superioridad de la naturaleza intelectual del hombre sobre todos los bienes materiales e irracionales creados por Dios y transformados por él. Este dominio tiene su expresión positiva en las palabras divinas del Génesis, que Dios dijo a nuestros primeros padres: «Recread y multiplicaos y henchid la tierra; someterla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre ganados y sobre todo cuanto vive

predomina no es el aspecto asociativo o plural, sino el personal e individual y no poseen una personalidad jurídica.

Al hablar aquí de propiedad colectiva nos referimos al conjunto de bienes poseídos por asociaciones fundadas por los hombres, consciente y libremente, no dotadas de *imperium*, para la promoción de fines particulares y que tienen reconocida su personalidad jurídica por el derecho positivo.

El fundamento de la licitud y legitimidad de estas colectividades o asociaciones se funda en el derecho natural de asociación, reconocido positivamente más o menos plenamente en todas las legislaciones y practicado de hecho, en mayor o menor grado, por todos los pueblos, derecho reconocido en las declaraciones de derechos fundamentales contenidas en la Encíclica «Pacem in Terris» de Juan XXIII y en la Declaración Universal de Derechos del Hombre aprobada por las Naciones Unidas. Estas sociedades vienen a ser una prolongación del hombre y una ampliación de su personalidad y, además, similarmente a éste, precisan de medios económicos para el cumplimiento y desarrollo de sus fines y, en consecuencia, se dan en ellas los dos motivos fundamentales en que se basa el derecho de propiedad, la dignidad y la necesidad. Esencialmente, por tanto, la propiedad privada no es sólo atribuible a las personas individuales, sino también a las personas jurídicas, admitidas plenamente de derecho y de hecho en la realidad de la vida social y fundadas en el derecho natural de asociación.

Ahora bien, es indudable que estas asociaciones tienen carácter privado, pues están formadas por personas particulares y para fines privados, según se deriva de su definición, en la que se excluye el *imperium*, la potestad o autoridad pública, carácter privado que prueba la realidad, ya que, desde el punto de vista del derecho, están reguladas y sometidas al Derecho civil o privado y de hecho vemos que no gozan de autoridad política. Luego si son sociedad privada y no pública, es evidente que la propiedad que detentan es también privada, pues sería absurdo y un contrasentido concluir que es pública, lo que también sería contrario a su naturaleza, ya que es una propiedad detentada por sujetos privados y para fines particulares.

Por tanto, la propiedad colectiva de las asociaciones privadas, civiles o mercantiles, es una propiedad privada y no se pueden contraponer a esta forma de propiedad, sino a la propiedad individual. Ambas clases de propiedad, la individual y la colectiva, son privadas, y son sustancialmente iguales, excepto en lo que se refiere al sujeto, que en las primeras está formado por una persona o varias, individual o familiarmente,

sistema de crédito también debe quedar rudimentario» (9). A nuestro juicio, Berle confunde aquí las condiciones del sistema de propiedad privada en general con las condiciones de una forma o modalidad histórica particular de la misma; la de las economías agrícolas anteriores a la revolución industrial. La propiedad no es sólo un derecho y una institución, sino también un hecho histórico que ha adoptado y adopta distintas modalidades según los tiempos y lugares.

Partiendo de que, esencialmente, la propiedad privada es un derecho atribuible al hombre y a las sociedades privadas formadas por éste, fundado en su dignidad de hombre y en la superioridad de su naturaleza sobre la de los seres irracionales, que se traduce concretamente en el derecho de adquirirlos y hacerlos propios, de administrarlos y disfrutarlos, y de disponer de ellos o transmitirlos, existirá un sistema de propiedad privada cuando se reconozcan en la práctica todos estos derechos a los individuos y grupos privados y exista libertad para su ejercicio. Por tanto, se podrá decir que existe un sistema económico de propiedad privada cuando esté reconocida y garantizada jurídicamente, en general, la libertad de adquisición de los bienes económicos a los individuos y grupos privados, la libertad de gestión y utilización de los mismos, y la libertad de transacción o comercio, o de disposición de ellos. Todo esto, claro es, sin negar la superior regulación de la vida económica que compete al Estado. Las dos primeras facultades son simplemente manifestaciones de la propiedad privada; en cambio, la tercera, aunque fundada en estas facultades, da lugar a la vida económica.

Su Santidad Pío XII, en el radiomensaje de 1 de junio de 1941, enseña: «Sin duda, el orden natural, que deriva de Dios, requiere también la propiedad privada y el libre comercio mutuo de bienes con cambios y donaciones, e igualmente la función reguladora del poder público en estas dos instituciones». Así, pues, en resumen, este texto nos confirma que cuando se da el reconocimiento efectivo del derecho de propiedad privada y la libertad de comercio y de cambio, podemos decir que, esencialmente, estamos ante un sistema económico basado en la propiedad privada.

Según esto, la concentración de bienes sólo se opondría absolutamente al sistema económico fundado en la propiedad privada en el caso de que fuera radical, de tal modo que existiese una sola propiedad, como sería el caso de un comunismo perfecto, en cuanto que en ella no sería posible ni existiría el libre juego de cambios y transacciones esencial al sistema de propiedad privada. Sin embargo, es necesario reconocer que las con-

(9) BERLE: *Ob. anterior*, pág. 16.

centraciones de bienes, sobre todo si actúan monopolísticamente, vician en mayor o menor grado la libertad de comercio y de cambio y, por tanto, también el régimen económico basado en la propiedad privada.

Sobre este aspecto se puede plantear un segundo problema: ¿Ataca esencialmente a la propiedad, en cuanto derecho individual, la falta de difusión de la misma? En esta falta de difusión se pueden distinguir grados diversos. El más radical es la falta de difusión absoluta, que niega incluso la capacidad de poseer privadamente. Supone el rebajamiento del hombre al nivel de las cosas, pues éstas tampoco pueden tener propiedad en absoluto. Lleva consigo la negación total de la libertad civil y tiene su manifestación histórica en la esclavitud. No hay duda que es una negación esencial del derecho natural de propiedad privada. Otro grado sería la existencia de capacidad de dominio, pero la falta de propiedad actual, incluso para cubrir las necesidades elementales del hombre, esto es, la indigencia. También niega el derecho natural de propiedad privada, y vicia el orden social de una cierta injusticia, sobre todo si es culpable la sociedad de esta situación. Un nuevo grado lo constituiría la falta de propiedad privada de bienes susceptibles de producir renta, pero teniendo cubiertas las necesidades con ingresos procedentes del trabajo o la seguridad social, etc. Aquí parece no existe un ataque esencial a la propiedad privada, en cuanto no se da una falta en absoluto de propiedad, sino de alguna modalidad de la misma, y en cuanto el individuo y su familia disponen de los bienes necesarios para su sostenimiento, que es el fin principal de la propiedad privada.

Considerada la propiedad privada como institución, parece que la falta de difusión, no absoluta, sino referida a individuos o sectores determinados, no ataca esencialmente la institución, pues se puede producir el juego de la vida económica, los cambios y transacciones, a pesar de ello, como lo confirma la realidad.

DESARROLLO DE LA PROPIEDAD COLECTIVA.

Una nota de las grandes concentraciones de riqueza características de la economía moderna, a que nos acabamos de referir en el punto anterior, es que dichas concentraciones sobrepujan normalmente la capacidad económica de la persona individual, y por ello suelen ser objeto de posesión, no por una sola persona, sino conjuntamente por agrupaciones frecuentemente numerosas de individuos. En esta realidad encuentra uno de sus fundamentos principales otro de los aspectos de la situación actual

de la propiedad privada que se señala y que consiste en el progresivo desarrollo moderno de la propiedad colectiva.

Sin embargo, esta tendencia tiene una amplitud mayor. La revista *Economie et Humanisme*, en el apéndice final al número especial de la misma «La propriété en question?», subraya con vigor esta amplitud, que se extiende no sólo a la gran industria, sino también en menor medida a la agricultura, al comercio, a la pequeña empresa y al consumo. «La sociedad económica contemporánea—señala—acusa una tendencia creciente a sustituir el régimen de propiedad individual o familiar por un modo de dominio colectivo sobre los bienes. Este relevo, más sensible en las economías altamente industrializadas, se extiende progresivamente al comercio, a los bienes de uso colectivo e incluso a la economía agrícola» (revista citada, núm. 121, pág. 93).

Este hecho, por tanto, no es únicamente una consecuencia de la concentración de riquezas, sino que está en íntima relación con la «socialización», es decir, con aquella nota característica de nuestro tiempo que, según S. S. Juan XXIII en la Encíclica «Mater et Magistra», consiste en «esas mutuas y crecientes relaciones de los hombres, que han impuesto a su vida y acción formas múltiples de asociaciones, de ordinario admitidas como de derecho privado o público» (10).

Es obvio que todas esas múltiples asociaciones en que se refleja en la realidad este fenómeno de la socialización han de tener una base económica con la que puedan atender al cumplimiento de sus fines, y, por tanto, han de dar lugar a otras tantas manifestaciones de propiedad colectiva.

Al estudiar los límites de este aspecto es aplicable al mismo todo lo que hemos indicado en los apartados anteriores sobre la extensión de la propiedad individual. Por otro lado, se debe tener en cuenta que la mayor parte de las asociaciones que detentan la propiedad colectiva tienen una finalidad lucrativa y son un instrumento de ganancia de los hombres que las componen, y por ello, salvo caso de capitalización, van a parar sus rendimientos a su patrimonio privado, bien en forma de beneficios o de sueldos, de donde se deriva que no hay una oposición total entre ambas propiedades, sino una cierta conexión entre ellas.

La tendencia al desarrollo de la propiedad colectiva, en principio, debemos considerarla como recta. Si el hombre es un ser social y las distintas formas sociales enriquecen su personalidad y son necesarias para la expansión y plenitud de su ser, es indudable que será plausible el desarrollo de estas formas sociales y de la propiedad colectiva que precisan

(10) *Mater et Magistra*. Ed. cit., pág. 28, n. 59.

para el cumplimiento de sus fines, siempre que sirvan realmente a las necesidades de los hombres y promuevan los valores de la personalidad. Juan XXIII afirma en la «Mater et Magistra» que «nadie duda, desde luego, que de este progreso de la socialización se siguen muchos bienes y ventajas. De este modo pueden satisfacerse, efectivamente, muchos derechos de la persona humana, sobre todo en el orden económico y social, especialmente los relacionados con las necesidades de la vida humana; con los servicios sanitarios, con la elevación del nivel de cultura elemental, con una formación profesional más completa, con la casa, con el trabajo, con el oportuno descanso y la honesta recreación» (11).

Así, pues, el aumento de la propiedad colectiva como consecuencia del desarrollo de las formas asociativas no es rechazable y puede considerarse como una rectificación en la propiedad privada del individualismo extremo a que dieron lugar las corrientes doctrinales y sociales en que tuvo su origen la Revolución francesa. Sin embargo, la amplitud de estas formas sociales más allá de toda medida humana y su estructura pueden dar lugar a que sea condenable este desarrollo, como examinamos más detenidamente en otros apartados.

Sin duda, esta evolución que supone el desarrollo de la propiedad colectiva debe estimarse como circunstancial, no sólo porque es un signo de la situación social, que en cualquier momento puede cambiar, sino también porque no puede prolongarse indefinidamente y debe tener un límite.

Sobre este aspecto de la situación actual de la propiedad privada, el problema más fundamental que se puede plantear es si la propiedad colectiva es o no propiedad privada. No obstante, antes de que pretendamos enjuiciar y dar nuestra opinión sobre el mismo, es preciso que definamos lo que entendemos por propiedad colectiva. Consideramos como propiedad colectiva un conjunto de bienes cuyo dominio está atribuido no a una persona individual, sino a un conjunto de individuos o a entidades sociales. Dentro de esta noción se comprenden no sólo la propiedad del Estado y demás organismos públicos, sino también la propiedad familiar y la copropiedad o conjunto de bienes pertenecientes pro indiviso a varias personas, pues en todos estos casos se trata de conjunto de individuos. A efectos del problema planteado descartamos la propiedad colectiva de las Entidades públicas, pues es indudable su carácter público y sus problemas serán objeto de estudio separado en los puntos siguientes, así como también la propiedad familiar y la copropiedad, ya que se pueden reducir a la propiedad privada individual, pues lo que en ellas

(11) *Mater et Magistra*. Ed. cit., págs. 29-30, n. 61.

predomina no es el aspecto asociativo o plural, sino el personal e individual y no poseen una personalidad jurídica.

Al hablar aquí de propiedad colectiva nos referimos al conjunto de bienes poseídos por asociaciones fundadas por los hombres, consciente y libremente, no dotadas de *imperium*, para la promoción de fines particulares y que tienen reconocida su personalidad jurídica por el derecho positivo.

El fundamento de la licitud y legitimidad de estas colectividades o asociaciones se funda en el derecho natural de asociación, reconocido positivamente más o menos plenamente en todas las legislaciones y practicado de hecho, en mayor o menor grado, por todos los pueblos, derecho reconocido en las declaraciones de derechos fundamentales contenidas en la Encíclica «Pacem in Terris» de Juan XXIII y en la Declaración Universal de Derechos del Hombre aprobada por las Naciones Unidas. Estas sociedades vienen a ser una prolongación del hombre y una ampliación de su personalidad y, además, similarmente a éste, precisan de medios económicos para el cumplimiento y desarrollo de sus fines y, en consecuencia, se dan en ellas los dos motivos fundamentales en que se basa el derecho de propiedad, la dignidad y la necesidad. Esencialmente, por tanto, la propiedad privada no es sólo atribuible a las personas individuales, sino también a las personas jurídicas, admitidas plenamente de derecho y de hecho en la realidad de la vida social y fundadas en el derecho natural de asociación.

Ahora bien, es indudable que estas asociaciones tienen carácter privado, pues están formadas por personas particulares y para fines privados, según se deriva de su definición, en la que se excluye el *imperium*, la potestad o autoridad pública, carácter privado que prueba la realidad, ya que, desde el punto de vista del derecho, están reguladas y sometidas al Derecho civil o privado y de hecho vemos que no gozan de autoridad política. Luego si son sociedad privada y no pública, es evidente que la propiedad que detentan es también privada, pues sería absurdo y un contrasentido concluir que es pública, lo que también sería contrario a su naturaleza, ya que es una propiedad detentada por sujetos privados y para fines particulares.

Por tanto, la propiedad colectiva de las asociaciones privadas, civiles o mercantiles, es una propiedad privada y no se pueden contraponer a esta forma de propiedad, sino a la propiedad individual. Ambas clases de propiedad, la individual y la colectiva, son privadas, y son sustancialmente iguales, excepto en lo que se refiere al sujeto, que en las primeras está formado por una persona o varias, individual o familiarmente,

y en las segundas por una asociación. Y es precisamente a las dificultades de constitución y funcionamiento verdaderamente democrático de las asociaciones a lo que hay que achacar, a nuestro juicio, en gran parte la contradicción que se señala frecuentemente entre la propiedad colectiva y la privada. No obstante, acaso podamos tratar este punto más extensamente después.

En el orden institucional, podemos considerar ahora qué problemas plantea la propiedad colectiva a la existencia efectiva de un sistema económico libre basado en la propiedad privada.

Si, como hemos propuesto, la propiedad colectiva corresponde a sociedades libres y privadas y existen reconocidas y garantizadas la libertad de adquisición y de comercio y transacción, no vemos ninguna oposición esencial de la propiedad colectiva a un sistema fundado sobre la propiedad privada, según las líneas esenciales que, conforme hemos indicado, éste debe reunir, en cuanto se dan los elementos fundamentales enumerados, libertad de adquisición y de comercio y circulación, y en cuanto que no afecta sustancialmente a la posibilidad del libre juego de la vida económica, derivado de la diversidad de sujetos y de la libertad de comercio y cambios, que al lado de los sujetos individuales los haya también colectivos.

IMPERSONALIDAD DE LAS SOCIEDADES ANÓNIMAS.

En los puntos anteriores hemos señalado como aspectos de la situación de la propiedad privada en la actualidad las grandes concentraciones de riquezas y la forma colectiva que adopta la propiedad de las mismas. Sin embargo, no acaba aquí todo. Dicha forma colectiva de los grandes complejos de bienes presenta, generalmente, la forma jurídica de sociedad anónima, de donde se deriva que la propiedad privada, íntimamente ligada a la persona, adquiere en ellas un carácter impersonal y anónimo.

Esta transformación tiene una gran trascendencia, porque las sociedades anónimas, ya que no en número sí en importancia, ocupan un lugar preeminente en la vida económica de todos los países occidentales. Como Ripert señala, «desde hace un siglo los hombres han dejado de detentar las grandes posiciones del comercio y de la industria. Han sido eliminados por las sociedades por acciones» (12).

Con razón las sociedades anónimas reciben el nombre de sociedades

(12) GEORGES RIPERT: *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*. Ediciones Jurídicas Europa-América. Bosch y Cía., Edit. Buenos Aires, 1950, pág. 51.

de capitales. En ellas no cuentan las personas de los accionistas por sí mismas, por sus cualidades, sino únicamente como suscriptores de acciones y aportadores del capital correspondiente a las mismas. De aquí el carácter impersonal de las sociedades anónimas, pues en ellas desaparecen en un grado máximo las notas de personalidad y el carácter único, incomunicable e insustituible de cada individuo.

Esta impersonalidad alcanza formas aún más radicales en la práctica, pues generalmente, en las grandes empresas, la masa de los accionistas no influyen nada en la vida y orientaciones de la sociedad, ni ejercitan efectivamente los derechos de dirección y decisión ligados a las acciones que poseen, derechos que detentan exclusivamente en la realidad una minoría de accionistas que dominan la empresa y, en muchos casos, quienes ni siquiera son accionistas, los gerentes. Además, es frecuente el caso en el que estas asociaciones impersonales de las sociedades anónimas no son poseídas por personas individuales, sino por otras sociedades anónimas. El alejamiento del hombre de la posesión concreta de las riquezas llega a un límite máximo en este caso, pues entonces se interpone entre el hombre y la propiedad de los medios de producción no sólo una sociedad anónima, sino otra más o incluso varias.

Esto es lo que ocurre en los Estados Unidos, donde según P. Harbrecht, S. J., los fondos de pensiones, entidades colectivas anónimas de seguros, poseen un capital en acciones de otras empresas que asciende a la cifra de 46 billones de dólares, cantidad que aumenta sin cesar al ritmo de cuatro billones por año (13).

La impersonalidad de las sociedades anónimas es un hecho innegable, pero conviene precisar su extensión.

En primer lugar, hay que distinguir, ante todo, entre las sociedades anónimas pequeñas y medianas y las grandes. Las primeras son normalmente de tipo familiar y en ellas los accionistas ejercitan personalmente la suprema dirección de la empresa, y algunos de ellos también, frecuentemente, la dirección ejecutiva. En cuanto a las grandes, no es totalmente exacto decir que en la sociedad anónima las personas de los accionistas no cuentan para nada, pues aunque esto sea verdad respecto a la gran masa de accionistas, no se puede decir igualmente de todos, pues generalmente siempre existe un grupo pequeño de ellos que domina la empresa. En segundo lugar, todos los accionistas, por pequeños que sean, están dotados de los derechos que les corresponden y de la posibilidad

(13) P. HARBRECHT, S. J.: «The Paraproprietal Society». *Social Order*, X, 7 (1960).

de hacerlos efectivos, y si no los ejercitan en la práctica es debido, en gran parte, a su incuria y a su falta de organización.

Es indudable que el carácter de este aspecto no es recto, sino desviado. La propiedad privada es tanto más perfecta cuanto es más personal. Esto no quiere decir que para ser legítima haya de estar ligada exclusivamente al individuo, ya que puede estar unida a un hecho tan personal y natural para el hombre como las sociedades que forman los individuos entre sí. Sin embargo, las sociedades anónimas, al ser sociedades de capitales, sustituyen la persona por algo anónimo, amorfo y sin individualidad cual es el capital, y subordinan la personalidad de los accionistas al dinero.

Este aspecto tiene también un carácter netamente circunstancial, pues se deriva de la configuración y estructura de una institución jurídica que en cualquier momento puede ser modificada y que, por tanto, tiene también carácter esencialmente evitable, pues siempre es posible y factible sustituir o modificar la sociedad anónima por otras figuras jurídicas más humanas. De hecho, la reforma de las sociedades anónimas es uno de los temas más actuales y discutidos hoy.

El problema que se plantea en primer lugar es dilucidar si la impersonalidad de las sociedades anónimas constituye o no una lesión a la esencia de la propiedad privada.

La propiedad privada es esencialmente un atributo de la personalidad. Reclama, por tanto, la existencia de una persona como titular de la misma, persona que puede ser no sólo física, sino también, según exponemos en el apartado anterior, jurídica.

Este requisito esencial se cumple en principio en las sociedades anónimas, pues es una realidad que las mismas son personas jurídicas a las que el derecho positivo reconoce capacidad jurídica para poseer, administrar y disponer de bienes económicos. Sin embargo, así como una persona jurídica puede ser más o menos perfecta en su ser y en su obrar, así también en las sociedades anónimas encontramos una cierta imperfección de constitución y funcionamiento, a la que en este trabajo hemos llamado impersonalidad.

La imperfección constitutiva consiste en que los accionistas no cuentan en la sociedad por su individualidad, sino como suscriptores de acciones. Esto no significa que se sustituya esencialmente a la persona por el dinero, pues detrás de cada acción ha de haber generalmente una persona en todo caso, sino que se da una cierta primacía al capital que las acciones representan sobre el titular de las mismas. Esto da lugar, pues, a una inversión de valores, a la disolución de la responsabilidad personal del in-

dividuo y a la posibilidad de sustitución de éste en cualquier momento y sin dificultad alguna.

Esta suplantación y oscurecimiento de la personalidad de los accionistas por las acciones se refleja en las sociedades por acciones en cuanto aquéllos son sus elementos constitutivos y en el grado en que la misma tiene lugar; en ese grado, las sociedades anónimas son impersonales e incompatibles con la propiedad privada, si bien, como hemos indicado, esta incompatibilidad no es absoluta, pues como se deduce de lo expuesto, la suplantación no es total, y por otro lado se mantiene, en cierto modo, intacta la personalidad que el derecho reconoce a la sociedad anónima, que es la que actúa por medio de sus órganos. Este reconocimiento de personalidad a una sociedad constituida impersonalmente en grado relativo es lícito, como lo prueba el que este modo de constitución social, fundado en el capital, no deja de tener antecedentes en el derecho, incluso más acusados, como es el caso de las fundaciones, en las que falta el elemento personal de manera actual y física, por estar formadas por un conjunto de bienes que la voluntad del fundador adscribe a un fin, y a las que, sin embargo, el derecho reconoce personalidad jurídica plena.

La imperfección de funcionamiento se refleja en la falta de influjo en la sociedad y de actuación de sus derechos en la misma de la gran masa de accionistas, a que antes nos hemos referido. Esta imperfección funcional de ningún modo puede suponer una lesión de la esencia de la propiedad privada, pues una cosa es el ser o esencia y otra la acción en los seres contingentes, metafísicamente hablando. En realidad representa una adulteración o corrupción práctica de las sociedades anónimas, derivada en cierto grado de la misma imperfección constitutiva, que acaso indique la viabilidad imperfecta de esta forma de empresa y la necesidad de su sustitución por nuevas instituciones, lo que, en todo caso, exige su urgente corrección mediante la adopción de las medidas adecuadas.

Considerando la propiedad privada como institución, la impersonalidad de las sociedades anónimas no representa ningún obstáculo al funcionamiento de una economía basada en la propiedad privada, en cuanto dicha impersonalidad no afecta sustancialmente al juego de la vida económica, en la diversidad de sujetos y en la libertad de adquisición de comercio y cambios.

CRECIMIENTO DE LA PROPIEDAD PÚBLICA.

Los tres aspectos inmediatos anteriores, falta de difusión y concentración de la propiedad, desarrollo de la propiedad colectiva y carácter im-

personal de esta propiedad en las sociedades anónimas, hacen referencia al sujeto de la propiedad, es decir, a las modalidades que presenta actualmente la propiedad respecto de las personas y colectividades que la detentan. Pero los bienes económicos no sólo pueden ser poseídos por los individuos y colectividades, privadas se entiende, sino también por los poderes públicos, y en este punto es necesario señalar que es también un aspecto de la situación de la propiedad en la actualidad el aumento continuo de la propiedad pública.

Este hecho es otro de los rasgos sociales actuales de la propiedad, señalados por S. S. Juan XXIII en la Encíclica «*Mater et Magistra*», quien no sólo lo refiere al Estado, sino también a los demás organismos públicos. «Es característica de nuestro tiempo—dice—la amplitud creciente de la propiedad de bienes, tanto por el Estado cuanto por las demás entidades públicas» (14).

Este aumento de la propiedad pública tiene su manifestación más acusada en las nacionalizaciones de sectores productivos fundamentales para la economía nacional llevada a cabo por múltiples países del mundo libre y en el auge moderno de las grandes empresas públicas o semipúblicas.

La dirección económica de cada nación que decididamente se ha arrogado el Estado moderno lleva consigo que el Estado tenga, en servicio del bien común, el derecho que señala Juan XXIII en la Encíclica antes citada, ratificando la doctrina de la «*Quadragesimo Anno*», «de poseer bienes instrumentales, sobre todo si comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado» (15).

Dejando a un lado los países comunistas, tal como se encuentra planeada la situación política e ideológica mundial, existe un límite ideológico e institucional a esta evolución en los principios en que se basa el llamado mundo libre, la libertad económica, de mercado y de contratación, es decir, el régimen económico de la propiedad privada, institución que desaparecería, por lo menos en cuanto a los bienes de producción, si se llevara esta evolución hasta el extremo. Otro límite se puede ver en el hecho de que esta evolución no obedece a un objetivo de sustitución y eliminación paulatina de la propiedad, sino que su finalidad es la promoción del bien común, a cargo del poder público, y orientar, favorecer, estimular y dirigir la misma economía privada. De aquí se deriva que tal evolución perderá

(14) *Mater et Magistra*. Edit. cit., n. 117, pág. 49.

(15) *Mater et Magistra*. Ed. cit., n. 116, pág. 49.

su razón de ser cuando no esté justificada ni por el bien común ni por el servicio de dicha economía.

Si enjuiciamos esta evolución del incremento de la propiedad pública, hemos de concluir que representa, siempre que sea exigida por el bien común, una reacción justa contra el liberalismo económico clásico que propugnaba una intervención mínima del Estado en la economía. Como dice Juan XXIII en la «Mater et Magistra», «la ampliación de la propiedad pública será lícita cuando lo pida evidentemente la necesidad del bien común, excluido todo peligro de que la propiedad privada quede con ello excesivamente esquilada o, lo que sería todavía peor, fuera totalmente aniquilada» (16).

Fundamentalmente, este aspecto tiene también un carácter circunstancial, supuesto que es un hecho histórico. Sin embargo, la tendencia histórica parece ser el continuo crecimiento de las funciones del Estado y la socialización, por lo que no es previsible un cambio de signo inmediato. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Galbraith, en su famosa obra *La sociedad opulenta*, ha denunciado como el mal de la economía capitalista la producción atiborrada de bienes superfluos y ha subrayado la necesidad de robustecer y ampliar aún más los servicios públicos fundamentales, tales como educación, sanidad, urbanización, vías y comunicación, etc.

Respecto de este aspecto se plantea el problema fundamental de si tomada la propiedad privada como institución, es compatible con la propiedad pública. Ofrece una solución clara y tajante al problema la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, sobre la Iglesia y el mundo moderno, cuando enseña expresamente que «el derecho de propiedad privado no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes» (17). Que la doctrina de la Iglesia califique a la propiedad privada como institución fundamental del orden económico y social, de ningún modo supone que pretenda hacer de ella la institución única y exclusiva respecto a la apropiación de los bienes materiales. La propiedad en general ha adoptado a lo largo de la Historia, y sigue adoptando, formas múltiples, y por ello la propiedad privada ha coexistido y sigue coexistiendo en nuestros tiempos con otras formas de propiedad. Esta diversidad de las formas de la propiedad privada la recuerda el mismo Pío XI en la «Quadragesimo Anno»: «Lo mismo—dice—, en efecto, hemos declarado que, como atestigua la Historia, se comprueba que, del mismo modo que los demás elementos de la vida social, el dominio no es abso-

(16) *Mater et Magistra*. Ed. cit., núm. 117, pág. 49.

(17) Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. B. A. C. Madrid, 1965, pág. 319.

lutamente inmutable, con estas palabras. ¡Cuán diversas formas ha revestido la propiedad desde aquella primitiva de los pueblos rudos y salvajes, que aún nos es dado contemplar en nuestros días, en algunos países, hasta la forma de posesión de la era patriarcal, y luego en las diversas formas tiránicas (usaremos este término en sentido clásico), así como bajo los regímenes feudales y monásticos hasta los tiempos modernos!» (18).

Una simple mirada a la realidad nos muestra la existencia a la vez de diversas modalidades de propiedad, tales como propiedad pública, propiedad privada, individual y colectiva, etc., y que incluso el crecimiento de la pública en los países occidentales sigue siendo compatible con el régimen de economía libre, es decir, la libertad de adquisición, de disposición, comercio y cambio propio del sistema económico fundado en la propiedad privada.

Por otra parte, es preciso reconocer que el Estado, en el manejo de la propiedad pública, es un factor más que interviene y se mezcla en el juego de la economía privada, ajustándose al sistema de cambio y transacciones libres sobre el cual gira la vida económica. Y así, el Estado, para efectuar sus gastos, acude al mercado y al cambio en concurrencia con los particulares, y las empresas nacionalizadas tienen un carácter semi-público, actuando de modo muy semejante en la realidad al de las empresas privadas, salvo en la fijación de precios y fines perseguidos.

Todas estas razones confirman la no incompatibilidad entre ambas formas de propiedad.

TRANSFORMACIÓN EN EL OBJETO DE LAS RIQUEZAS Y ABSTRACCIÓN DE LOS ACTIVOS FINANCIEROS.

La revolución industrial no sólo aumentó considerablemente las riquezas de los pueblos al poner en explotación ingentes recursos naturales hasta entonces no explotados en absoluto, o sólo deficientemente (minas, aguas, etc.), al abrir las modernas vías de comunicación, al acumular grandes aglomeraciones de capital en las instalaciones industriales de las fábricas y al colmar de productos en serie de todas clases los mercados y almacenes, sino que fue acompañada de una expansión no menos importante de la economía monetaria, de crédito y bancaria, que movilizándolo las ingentes riquezas indicadas dio lugar a la aparición de los títu-

(18) Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios. Ed. Junta Técnica Nacional de Acción Católica, 1954, pág. 716, núm. 49.

los-valores y el mercado de los mismos, originando así un nuevo tipo de riqueza que suele recibir el nombre de activos financieros y se acostumbra a distinguir con el calificativo de fiduciaria.

Gráficamente, Ripert nos describe este hecho: «Hasta entonces—dice— el hombre no conocía más que la propiedad de los bienes materiales, casa o tierras, mobiliario o joyas, mercancías o metales preciosos. En adelante conoce otros bienes. Averiguó que era rico por la posesión de un rollo de hojas de papel (billetes de Banco, acciones y obligaciones). Más aún, como estas hojas son destruibles y pueden ser sustraídas, adoptó la costumbre de dárselas a guardar a un banquero y de conservar únicamente el resguardo de su depósito. Incluso la fortuna puede consistir íntegramente en fondos disponibles representados por el saldo acreedor de una cuenta. Un pequeño carnet con una lista de cifras basta para representarlás» (19).

Modernamente, pues, el patrimonio de las personas está integrado no sólo por bienes reales (muebles o inmuebles), sino también por activos financieros, dinero fiduciario, créditos bancarios y valores. Esta nueva modalidad de composición de la fortuna ofrece características importantes respecto de la propiedad de los mismos, que vamos a tratar de enunciar a continuación.

Se puede decir que la abstracción significa separación de parte de un todo, pérdida de cualidades reales y espiritualización o idealización. De aquí que al fenómeno de la aparición de la propiedad de los activos financieros le podemos dar, por similitud, el calificativo general de abstracción, porque en él se puede observar la separación del valor de los bienes reales concretos, la pérdida de las cualidades que van unidas a la propiedad material (función, responsabilidad, disfrute) y la espiritualización o idealización de la misma que se manifiesta en la liquidez, la movilidad y el secreto de esta clase de propiedad. Examinemos por separado estas facetas.

Los activos financieros se concretan normalmente en un título o documento que hace referencia a una propiedad o derecho de crédito. Por este motivo guarda siempre una conexión con el derecho o propiedad original, pero esta conexión es relativa, pues jurídicamente el ejercicio del derecho o propiedad queda ligado indisolublemente a la posesión del título y es éste el que lo representa a todos los efectos, adquiriendo los títulos o documentos valor y eficacia en sí mismos, a veces con tal independencia del derecho principal, acciones, obligaciones, etc., que dicho valor puede deter-

(19) RIPERT: *Ob. cit.*, pág. 120.

minarse y variar de manera independiente respecto de los bienes reales o créditos a que se refiere el título, como es el caso de los que se cotizan en Bolsa.

El hecho de que los títulos valores se refieran frecuentemente a derechos de crédito no significa la confusión de estos derechos con el de la propiedad. La materialización e incorporación del crédito y su valor al título y la sustantividad propia e independiente que el título adquiere, permite, a nuestro juicio, considerarlo como objeto de propiedad, al reunir el mismo los requisitos cruciales de dicho objeto, según procuraremos demostrar posteriormente.

De aquí resulta que lo principal de estos activos no es su realidad material y el valor una consecuencia de ella, sino que en ellos lo principal es el título o documento al que se vincula indisolublemente el valor. En consecuencia, desaparece casi totalmente la materialidad y realidad de la propiedad y, por tanto, en gran parte todas las actividades y funciones ligadas a la misma, tales como su cuidado, conservación, incremento o desarrollo, explotación, la responsabilidad de su administración, etc. Tampoco se puede usar o disfrutar de ellos en el sentido estricto de la palabra; todo lo más, rinden un lucro o ganancia económica, desvinculada de todo goce y disfrute, confundiendo a veces su uso con la disposición del mismo. Berle dice lo siguiente: «Hoy el ideal de la prosperidad material no es poseer cosas, sino poseer dinero, concepción bien diferente. Un objeto supone en sí mismo una función, una responsabilidad, un goce presente o un trabajo. El dinero, por el contrario, supone la ausencia de función, la ausencia de alegría, la ausencia de trabajo; el propietario de dinero puede comprar objetos y servicios a voluntad en el porvenir, cuando quiera, sin responsabilidad, sin el deber de servir a la sociedad en lo que sea» (20).

Acabamos de hacer referencia a la desaparición casi total de materialidad que representan los activos financieros, lo cual es obvio que implica la espiritualización e idealización de los mismos. Esta espiritualización se expresa en diversas cualidades, de las que hemos mencionado la liquidez, la movilidad y el secreto.

En primer lugar, los activos financieros tienen una movilidad adaptada al hombre perfectamente, dada su escasa materialidad. Este los puede llevar sin dificultad consigo, a diferencia de lo que ocurre generalmente con los bienes muebles o inmuebles. Aún más, a consecuencia de la organización bancaria, ni siquiera es necesario trasladarlos de un lugar a otro para

(20) A. BERLE: *Ob. cit.*, págs. 25-26.

poder disponer de su valor en cualquier lugar de la Tierra. En segundo lugar, se pueden esconder totalmente, dada su naturaleza, a las miradas de la gente y permanecer en el más absoluto secreto.

Según Berle, «antiguamente era rico aquel que poseía un castillo y unas tierras, o al menos una hermosa casa con su jardín en la ciudad, y que además poseía buenos muebles y vestidos lujosos. La fortuna se ostentaba (...). Hoy día, el activo se ha hecho tan secreto como podía serlo antes el pasivo. Un hombre puede ser rico sin tener en apariencia ningún bien» (21). Por último, otro aspecto de la desmaterialización que hemos señalado es la liquidez, pues los activos financieros o son dinero o fácilmente pueden convertirse en dinero.

Es innegable el gigantesco incremento que se ha producido en la economía moderna en los activos financieros. Se debe, sin duda, esencialmente, a la transformación de la economía anterior a la revolución industrial, de tipo cerrado, dado su carácter fundamentalmente agrícola, en una economía abierta, fundada sobre la moneda y el crédito. Mas el auge de esta clase de riqueza no puede ser continuo y sin término. Encuentra su límite fundamental en el funcionamiento de la economía en su conjunto, en la cual la cantidad de dinero monetario y bancario tiene que estar, en cada momento, en relación adecuada con el volumen global de la economía, con el producto bruto y la renta nacional de la misma, es decir, con el conjunto de bienes y servicios producidos y en circulación, salvo alteración del organismo económico por la existencia de inflación o deflación.

Por otra parte, tanto el dinero monetario como el bancario tienen un carácter instrumental y en su base siempre ha de haber, en último término, bienes y servicios reales, que son los que sirven para satisfacer necesidades humanas, a las cuales debe la economía su razón de ser. Del mismo modo, los distintos valores, aunque gocen de independencia y sustantividad jurídicas más o menos amplias, sin embargo también se fundan y refieren a bienes y derechos efectivos.

En principio no se puede considerar como desviada la evolución que ha dado lugar a la aparición y desarrollo de los activos financieros. Como hemos indicado, en general son una consecuencia del tipo de economía contemporánea. Aunque representen, en cierto sentido, una ficción, son artificios humanos para incrementar, facilitar y dar seguridad al tráfico económico. Todo esto, sin duda, es recto y aceptable, si bien, como ocurre en todo procedimiento ideado por el hombre, puede ser objeto de una utilización desviada, bien por exceso o defecto.

(21) A. BERLE: *Ob. cit.*, pág. 26.

En relación a la subsistencia de la propiedad, partiendo de la condición indicada de que los activos financieros se deben fundamentar necesariamente, en general, en bienes reales, es obvio que su extensión no puede suponer nunca la desaparición de la propiedad privada.

Por otra parte, dos son las cuestiones que se pueden considerar sobre este aspecto: ¿Pueden ser objeto de propiedad los activos financieros? En su caso, ¿afecta sustancialmente a la propiedad privada la separación del valor de los bienes reales concretos, la pérdida de materialidad y la liquidez, secreto y movilidad, características todas ellas de los activos financieros?

El objeto de la propiedad no sólo se refiere, en principio, a toda la creación material, según la disposición divina positiva y la superioridad de naturaleza del hombre, sino también a todo lo que es producto del trabajo y de la inteligencia humana, pues es indudable que en todo esto se da también la superioridad de naturaleza fundamento de la propiedad.

Pero no toda la creación material ni todo producto del trabajo y de la inteligencia del hombre pueden ser propiamente objeto de la propiedad, pues, por ejemplo, no lo son el aire y el sol, dada su abundancia, ni un simple pensamiento que no se exteriorice, sino que han de reunir ciertos requisitos peculiares.

El profesor Ruiz-Giménez expone en su obra *La propiedad* los siguientes requisitos principales de las «cosas» o del objeto de la propiedad desde un punto de vista jurídico: 1. Su «utilidad», es decir, que sirvan de provecho o beneficio para el hombre, aunque esa utilidad puede no ser exclusivamente económica (una mina, una fábrica, las acciones de una empresa, etc.), sino también espiritual y moral (una obra de arte, un título de nobleza, científico o intelectual, etc.). 2. «Sustantividad e individualización» o, en otros términos, que la cosa tenga una «existencia separada y autónoma». En este sentido no se puede llamar cosa, desde el punto de vista jurídico, a los miembros de un cuerpo vivo, porque éste constituye una unidad orgánica infragmentable. Otra cosa serían los miembros de un cadáver, por ejemplo, para estudios anatómicos. 3. «Apropiabilidad», o sea, que puedan quedar física y moralmente bajo la aprehensión o posesión del hombre (22).

Como no podemos examinar uno por uno todos los activos financieros para ver si reúnen los requisitos indicados propios del objeto de la propiedad, nos detendremos de manera especial en el dinero, que es el más importante y el que, a nuestro juicio, ofrece más interés.

(22) Prof. RUIZ-GIMÉNEZ: *La propiedad. Sus problemas y su función social*, volumen II. Edic. Anaya, S. A., Salamanca, Madrid, 1961.

El dinero en cuanto tal es un producto de la inteligencia del hombre. Es un artificio ideado por él para facilitar los cambios y superar, de este modo, los inconvenientes de la permuta. Históricamente, en su origen, el dinero es una mercancía con determinadas cualidades que tiene un valor intrínseco y respecto de la cual se conviene, social o políticamente, su general aceptación en las transacciones. Sin embargo, modernamente, se ha extendido el uso como dinero del papel moneda, en el que el valor intrínseco es casi nulo, pero al que el poder político vincula esencialmente y atribuye el poder liberatorio y de adquisición que en el mismo se indica, asignándole la forma jurídica de un título de crédito que constituye a su poseedor en acreedor del Banco central.

En cuanto al requisito de «utilidad», no hay duda, a nuestro parecer, que el dinero la posee, ya que, seguramente, hay pocas cosas tan útiles en la vida económica moderna como él, de modo que toda ella se paralizaría totalmente si se le hiciera desaparecer. Para que un bien sea útil económicamente, en cuanto objeto de propiedad, no es necesario que esta utilidad sea directa para la satisfacción de las necesidades humanas, pues hay muchos bienes, objeto de propiedad, que no sirven para satisfacer directamente tales necesidades, sino que tienen carácter instrumental, y, por otra parte, hay otros que satisfacen directamente las necesidades del hombre, aire, sol, etc., y, sin embargo, no son objeto de propiedad, porque su abundancia les coloca fuera de la economía. La utilidad económica de un objeto o bien se da cuando éste es relativamente escaso y presta un servicio al hombre.

Sobre el segundo requisito que señala el profesor Ruiz-Giménez, «sustantividad e individualización», que implica también la materialización, a nuestro juicio, es evidente que el dinero goza de todas estas notas, pues para que exista se ha de concretar en el billete o en la moneda, y tanto uno como otra es un objeto que tiene una existencia no accesoria, delimitada y separada de los otros objetos y por ello individual y material, en cuanto incorporado a una materia, el papel o el metal. Esta materialidad del dinero es esencial y no accidental, pues para que exista el billete o la moneda es necesario que se concrete en las sustancias indicadas, sin las que no puede existir, de tal modo que cuando desaparece el papel o el metal, desaparece también el billete y la moneda.

Por último, sobre el tercer requisito, la «apropiabilidad», el poder quedar física y moralmente bajo la aprehensión o posesión del hombre, nos parece evidente que también lo reúne el dinero, como la realidad lo demuestra, en la que continuamente tenemos que dar y recibir dinero, siendo su característica el cambiar de poseedor continuamente.

De modo semejante a como hemos realizado para el dinero se podrían examinar todos los demás activos financieros, para ver si constituyen o no objeto de propiedad. Sin embargo, no podemos detenernos en cada uno de ellos. En general, creemos que se puede afirmar que todos los activos financieros que sean títulos valores, puedan ser objeto de propiedad, en cuanto ya no se trata de un documento que no tiene valor en sí mismo y que sólo sirve para formalizar o probar un derecho, sino de un documento al que se ha unido indisolublemente el valor que representa un derecho.

En cuanto a la segunda cuestión de si afecta sustancialmente a la propiedad la separación del valor de los bienes reales concretos, la pérdida de cualidades reales y la liquidez, movilidad y secreto del dinero y títulos valores, examinaremos separadamente cada uno de estos tres aspectos.

Respecto al primero, según se puede deducir de lo expuesto anteriormente, no es obstáculo dicha circunstancia, a nuestro parecer, para que el dinero y los títulos valores sean objeto de propiedad, pues la propiedad es una institución económica y social que extiende su amplitud a todo bien económico, es decir, a todo bien que siendo relativamente escaso y útil tenga un valor en sí, directa o indirectamente, intrínseco o atribuido.

Por otra parte, el valor económico, aunque puede tener un fundamento en la cosa, en último término es un resultado social, sujeto a las más diversas influencias y fluctuaciones y frecuentemente a la intervención pública, por lo que no se puede establecer una relación directa esencial y determinada entre el objeto y su valor, siendo suficiente que el valor de que se trate se reconozca y admita pública y socialmente.

Sobre el segundo aspecto, la pérdida de materialidad debida a la desvinculación de bienes reales concretos, se dice que lleva consigo la ausencia de las actividades y facultades ligadas a la propiedad, tales como cuidado, conservación, incremento o desarrollo, explotación, responsabilidad, sin que tampoco haya verdadero uso y disfrute. Esto no es exacto absolutamente, pues el dinero puede comportar y de hecho comporta su cuidado, conservación y gestión, así como la responsabilidad, sin perjuicio de que estas funciones sean más extensas en otros bienes reales. El examen de los objetos de la propiedad, a este respecto, nos descubre también que pueden existir las más diversas modalidades en los objetos sobre este punto, y así el cuidado, conservación, gestión, explotación, uso y disfrute de cada bien es tan diverso como diversos son estos bienes, pues cada uno tiene el suyo, variando en consecuencia de unos a otros enormemente las funciones que comprende. La propiedad privada es el primero y principal derecho que puede recaer sobre un objeto, y abarca, por lo

menos virtualmente, todas las facultades y funciones que afecten a la cosa, no importando que éstas sean pocas o muchas, ni amplias o restringidas, sino que basta sean todas ellas, virtualmente por lo menos, cualquiera que sea su extensión e importancia, como ocurre con la posesión de dinero y títulos valores. Según lo anterior, hay que concluir, también a nuestro juicio, que no es óbice esta circunstancia a que puedan ser obstáculo de propiedad el dinero y títulos valores.

Las tres características restantes, la movilidad, secreto y liquidez, no afectan tampoco al carácter del dinero como objeto de propiedad, pues ésta puede recaer sobre bienes muebles o inmuebles, fungibles y no fungibles, y no supone la obligación si recae sobre objeto que se pueda guardar, de estarlo exponiendo constantemente al público, siendo este carácter del secreto una nota que se deriva de la naturaleza del objeto, pues hay algunos que se pueden guardar y otros no, y cuya actuación queda al libre arbitrio del propietario.

AMPLIACIÓN DE LAS RESTRICCIONES A LAS FACULTADES DE LA PROPIEDAD.

La propiedad privada es el poder más amplio sobre un bien económico y comprende un conjunto de facultades varias y complejas, susceptibles de mayor o menor extensión, según los gravámenes establecidos voluntariamente por el propietario o las restricciones impuestas por el Poder público, fundadas en motivos económicos, jurídicos o sociales.

En la época del individualismo liberal las limitaciones fueron principalmente de carácter jurídico, casi exclusivamente las exigidas por las relaciones físicas entre los fundos. Por el contrario, en nuestro tiempo, es característico de la situación actual de la propiedad la extraordinaria amplitud y aumento paulatino de las limitaciones de todo orden a que se ven sometidas las facultades del dominio.

Para referirnos sumariamente a las restricciones de las facultades de la propiedad privada en nuestro tiempo, creemos conveniente distinguir entre las de carácter social, las derivadas de las condiciones económicas y técnicas modernas y las que tienen su origen en la actividad y funciones del Estado.

Restricciones típicas de las facultades de la propiedad privada en nuestro tiempo, de carácter social, son, sin duda, las que afectan a la propiedad urbana y rústica. En las viviendas, para proteger el derecho natural humano a la habitación, la facultad de disposición de los propietarios de edificios se ha visto considerablemente limitada, dada la escasez de viviendas sufrida después de la guerra en todo el mundo, por las fuertes

restricciones impuestas a la misma y esencialmente por la prórroga automática e indefinida establecida en todas las legislaciones generalmente de los contratos de arrendamientos urbanos.

En cuanto a la propiedad rústica, se ha llevado a cabo en casi todos los países, o lo está siendo en la actualidad, una profunda reestructuración de la propiedad agraria que, en líneas generales, se puede decir tiende a producir una transformación social del campo, logrando que los cultivadores directos sean los propietarios de las fincas que explotan, y una mayor eficiencia económica, dividiendo o reagrupando las fincas, según los casos, con el fin de aumentar la productividad de las explotaciones. Todo esto ha ido unido a una protección legal acusada de los arrendatarios y aparceros en estos contratos, que ha permitido a alguno afirmar que estamos en presencia de una evolución que iría «de la propiedad de la tierra al derecho de cultivar» (23).

Como limitaciones de carácter técnico económico a las facultades de la propiedad privada enunciamos aquí, de manera general, el hecho que volveremos a examinar al tratar de la situación actual de la propiedad de los bienes de producción, de la ruptura entre el nexo del poder económico y la propiedad privada. Por ejemplo, según V. Couesnongle, actualmente «propiedad y poder no coinciden». A su juicio, «esencialmente es la competencia exigida por las formas modernas de producción quien da el «poder» efectivo al que posee la capacidad de dirigir y no al que posee la fábrica o los capitales» (24).

Respecto, por último, a las restricciones que tienen su origen en la actividad del Estado moderno, es una realidad que en nuestros tiempos el Poder público mediatiza y restringe enormemente las facultades y beneficios que suponía antes la propiedad privada, mediante los impuestos y gravámenes de todas clases, mediante la planificación y orientación de la vida económica llevada a cabo por el Estado en todas las naciones, que supone puedan resultar favorecidas algunas actividades económicas por razones de interés público, en perjuicio de otras; asimismo, por el aumento creciente de los gastos públicos, por la utilización de éstos, así como la de los ingresos, como instrumentos de política económica del Estado y de distribución de la renta, y, finalmente, por la extensión continua de la intervención administrativa, que somete la propiedad a trabas y exige de ella condiciones y requisitos, cada vez más amplios, por razones de inte-

(23) Título del artículo de Jean Lachenal en *Economie et Humanisme*, n. 121, páginas 81-86.

(24) V. COUESNONGLE: «Morale, régime des biens et socialization», en *Economie et Humanisme*, núm. 141 (especial), 1962, pág. 24.

rés público, seguridad, higiene, instrucción, protección social, etc. (25).

Un estudio pormenorizado de los límites de las restricciones actuales a las facultades de la propiedad privada exigiría, dado su casi incontable número y modalidades, un estudio más extenso que este trabajo. De aquí que expongamos únicamente algunas ideas generales sobre dichos límites, de modo similar a como hemos hecho en los restantes apartados.

En primer lugar, hemos de señalar que todas estas restricciones se fundan en la propiedad privada y la suponen y a ella deben su razón de ser, de modo que la desaparición de aquélla también supondría la suya. Hay que tener en cuenta, además, que dichas restricciones encuentran su límite en su mismo motivo y razón de ser, que no es la absorción de la propiedad, sino las exigencias del bien común, de la justicia social y de los derechos naturales más importantes que ella, estando por tanto subordinada al cumplimiento de estos fines y cometidos.

Por consiguiente, en cuanto esta ampliación de restricciones obedece a estas finalidades, bien común, justicia social y derechos naturales primarios, es necesario enjuiciar el carácter de este aspecto de la situación actual de la propiedad privada como recto, e incluso cuando es debido, como en el caso de la ampliación de la intervención estatal, a necesidades reales de orden político y económicas. En estos casos no se trata de otra cosa sino de las modalidades concretas que debe adoptar en cada tiempo y lugar determinados la función social de la propiedad, inherente e intrínseca a la misma esencia de la propiedad privada.

Por el contrario, cuando estas intervenciones y restricciones son excesivas y no están justificadas en los fundamentos indicados, como frecuentemente ocurre, entonces tales restricciones se deben calificar de desviadas y deben ser levantadas mediante el establecimiento de las medidas y correctivos necesarios.

Muchas de estas restricciones presentan un carácter muy circunstancial porque son debidas a la necesidad de establecer diversos remedios en situaciones concretas y especiales, como se demuestra, por ejemplo, en la actual legislación de arrendamientos urbanos, que tiene su origen en la escasez de viviendas originada después de la guerra.

Sin embargo, en principio y en general, las restricciones a las facultades de la propiedad privada se deben estimar como permanentes, en cuanto se fundan en la función social de la misma y ésta es esencial a dicha institución, como hemos indicado, si bien repetimos que esta función social

(25) Cfr. J. M. ALBERTINI, «Les metamorphoses de la propriété», en *Economie et Humanisme*, núm. 121 citado, págs. 19-20.

habrá de adoptar diversas modalidades, según las circunstancias de tiempo y lugar.

El problema que plantea el crecimiento de las restricciones en las facultades de la propiedad privada lo planteamos en la siguiente forma: ¿Son tan extensas estas restricciones que suponen la desaparición de la propiedad privada o la lesión de su esencia?

Según la Doctrina social de la Iglesia, uno de los elementos esenciales de la propiedad, y por ello íntimos e intrínsecos a la misma, como lo ha declarado expresamente S. S. Juan XXIII en sus dos grandes Encíclicas, «Mater et Magistra» y «Pacem in Terris», y el Concilio Vaticano II en su Constitución sobre la Iglesia y el mundo moderno, es su función social. Por razón de ella, la propiedad privada está subordinada a la efectividad del derecho natural, al uso de los bienes creados que corresponde a todo hombre, principal y anterior a la propiedad privada, en la cual se concreta individualmente el dominio común sobre la tierra de todos los hombres. Hay, por tanto, un derecho primero y principal de todos a los bienes creados, y si es lícita, admisible e incluso conforme al derecho natural la propiedad, es con la condición esencial e intrínseca de supeditarse a ese derecho anterior y superior. Se comprende, pues, que dada la primacía y el carácter más fundamental de los derechos en que se funda la función social, las restricciones de la propiedad privada voluntarias y en su defecto impuestas por la acción coactiva del Estado pueden ser muy extensas. En consecuencia, el hecho de que en la actualidad las restricciones impuestas a las facultades de la propiedad privada sean muy extensas no indica por sí solo la desaparición ni la lesión de la esencia de la propiedad privada, siempre que dichas restricciones sean impuestas por el bien común y las necesidades de la vida colectiva rectamente entendida, pues en la esencia misma de la propiedad, repetimos, se encuentra esta posibilidad de restricciones en orden a los derechos indicados.

Las limitaciones exigidas por la función social de la propiedad privada en cada momento dependen de las circunstancias sociales y por ello son esencialmente variables según la distinta coyuntura económica y social. En el caso de que las restricciones existentes en una determinada situación política y social no respondieran a la función social y al bien común, esto tampoco supondría una lesión de la propiedad privada, pues no estarían justificadas, siendo perniciosas para la convivencia social y existiendo el deber para los Poderes públicos de modificarlas.

Esta doctrina de la función social de la propiedad viene a coincidir con el pensamiento civilista que ve en la propiedad privada un derecho que no se resuelve en su conjunto de facultades ni se confunde con ellas, pudiendo

do subsistir incluso a pesar de haber quedado despojada de todas o casi todas sus facultades.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA PROPIEDAD DE LOS BIENES DE PRODUCCIÓN.

La situación actual de los bienes de producción presenta múltiples aspectos, pues se puede decir que, en mayor o menor grado, confluye en ella toda la problemática actual del dominio privado. Es claro, por ejemplo, que los aspectos antes estudiados de la extensión de la propiedad colectiva, de la concentración de las riquezas y de la impersonalidad atañen principalmente a la propiedad de los instrumentos productivos. Sin embargo, en este apartado sólo nos referiremos a dos aspectos no tratados que creemos fundamentales en la situación actual de la propiedad.

El primero es el que destaca Juan XXIII en la «Mater et Magistra», cuando dice: «Como está a la vista, en estos últimos años ha ocurrido que en las empresas de mayor volumen se ha ido acentuando cada vez más la separación entre las funciones del capital y las funciones directivas» (26).

La cuestión que plantea este aspecto a efectos de este trabajo consiste en examinar si la separación entre la propiedad y gestión de los bienes productivos que el mismo representa supone un ataque a la esencia de la propiedad.

Para contestar a esta cuestión estudiaremos dos puntos: primero, lo que supone en sí, esencialmente, el derecho natural de propiedad referido a los medios de producción, y segundo, la naturaleza y carácter de la gestión misma en relación a dicho derecho natural.

En cuanto al primer punto, hemos de partir de que, según la Doctrina social de la Iglesia, el derecho natural del hombre a la propiedad privada se extiende incluso a los instrumentos productivos, según declaran expresamente, para citar sólo los documentos últimos de Juan XXIII, las Encíclicas «Mater et Magistra» y «Pacem in Terris» (27), si bien es preciso notar que los últimos documentos, la «Populorum Progressio» y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia y el Mundo moderno no han vuelto a insistir en esta doctrina. Ahora bien, todo derecho natural comporta, en general, dos exigencias: el reconocimiento del mismo y el mantenimiento de unas condiciones sociales que hagan fácil su realización, que en el caso de la propiedad de los bienes de producción se traduce en que exista liber-

(26) *Mater et Magistra*. Ed. cit., núm. 104, pág. 45.

(27) *Mater et Magistra*. Ed. cit., núm. 108, pág. 46. *Pacem in Terris*. Edit. Apostolado de la Prensa, 1966, pág. 10.

tad de adquisición y de posesión de los mismos sin ninguna discriminación arbitraria y que las condiciones sociales hagan fácil esta adquisición y posesión para todo individuo. Por tanto, en principio, el derecho natural a la propiedad de los bienes productivos no supone en sí, esencialmente, la exigencia de que el derecho y su ejercicio concreto estén reunidos en una misma persona. Hecho efectivo el derecho natural, es decir, concretado en una persona, lleva consigo obligaciones sociales y el ejercicio de los derechos y facultades de gestión, sin que sea necesario que estas últimas, según veremos a continuación, se realicen por el mismo propietario.

La naturaleza de la gestión en relación al derecho de propiedad consiste en ser accidental, lo que significa que no está indisolublemente unida al mismo y que no es necesario su ejercicio personal por el titular del derecho, como lo prueba la práctica de la vida jurídica, en la que pueden ser transferidas, delegadas, ejercidas por medio de representante, etc. La razón es porque una cosa es el ser y otra el obrar; una cosa el derecho y otra su ejercicio. Para los seres contingentes, la acción es accidental a ellos. Sólo en Dios, por ser acto puro, se confunde con su esencia.

El segundo aspecto es el reconocimiento que se abre paso en nuestro tiempo de un derecho de los obreros a participar en la gestión de la empresa a que pertenecen. De aquí que podamos plantear la siguiente cuestión: ¿ataca esencialmente a la propiedad de los medios de producción dicha participación? En primer lugar, si conforme hemos tratado de demostrar, la gestión es accidental a la propiedad de los medios de producción, es evidente que aunque la participación de los trabajadores se extienda a ella, no supone un ataque esencial a la propiedad del capital. En segundo lugar, dicha participación se deriva, según vamos a intentar explicar, de la naturaleza de la empresa, la cual no consiste exclusiva ni siquiera primariamente en un conjunto de instrumentos productivos.

La producción se realiza, en la actualidad, mediante el concurso del trabajo y del capital prestados por personas independientes. Ambos constituyen la empresa. Tanto los trabajadores como los bienes de producción son elementos esenciales y forman parte integrante de una institución, la empresa, que no se puede reducir a un conjunto de medios de producción, sino que constituye en su más íntimo ser una comunidad de trabajadores y propietarios del capital (28), es decir, una asociación que viene exigida y determinada por la naturaleza de la producción y la empresa, y en este sentido es independiente de la voluntad de sus miembros integrantes.

Por este motivo, los bienes de producción de una empresa resultan

(28) Vid. Concilio Vaticano II. Constituciones sobre la Iglesia y el mundo moderno. Edición citada, de la B. A. C., núm. 68, pág. 314.

afectados a la misma, en cuanto pierden su independencia e individualidad, en cierto modo, al encuadrarse en una unidad superior, la empresa, la cual, constituida esencialmente por dos elementos, los trabajadores y los propietarios del capital, debe estar regida por ellos, participando ambos en su gestión.

Sin embargo, esto no supone que la gestión de la empresa tenga que ser siempre conjunta, ya que, según hemos indicado, la explotación o gestión tiene carácter accidental y no esencial respecto a la propiedad de los bienes de producción y de los trabajadores. Este carácter accidental explica que tanto el trabajo como el capital tengan libertad para convenir diversas formas de gestión y explotación, incluso el sistema de contrato de trabajo y para ceder y delegar sus derechos. En consecuencia, hemos de concluir que estos aspectos tampoco representan una negación esencial de la propiedad privada.

SOCIALIZACIÓN DE LA PROPIEDAD DE LOS BIENES DE CONSUMO.

El hombre puede satisfacer sus necesidades, bien mediante la utilización colectiva de bienes de propiedad pública, bien mediante la adquisición y utilización también colectiva de bienes propiedad de entidades privadas, o bien mediante la adquisición y utilización privadas de los bienes que precisa.

Respecto a estas tres diversas modalidades de la propiedad de los bienes de consumo, la realidad actual nos muestra una tendencia a la socialización, que se manifiesta en el aumento de la satisfacción colectiva de necesidades a cargo de los organismos públicos y de entidades privadas y en la apreciación de factores de carácter colectivo en los consumos privados.

Según René Théry en su artículo «La propriété privée et la consommation», en Francia la proporción entre el consumo privado y el de servicios públicos, que en 1955 era de 5 a 1, tiende a aumentar, y conforme las previsiones del IV Plan, «los consumos colectivos deberán aumentar dos veces más rápidamente que el consumo de particulares» (29). Este hecho viene confirmado y es una consecuencia del aumento de funciones y actividades del Estado, que tiene su expresión más típica y clara en el creciente aumento de los gastos públicos.

En cuanto a los consumos colectivos proporcionados por entidades pri-

(29) RENÉ THERY: «La propriété privée et la consommation». *Revue de l'Action Populaire*, núm. 163, diciembre 1962.

vadas, ya hemos señalado cómo una característica de nuestra época en el aspecto económico es la creciente extensión del sector de servicios, los cuales presentan generalmente carácter colectivo. Sin embargo, se observan tendencias opuestas. Así, por ejemplo, aumentan los transportes colectivos, pero también lo hace y quizá a mayor ritmo la posesión de coches particulares. Similarmente, la expansión del cine parece viene frenada por la difusión de la televisión, que representa un carácter más individual (30).

La socialización, omitiendo la enseñanza, las vías de comunicación y la seguridad, más acusada se nos ofrece quizá en el campo de la Medicina. En casi todos los países se encuentra casi totalmente socializada y una parte creciente de los enfermos son asistidos en hospitales y sanatorios.

Como factores de carácter colectivo en los consumos privados podemos señalar la uniformidad de los productos derivados de la producción en masa y la eliminación de los gustos personales que se deriva de la propaganda y publicidad. J. Chaumeny escribe que «en nuestra época de concentración urbana, de producción y consumo de masa, el consumidor eventual es uno de los elementos de esta masa y sufre todas sus influencias. Sin contar la limitación derivada del poder de compra, ¿quién puede jactarse de escapar a la moda y a la presión publicitaria, basada precisamente sobre las reacciones del hombre masa?» (31).

Una defensa contra el influjo de las organizaciones comerciales es la creación de cooperativas, pero éstas, como Chaumeny señala, presentan un nuevo elemento de colectivización del consumo. Por otra parte, René Théry destaca, en el artículo citado, que la utilización de bienes de consumo individual depende en muchos casos de instalaciones públicas o colectivas, por ejemplo, la radio y televisión, de las estaciones correspondientes, y los automóviles, de la existencia de una red de carreteras.

Finalmente, debemos señalar con René Théry una evolución paralela si se pasa del consumo inmediato al diferido bajo forma de reservas; aquí se observa también una regresión muy neta del patrimonio individual o familiar. Con esto se quiere decir que el ahorro individual ha perdido mucho de su importancia relativa. Sufre la concurrencia de otras fuentes estables de ingresos derivados de la función o de los fondos sociales, ligados al trabajo.

Sobre los límites de este aspecto debemos señalar que el campo propio

(30) Sobre otras tendencias, se puede consultar el artículo de Michel Devaux y Claude Seibel, «Les dimensions collectives de la consommation», en *Economie et Humanisme*, núm. 121 cit., del año 1959.

(31) J. CHAUMENY: «Personne et consommation socialisée», en *Economie et Humanisme*, núm. 141, de 1962.

de los consumos públicos, cuyo aumento se incluye en este aspecto, son los servicios públicos, es decir, aquellos que tienen como objeto la satisfacción de necesidades primordiales y vitales para la vida social y económica de la comunidad política, tales como la educación, policía, transportes, y que por su interés y elevado coste no deben estar sino en manos del Estado. Este, al atenderlos debe buscar el bien común, es decir, aquellas condiciones que hagan posible una vida humana de sus ciudadanos; de aquí que el aumento de sus actividades encuentra un límite teórico en la no desnaturalización del bien común, o sea, en que este bien común no absorba ni anule la actividad de los individuos, sino que se extienda en cuanto sea necesario para facilitar la actividad libre y personal de los ciudadanos.

Sobre la extensión de los consumos colectivos facilitados por entidades privadas (a nuestro juicio, esta extensión no significa una socialización del consumo, siempre que los individuos tengan independencia económica y libertad de elección), ha de hacerse notar que aún es grande la amplitud de los consumos privados y que aunque éstos se ven condicionados por la producción en masa y la publicidad, sin embargo, del aumento de cultura y cultivo espiritual que se puede esperar del mayor tiempo libre se derivará, sin duda, una mayor educación de los gustos, una mayor capacidad de elección y un mayor cultivo de la individualidad. Giuseppe Galasso, en su artículo «Problemas y perspectivas de la sociedad opulenta» (32), afirma que hay indicios que demuestran una inclinación actual hacia los valores culturales y que no son persuasivos los argumentos que ven en la moderna sociedad opulenta una amenaza a la vida individual. A nuestro parecer, la experiencia de la vida nos muestra que los hombres con más personalidad y más cultivados han sido los que han podido cultivar su espíritu y su inteligencia, y esto es de esperar que pueda ser posible con el tiempo a la mayor parte de los hombres.

Por otra parte, ya señalamos en el capítulo anterior, al estudiar este aspecto, que se podían observar tendencias contrarias, tanto dirigidas al aumento del consumo colectivo como, en algunos casos, al del individual. Sería necesario un estudio más detallado de estas corrientes, pero no cabe dentro de los límites de este trabajo, que pretende examinar las tendencias generales. Baste con hacerlo constar.

El carácter de este aspecto de la situación de la propiedad respecto a los consumos públicos es, sin duda, recto, siempre que la acción del Estado se mantenga dentro de los límites del bien común al que debe servir, como antes hemos indicado. Ya señalamos que Galbraith, en su libro *La*

(32) GIUSEPPE GALASSO: *Nord ed Sud*, año X, 41 (mayo 1963).

sociedad opulenta, propugna la necesidad de un mayor desarrollo y atención a los servicios públicos fundamentales.

En cuanto a los consumos colectivos privados, habría que examinar en cada caso particularmente; quizá en muchos presenten un carácter desviado por suponer una restricción de la vida familiar y una sustitución de las relaciones personales por otras impersonales, anónimas y abstractas.

Asimismo, es indudable que la masificación de la producción y la publicidad no favorecen el desarrollo de la propia personalidad; sin embargo, hay que tener en cuenta que por medio de ella es posible la extensión de los adelantos modernos a todas las clases sociales.

En cuanto hechos históricos, estos aspectos son circunstanciales, y es indudable que si en cierto sentido son desviados, pueden corregirse sus efectos perniciosos en parte mediante la adopción de las medidas adecuadas.

El problema fundamental que parece plantear este aspecto de la situación actual de la propiedad privada se puede enunciar, según dijimos, de la siguiente manera: La socialización del consumo, ¿es incompatible con un sistema económico fundado en la propiedad privada?

El desarrollo de los consumos públicos sólo es incompatible con un sistema económico basado en la propiedad privada, es decir, según sabemos, fundado en la libertad de adquisición, de comercio y de cambios y transacciones, en el caso de una economía totalmente socializada, o sea, de un comunismo puro. En otro caso, sí son compatibles, aunque los consumos colectivos a cargo del Estado aumenten, sin llegar a dicho límite último. Se debe advertir y tener en cuenta que el régimen económico de obtención de ingresos y atención de los servicios públicos por el Estado en la economía de los países libres se ajusta y realiza dentro del marco de la economía monetaria libre, pues el Estado atiende fundamentalmente dichos servicios mediante los ingresos que le proporcionan los impuestos, que exige coactivamente de los ciudadanos y da lugar a la adquisición de dinero por su parte y al pago del mismo por los ciudadanos, lo que, consiguientemente, se realiza a través del cambio.

En cuanto a los gastos necesarios para la atención de los servicios públicos, se efectúan por los Estados no comunistas de modo similar, sustancialmente, a los particulares, mediante la adquisición de los bienes y servicios necesarios para su atención por parte del Estado y el pago por éste de su precio a los dueños de los mismos, y, por ello, dentro del régimen económico de mercado y cambios.

Respecto de los consumos, en cierto sentido colectivos, que son suministrados por entidades privadas de modo general e indeterminado a todas

las personas que los soliciten, tampoco son incompatibles con la propiedad como institución, paralelamente y con mayor motivo aún que los consumos públicos. La adquisición de estos consumos es libre y, además, el individuo puede elegir normalmente entre los diversos establecimientos que los proporcionan, y dan lugar igualmente a cambios de bienes y servicios por dinero y de manera inmediata y directa. Así, por ejemplo, si queremos comer en un restaurante tenemos que pagar el importe de la comida y el servicio, lo mismo que si vamos a un cine, antes hemos de adquirir la entrada.

Por último, es lógico que menos aún han de afectar a la propiedad privada como institución los influjos colectivos que hemos señalado en el consumo individual, la uniformidad de productos, la publicidad, etc., ya que dichos consumos individuales no dejan por ello de seguir efectuándose mediante la adquisición de artículos y servicios adecuados para la satisfacción de las necesidades humanas y la utilización de manera individual y personal de los mismos por parte del que los haya adquirido.

CONCLUSIÓN.

La discusión realizada en los puntos anteriores de los distintos aspectos que, a nuestro juicio, pueden ser distinguidos en la situación actual de la propiedad privada, pone de manifiesto que el influjo de las transformaciones sociales modernas en esta institución no implica que ya no subsista esencialmente en la realidad social de nuestro tiempo el dominio privado, considerado no según una ordenación positiva determinada, sino desde el punto de vista del Derecho Natural.

Incluso de aspectos importantes de la propiedad en nuestro tiempo resulta que la situación actual de la propiedad privada, aunque con muchas imperfecciones todavía, presenta un sentido social más acusado que la exageradamente absoluta del individualismo liberal del siglo XIX y principios del presente.

Y así, la superación paulatina de la sumisión a que se vio sometido el trabajo respecto del capital en la época del liberalismo económico, la vuelta a la admisión de la necesidad de formas colectivas de la propiedad, el reconocimiento, por lo menos en principio, del derecho de todos a una propiedad efectiva y de la necesidad de una más justa distribución de las riquezas, la aceptación del derecho del Estado a orientar y unificar la economía nacional e incluso a poseer y explotar por sí mismo propiedades y medios de producción cuando así lo exija el bien común, la convicción

de que no se puede entender la propiedad absolutamente y de que deben someterse a restricciones sus facultades, no importa lo amplias que sean, siempre que vengan exigidas por el bien común y la justicia social, y, en fin, la misma evolución en la estructura de la empresa actual hacia el reconocimiento de la posición que les es debida a los trabajadores y empleados en ella, son logros relativamente importantes, frente a la concepción liberal individualista del siglo pasado, carente de todo sentido social.

Esto no significa desconocer los graves defectos de la situación actual de la propiedad a los que nos hemos referido a lo largo de este trabajo, concentración, falta de difusión, impersonalidad, separación de propiedad y gestión, los cuales, si bien no suponen la anulación de la propiedad privada, como se deriva de este estudio, sí la vician en aspectos esenciales de la misma y representan la supervivencia e incluso la acentuación de defectos fundamentales de esta institución concebida individualísticamente, de tal modo que los avances indicados en el párrafo anterior—respecto de los cuales hay que hacer constar su carácter forzoso e impuesto, por lo que en la práctica generalmente se procura soslayarlos—no implican una superación de la concepción de la propiedad privada del capitalismo liberal, sino que, por el contrario, este tipo de propiedad es el que sigue imperando en nuestro tiempo, tanto en la legislación fundamental—piénsese en los viejos Códigos Civiles, completamente anticuados en este punto y cuya puesta al día ni siquiera se aborda—como en la realidad de la vida económica.

R. SIERRA BRAVO.

**SER Y DEBER SER EN LAS CONCEPCIONES DEL VALOR
Y DE LA VALIDEZ**

1. El auge que el término y el tema de la validez han alcanzado en el pensamiento filosófico y filosófico-jurídico moderno proviene fundamentalmente de la escuela sudoccidental alemana y muy particularmente de Windelband y Rickert. El punto de partida es un dualismo radical. De un lado, la realidad, lo temporal, la «naturaleza» (en la que se comprende también la «vida»); de otro, el mundo de los valores, lo intemporal y eterno; lo que no «es» sino, simplemente, «vale».

Así, el concepto de validez de que hacen uso los juristas—*validité* en francés, *validità* en italiano, *validity* en inglés—es la traducción de dos términos de la lengua alemana que tienen entre sí una vinculación muy íntima desde el punto de vista semántico, pero cuyo sentido no es totalmente idéntico. Uno es el de *Gültigkeit*, que hace referencia a las condiciones lógicas por las que una proposición teórica puede ser universalmente aceptada (Kant habla repetidamente de la *Allgemeingültigkeit* de un pensamiento en cuanto conjunto de las condiciones que le hacen «überhaupt möglich»), pero que igualmente se refiere a las condiciones axiológicas por las que una exigencia normativa puede también ser aceptada, esto es, al *valor* intrínseco que la funda. El otro término es el de *Geltung*, que pone más bien el acento sobre la dimensión de efectividad de una proposición, de una regla o de un sistema normativo o científico, y que tiene el sentido de «vigencia», de «estar en vigor». Conviene no olvidar, sin embargo, que *Geltung* proviene de *Gelten*, «ser válido», lo que en la filosofía de los valores expresa una especie de realidad diferente del ser y por eso se dice que los valores no son «ser», sino que valen o tienen validez: *Die Werte sind nicht, sondern sie gelten* (1).

(1) La expresión más radical de esta posición, que puede llamarse «logicismo axiológico», es la de Rickert, para el cual, el valer es la forma de realidad de los valores, pero entendido el valor como una «validez lógica». Cfr. *Allgemeine Grund-*

La teoría pura del Derecho de Kelsen ha transmitido a la filosofía jurídica el problema de la validez del Derecho, de la *Rechtsgeltung*, con un planteamiento condicionado por esta genealogía intelectual. Kelsen ha recibido el pensamiento kantiano especialmente a través de Windelband y Simmel (2), y el problema de la validez consiste fundamentalmente para él en encontrar el fundamento que haga posible en general pensar como jurídica una determinada realidad que, en sí misma, está constituida por un complejo fáctico de imperativos, transmutándola en un orden normativo cuya validez se transfunda a cada una de las normas que lo integran como una cualidad radicalmente desprendida de toda adherencia del mundo del ser, como pura significación, esto es, como un deber ser o un valor. El mundo del Derecho es el mundo del deber ser, enteramente ajeno al ámbito del ser. Sin embargo, Kelsen, que más tarde sintió el poderoso influjo de Cohen y de la escuela de Marburgo, evitó cuanto pudo la referencia a la idea de «valor», que en él resulta inseparable de los «juicios de valor» éticos y políticos y deben ser eliminados de la ciencia jurídica.

2. La validez y el valor son términos cuya significación se entrecruza. La validez tiene algo de criterio empírico, referido a una determinada realidad conceptual—un valor, una norma—para definir su aplicabilidad a un conjunto indefinido de situaciones concretas o a una situación concreta determinada. El valor, en cambio, es una cualidad que se atribuye a una realidad fáctica (por ejemplo, una conducta) para expresar que, de algún modo, esa realidad es «como debe ser».

La validez resulta así ser un término lógico y epistemológico que hace referencia a la categoría de verdad (3), mientras que el valor es un tér-

legung der Philosophie. I. Teil. *System der Philosophie*, Tübingen, 1921, págs. 122 y *passim*. Sobre esto, vid. K. Brinkmann: *Grundlegung der Rechtsphilosophie. Allgemeine Wertphilosophie*, Bonn, H. Bouvier und Co. Verlag, 1960, págs. 370 y sigs.

(2) Así lo confiesa en el prólogo de los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2.ª ed., Tübingen, Mohr, 1923, pág. VI.

(3) En este sentido, dice Kelsen: «Das Naturgesetz ist ein erklärendes Urteil. Seine Geltung besteht in seiner Wahrheit» (*Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*; página 13). Para Kelsen, sin embargo, validez, *Geltung*, significa «die spezifische Existenz einer Norm», y una norma es la antítesis lógica de la ley natural; es decir, no contiene un juicio explicativo, sino un deber ser; no es, pues, cuestión de «verdad» ni de verificación: «Die Norm gilt, soferne sie befolgt werden soll. Für die spezifische Soll-Geltung der Norm bleibt die Realisierung ihres Zweckes bedeutungslos» (*ob. cit.*, pág. 14). Pero la distinción posterior kelseniana entre «norma» y «proposición jurídica», identificadas en sus primeras obras, reconduce el concepto de validez de una proposición jurídica, que es el objeto de la ciencia del Derecho, al de su verdad—por referencia a las normas cuyo contenido describe—

mino ético y axiológico que tiene relación con la categoría del bien. El concepto de validez se aplica normalmente a las normas o reglas, tanto científicas (y entonces se refiere a un método de verificación) como éticas (en cuyo caso implican una relación con un sistema normativo).

La validez no es un ente, puesto que se predica de algún ente del que se afirma la aptitud para ser comparado con una proposición capaz de describirlo de modo suficiente. La validez es también «intemporal», puesto que reside en la aplicabilidad general de un sistema de proposiciones y permanece en vigor de modo permanente mientras sea aplicable el mismo sistema. Y, por último, tiene carácter «objetivo» por respecto a cualquier individuo particular, en cuanto que mantiene vigencia en dominios intersubjetivos de cierta amplitud, aun cuando estén—como marcos significativos—sometidos a variaciones progresivas y expuestos a sustituciones radicales.

En la ciencia jurídica, el concepto de validez dista mucho de ser unívoco. Se le suele identificar, expresa o tácitamente, con el de «vigencia», pero también en este término hay cierta equivocidad, en el sentido de que con él se puede aludir a un puro hecho ajeno al valor, pero también cabe una implicación axiológica del mismo, porque lo vigente obliga y lo obligatorio dice referencia a algún valor que «debe ser».

Es muy frecuente que los juristas, e incluso los filósofos del Derecho consideren el concepto de la validez cargando el acento sobre los aspectos más empíricos (4), si bien unas veces predomina una visión voluntarista y otras un criterio que podría llamarse sociologista. En el primer caso se considera válido (o vigente) el Derecho que, y porque, ha sido sancionado autoritariamente. Es el punto de vista del positivismo jurídico y, en definitiva, es el criterio que hay en la base del convencionalismo sobre el que se ha movido gran parte de la ciencia jurídica moderna, que es la equiparación de los términos Derecho, norma jurídica, norma impuesta por la autoridad estatal. También juristas que no son positivistas (5), asumen

(4) Este sentido aparece muy acusadamente en Stammler, para el cual, «das geltende Recht ist nur ein Teil des positiven Rechtes» (*Rechtsphilosophie*, 3.^a edición, Berlín, Walter de Gruyter, 1928, pág. 147). ¿Qué significa que un Derecho está vigente? (validez, para Stammler, significa pura y simplemente «vigencia»): «das Gelten eines Rechtes ist die Möglichkeit, es durchzusetzen. In dem Gelten eines Rechtes tritt eine Frage auf. Es ist die Betätigung eines rechtlich bestimmten Wollens in der empfindbaren Wirklichkeit» (págs. 148-149). «Ein Begehren, das nach der formalen Akt des Rechtsbegriffes bestimmt ist, soll wahrnehmbar gemacht werden, um so als verwirklichtes Recht zu bestehen» (pág. 150).

(5) R. Zippelius (*Das Wesen des Rechts*, Verlag C. H. Beck, München, 1965, páginas 31 y sigs.) habla de la validez en un sentido moral, en un sentido ético-social

este concepto de la validez jurídica, si bien admiten que en él, y con él, no se agota el problema de la validez del Derecho.

También tiene gran fuerza entre los juristas el criterio «sociologista». En realidad, ya es una forma de sociologismo el considerar como válido (vigente) un Derecho sólo en función del *hecho* de su imposición autoritaria.

Ortega y Gasset aplica al lenguaje sociológico el concepto de las «vigencias», que declara tomado del lenguaje jurídico, y que equipara a los «usos», pero distingue entre los «usos débiles» y los «usos fuertes», y al incluir al Derecho entre estos últimos, lo define en última instancia por la imposición autoritaria. Pero el concepto sociológico de la validez (6) con-

(como espíritu objetivo) y, en sentido específicamente jurídico, como «regla de coacción (*Zwangsregel*); al Derecho válido, vigente, lo llama «Derecho garantizado», *Garantiertes Recht*, y consiste su validez en la probabilidad de su imposición autoritaria: («... Steht als dritte Geltungsmöglichkeit die Chance ihrer obrigkeitlichen Durchsetzung und ihr wirksamwerden in dem hieran orientierten Verhalten» (página 37). También para Radbruch, el sentido jurídico de la validez aludía fundamentalmente al imperativo y su imposición autoritaria. El *Sollen* es «der von seiner psychologischen Grundlage losgelöste Sinn eines Wollens» (*Rechtsphilosophie*, 3.^a edición, Leipzig, Verlag Quelle & Meyer, 1932, pág. 76); por eso, «die juristische Geltungslehre (stösst) mit Notwendigkeit irgendeinmal auf die Tatsächlichkeit eines nicht weiter ableitbaren autoritativen Wollens» (pág. 77). Pero lo característico de la ciencia jurídica es que tiene que explicar este contenido como un «deber ser», fundado en sí mismo. Explicar la validez por referencia al «poder» (o al «reconocimiento») equivale a salir de la teoría jurídica. Pero existe, en cambio, una «teoría histórico-sociológica» de la validez.

(6) Véase J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Obras inéditas, Rev. de Occidente, Madrid, 1957. Max Weber expuso lapidariamente la diferencia entre los conceptos jurídico y sociológico de la validez: «Das Gelten eines Rechtssatzes im soziologischen Sinne ist ein empirisches Wahrscheinlichkeitsurteil über Fakta; das Gelten im juristischen Sinne ist ein logisches Soll» (*Soziologie und Sozialpolitik*, citado por H. Welzel: *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen, 1966, pág. 16; cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.^a ed., Tübingen, Mohr, 1951, págs. 347 y *passim*). Según la concepción sociológica, expuesta por Radbruch, «die Rechtsordnung gilt, die sich die faktische Wirksamkeit zu schaffen vermag, sei es, dass sie in langwieriger, überzeugender und gewöhnender Einwirkung die Gesinnung der Rechtsunterworfenen für sich gewonnen hat, sei es, dass sie ihren durch Zwang und Strafe gewaltsam aufgenötigt worden ist» (*Rechtsphilosophie*, pág. 78). A este concepto sociológico de la validez es al que alude también Zippelius: «Eine andere Geltungsmodalität ist das Herrschen objektiver Sinngehalte, z. B. von Verhaltensnormen in einer Gemeinschaft. Diese Geltungsmodalität ist Gemeint, wenn wir vom Zeitgeist, von der geistigen Struktur der Gemeinschaft oder—im Hinblick auf spezifische Sinngehalte—vom herrschenden Sozialethos oder von den Anschauungen aller billig und gerecht Denkenden sprechen. Es handelt hier um die Geltung als objektiver Geist, als

siste más bien en considerar ésta algo así como una adecuación a la costumbre, al tiempo y al lugar, en ver en ella fundamentalmente la eficacia de las normas sobre el comportamiento efectivo de los hombres (lo que Kelsen llama la *Wirksamkeit*), el hacerse, pues, *costumbre*, porque se inserta en el conjunto de las costumbres, y esta inserción sólo puede tener lugar porque, o cuando, el Derecho en cuestión responde al sistema de convicciones y puntos de vista valorativos vigentes en la sociedad de que se trata.

Se ve, pues, que este concepto sociológico es más un punto de vista metodológico que un criterio material, no porque carezca de contenido propio, sino porque éste puede extenderse al contenido del concepto jurídico de la validez, en la medida en que ésta es vista como «puro hecho», o prolongarse a los aspectos axiológicos del problema, que son el contenido del concepto de la validez que puede llamarse filosófico o moral. En efecto, el hecho de la efectividad de un *consensus* real de un grupo social en una regla jurídica, es la expresión de una toma de conciencia axiológica, por tanto, de una conciencia de que algo es debido y obligatorio; la validez, entonces, radica en el valor, es decir, en que la norma es valiosa, se ajusta al deber ser y lo realiza (7). Pero, por lo mismo, esto implica un

geistiges Milieu» (*Das Wesen des Rechts*, pág. 33). La expresión más primaria y elemental de la actitud sociologista ante el concepto de la validez del Derecho es la confusión de la misma con la *eficacia*, la *Wirksamkeit*, error cuya denuncia constituye pieza esencial en el pensamiento kelseniano. Y la teoría que, al buscar un «fundamento» para la validez jurídica mejor expresa este confusionismo, es la «teoría del reconocimiento», también insistentemente denunciada por Kelsen. En forma depurada, y con proyección hacia el concepto filosófico de la validez, esta teoría se encuentra recientemente sustentada por Welzel (*Die Frage nach der Rechtsgeltung*, páginas 7 y sigs.), pero sólo en el sentido de considerar que el reconocimiento general es uno de los supuestos del nacimiento de Derecho positivo: «Jede Norm der Staatsmacht, die Anerkennung findet, ist positives Recht» (pág. 20); por lo mismo, ciertos mandatos arbitrarios del poder, aun cuando encuentren órganos estatales dispuestos a ejecutarlos, no son Derecho positivo si están en oposición con los principios y normas jurídicas generalmente aceptadas (esto vale, en su opinión, frente, por ejemplo, a ciertos hechos de la época nazi, que no tuvieron carácter jurídico, sin que sea preciso hacer entrar aquí en juego la oposición de «yusnaturalismo» y «positivismo»). En todo caso, para Welzel, este aspecto sociológico de la validez no agota su problema, porque más allá de la «efectividad» está la cuestión de la «legitimación» y siempre hay que preguntarse la razón por la que el Derecho obliga también a quien no lo reconoce (págs. 21 y sigs.).

(7) A esto llama Radbruch validez «filosófica» (*ob. cit.*, págs. 80 y sigs.), que se remite sobre todo a la conciencia personal y a la decisión libre y responsable. Cfr. Zippelius (*ob. cit.*, pág. 31), para quien la validez *moral* del Derecho significa «Geltung für das eigene Gewissen... Die Eigentümlichkeit liegt darin, dass ein

reconocimiento por la conciencia moral del hombre y éste se encuentra ante una decisión.

3. La noción kelseniana de la validez (8), doctrinalmente muy depurada, posee fundamentalmente un sentido lógico y epistemológico. El «fundamento» que hace que una regla o un sistema normativo pueda ser pensado como «jurídico» es la «norma fundamental», la *Grundnorm*, aceptada por el jurista como una hipótesis lógica cuya aceptación hace posible su trabajo de jurista. Pero, en cierto sentido, puede decirse también que la validez posee una dimensión ontológica en cuanto que en ella consiste el ser o la realidad del Derecho, el cual es un deber ser, un ser que sólo es un deber ser.

Con este planteamiento, parece incongruente que se trate de enfocar el concepto de la validez con criterios de verdad o falsedad. Pues aquélla se refiere a lo que es—*dicitur esse quod est, et non esse quod non est*—, pero la validez opera con normas, que son mero deber ser. Por eso se dice que Kelsen ha creado una nueva lógica: la lógica del deber ser, radicalmente diferente de la lógica aristotélica o lógica del ser. Lo esencial de la lógica del deber ser consistiría en que opera con el concepto o valor de «validez», mientras que la lógica del ser funciona con valores de «verdad». Acerca de esto, sin embargo, se ha fantaseado bastante. Kelsen declaró una vez con bastante formalidad que aun cuando en su juventud habló de una lógica del deber ser, para él no hay otra lógica que la de Aristóteles. Afirmación que, sin duda, hay que tomar *cum grano salis*, porque es claro que un espíritu científico tan abierto y riguroso como el de Kelsen no puede ignorar la evolución de la lógica ni pensar que ésta tiene que quedar en Aristóteles. La afirmación tiene más bien un evidente sentido polémico contra los que creen que la teoría pura del Derecho se agota en ser una lógica y que ésta es una lógica que tiene algo de especial y diferente respecto de la lógica general.

Los partidarios de la lógica del deber ser subrayan con toda energía lo específico de la misma frente a la lógica tradicional de la naturaleza, o del ser, considerando que no se trata de una aplicación pura y simple al campo del Derecho de las leyes supremas de la lógica general, pues

Gebot um seiner selbst willen im Gewissen bejaht und wirksam wird»; Welzel, loc. cit., págs. 21 y sigs.

(8) *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, págs. 11 y sigs.; *Reine Rechtslehre* (ed. 1934, Leipzig-Wien, F. Deuticke), págs. 7 y sigs.; *Teoría general del Derecho y del Estado*, ed. de García Maynez, México, Imprenta Universitaria, 1950, págs. 30 y siguientes.

éstas se formulan en juicios enunciativos que afirman o niegan algo sobre la verdad o falsedad de lo enunciado, mientras que la lógica del deber ser opera con normas y sus juicios afirman o niegan algo sobre su validez o invalidez. Pero se trata sólo de una transposición verbalista, porque el *modus operandi* lógico es en ambos casos el mismo. La validez cumple respecto de los objetos válidos, las normas, la misma función lógica que la verdad respecto de los objetos verdaderos. Todo lo más, puede señalarse que así como hay un lenguaje-objeto y un meta-lenguaje, hay una lógica-objeto—que puede ser la del deber ser—y una metalógica, que es la lógica pura y simplemente. Sobre las proposiciones prescriptivas cabe emitir proposiciones enunciativas, y si se piensa en las «normas» de la Lógica se verá que la contraposición entre verdad y validez se relativiza, porque la verdad de un pensamiento lo hace válido, o sea, es válido en la medida en que es verdadero. En efecto, tanto el principio de contradicción lógica—dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas—como el de contradicción jurídica—no pueden ser simultáneamente válidas dos proposiciones contradictorias—se pueden convertir, en cuanto reglas o normas de pensamiento, respectivamente, en los juicios que afirman la *invalidez* de la verdad simultánea de dos proposiciones contradictorias y la *no-verdad* de la simultánea validez de dos normas contradictorias. Se ve, pues, que uno y otro principio no son más que especificaciones de una y la misma lógica, ya que se puede expresar en términos de validez o invalidez un juicio sobre proposiciones enunciativas, y en términos de verdad o falsedad uno sobre proposiciones prescriptivas (9).

Por lo demás, con la expresión «lógica del deber ser», en cuanto lógica jurídica, pueden expresarse, y así es de hecho, por lo menos tres corrientes diferentes de pensamiento: una, que es la usada por los discípulos kelsenianos de la lógica del deber ser, que yo me inclinaría a llamar

(9) Por esto, el problema de si la ciencia jurídica es «prescriptiva» o «descriptiva» (o lo que es lo mismo, si el «discurso» de los juristas es «prescriptivo» o «meramente asertivo») no está aún resuelto en sentido unánime. Las normas jurídicas son hechos descritos por el metalenguaje de la ciencia jurídica; pero el lenguaje-objeto es siempre prescriptivo. Pero el hecho de que las normas tengan que ser interpretadas, confiere a la interpretación un carácter prescriptivo, según Alf Ross: *On Law and Justice*, 1964, c. IV, al paso que Kelsen, tan insistente en señalar el carácter *normativo* de la ciencia del Derecho, le asigna, no obstante, una función puramente «descriptiva», porque no le compete establecer normas, sino operar con normas. Sobre esta materia cfr. los trabajos de G. Tarello, M. Cattaneo, G. Gavazzi, U. Scarpelli y otros, en el volumen *Contributi italiani al Congresso mondiale di Filosofia del Diritto* («Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto», anno XLIV, fasc. III, julio-septiembre 1967).

«lógica del derecho» para señalar su carácter objetal, de referencia al objeto-Derecho, lógica, pues, con implicaciones ontológicas, porque afecta más directamente a la cosa misma que es el Derecho que al lenguaje en que se formula (10). Otra, la *lógica deóntica* (11) propiamente dicha, cuya misión fundamental consiste en el análisis del lenguaje de las proposiciones prescriptivas, en el más amplio sentido posible, y de los conceptos implicados en y por ellas. Por último, la *lógica del razonamiento jurídico* (12), de la argumentación usada por el jurista en su trabajo tanto teórico como práctico, en el que las diferencias con el razonar «puramente» lógico no implican imposibilidades teóricas, sino exigencias, fundadas en la naturaleza de la actividad jurídica, de concesión de una primacía al punto de vista de lo «razonable».

Hemos indicado que Kelsen no se siente demasiado feliz con la expresión lógica del deber ser. ¿En qué consiste su aportación auténtica, lo radicalmente nuevo en este orden del pensamiento? En la radical formalización lógica a que ha sometido la idea de un deber ser como característico de la esencia normativa del Derecho. El Derecho pertenece al mundo del deber ser, pero éste es una expresión pura y radicalmente lógico-formal, desprendida de toda conexión y de cualquier referencia a nada que, por una supuesta valiosidad intrínseca, «deba ser» (13). El deber ser en que

(10) Pienso, por ejemplo, en F. Schreier: *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts*, 1924 (ed. argentina: *Conceptos y formas fundamentales del Derecho*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942), que es una ontología formal del Derecho. Al mismo tipo de lógica pertenecen las investigaciones de C. Cossío y de García Maynez.

(11) Vid. fundamentalmente, von Wright: *Deontic Logic*, y estudios como los de R. M. Hare: *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, reimpr. de 1961 («Ethics, as I conceive it, is the logical study of the Language of Morals», prólogo), y H. L. A. Hart (vid. la ed. italiana de varios de ellos, en el volumen *Contributi all'analisi del Diritto*, Milano, Giuffrè, 1964). En esta dirección, y en la que se cita en la nota siguiente, marcha gran parte de la ciencia jurídica actual, orientada al análisis lógico del lenguaje jurídico.

(12) Cfr. Perelman - Olbrechts Tyteca: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, París, P. U. F., 1958; Perelman: *Raison juridique et logique juridique*, «Archives de Philosophie du Droit», núm. XI, 1966; Th. Viehweg: *Topik und Jurisprudenz*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 3.ª ed. 1965 (hay ed. española); Recaséns Siches: *Nueva filosofía de la interpretación jurídica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; *Logos de lo humano, experiencia jurídica y Derecho*, «Anuario de Filosofía del Derecho», Madrid, t. XI, 1964-65; Kalinovski: *Introduction à la logique juridique*, París, Libr. Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1965; *De la spécificité de la logique juridique*, «Archives de Philosophie du Droit», t. XI, 1966; *Application du Droit et Prudence*, ARSP, vol. 1967, LIII/2.

(13) Hoy es frecuente creer que el ser y el deber ser son modos, o funciones, o estilos o categorías del lenguaje y no de los entes y que, por tanto, no es posible

consiste el Derecho no tiene ningún sentido ético o político. Naturalmente, los juicios de valor, expresados en proposiciones de deber ser, pertenecen al contenido del Derecho; pero la esencia de éste no se vincula a ninguno, sino a su radical formalización.

Ahora bien, esto mismo pone de relieve la imposibilidad última de este formalismo, de modo parejo a la del imperativo categórico kantiano, cuyos condicionamientos de contenido, *inhaltliche*, han sido mostrados con frecuencia. Ya, por un lado, en el propio pensamiento kelseniano, la idea de deber ser ha experimentado una especie de creciente desvalorización ontológica para convertirse cada vez más en un «punto de vista» sobre el ser, aunque distinto del de la legalidad naturalística, porque frente al ser, a la realidad, sólo hay la «ideología», y el recurso al deber ser es el modo de eludir ésta y permanecer en la cientificidad (14). Pero es que, además, es imposible separar el deber ser de la esfera axiológica. Max Scheler había mostrado de modo convincente que «alles Sollen ist fundiert auf Werte, wogegen Werte durchaus nicht auf ideale Sollen fundiert sind» (15). Los valores carecen de «necesidad»; y ésta lo tiene, en cambio, el deber ser, el cual consiste en el no-ser de lo contrario de los valores positivos: «es liegt daher jedem Sollensatz ein positiver Wert *zugrunde*, den er selbst aber niemals enthalten kann. Denn was überhaupt *gesollt* ist, ist ursprünglich niemals das Sein des Gutes, sondern nur das Nichtsein des Übels» (16).

Así, pues, el deber ser jurídico tiene también su fundamento en valores. Incluso en su versión formalizada. No es que sea jurídico en cuanto está formalizado, sino que la formalización es un procedimiento lógico que

una ontología del deber ser. Cfr. G. Tarello: *Discorso assertivo e discorso precettivo*, «Riv. Int. di Dir. del Diritto», julio-septiembre 1967, fasc. III.

(14) Cfr. Welzel: *Die Frage nach der Rechtsgeltung*, pág. 28: «Dieser Gedankengang Kelsens ist insoweit m. E. zwingend. Aber entscheidend ist damit, dass in seinem Verlauf der Sollensbegriff seinen Ausgangsinhalt völlig verliert, und zwar unmittelbar, nach dem Kelsen die Disparität des Sollens vom Sein am ethischen Sollen aufgezeigt hat! An die Stelle eines aus der Ethik stammenden und in ihr allein aufzeigbaren Grundbegriffes setzt Kelsen eine gedankliche Hypothese, genauer und präziser: die *Fiktion* einer Norm, die, wie er neuestens lehrt, auf einen fiktiven Willensakt zurückgeht. Das Sollens wird zum fiktiven Deutungsschema, nach dem sich *jedes* positive Recht, d. h. *jede* in Grossen und Ganzen wirksame Zwangsordnung als objektiv-gültige, normativ-verpflichtende Ordnung deuten lässt, genauer: sich dahin deuten lässt, *als ob* eine objektiv-gültige, normativ-verpflichtende Ordnung wäre... Die Legitimität verschwindet in der Effektivität: Recht ist eine bestimmte Organisation der Macht».

(15) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2.^a ed., Halle, M. Niemeyer, 1921, pág. 210.

(16) *Ob. cit.*, pág. 213.

permite hacer del deber ser un objeto de la *ciencia* jurídica, no en cuanto jurídica, sino en cuanto ciencia. Pero esta formalización recae sobre todo aquello que—ya referido al orden de las valoraciones absolutas o al de las resultantes de convención o imposición autoritaria—se considera que debe ser en los sectores de la moral, el Derecho, la religión, el arte, etc. Es, pues, un formalismo que implica la desvinculación de toda concreta valoración, pero también la apertura y la conexión con toda posible valoración, lo mismo que también el deber ser de la lógica implica la apertura a cualquier valor de la verdad, pero siempre la referencia a algún valor de verdad. El deber ser jurídico no es jurídico en la medida en que es puro deber ser lógico, aun cuando constitutivamente es susceptible de formalización, la cual es una operación lógica que implica una «apertura» axiológica, pero nunca una desvinculación del ámbito axiológico. Pues si el deber ser jurídico se expresa en la cópula por la que se vincula, imputativamente, un supuesto de hecho a una consecuencia, es porque la consecuencia—esa u otra posible—es «debida», o sea, está fundada en un valor. Lo que expresa el deber ser formalizado no es que tal concreta consecuencia deba ser absolutamente, por su valor reputado absoluto por una teoría yusnaturalista o aceptado por una sociedad determinada, pero sí que esa u otra consecuencia debe ser, porque es un valor que haya una consecuencia u otra. Lo que hay no es, pues, sólo la cópula «deber ser», sino que la hay porque y en cuanto que *debe ser que, dado un supuesto de hecho, haya una consecuencia adecuada correspondiente a ciertas valoraciones ideales o socialmente vigentes*. La fórmula «si es A debe ser B», resulta así una abreviación de esta otra: «Si es A es que debe ser B», en donde el «es» expresa todo el fundamento ontológico-axiológico que da sentido al deber ser. Es en este sentido en el que Husserl había hablado en sus *Investigaciones lógicas* de una primacía de las proposiciones teóricas sobre las normativas, pues la norma «A debe ser B» implica, decía, la proposición teórica «sólo un A que es B tiene la cualidad C»; entendiéndose por C el contenido constitutivo del predicado bueno, del que se dice que debe ser.

Contra este *fundamento in re* del deber ser nos encontramos con una objeción de peso: la incomunicabilidad del mundo del ser y el del deber ser y la imposibilidad de deducir proposiciones normativas de proposiciones enunciativas referidas a hechos del mundo de la realidad (17). Propo-

(17) Kelsen insistió en esta «formal-logische Unableitbarkeit des Sollens aus dem Sein», siguiendo a Simmel (*Einleitung in die Morakwissenschaft*, Berlín, 1892) y Kitz (*Sein und Sollen*, 1869), ya en los *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, pá-

siciones normativas no pueden fundarse más que en otras proposiciones normativas, y todo pretendido fundamento en el ser sólo es posible por la introducción subrepticia de elementos valorativos en la correspondiente interpretación del ser. De ese modo quiere demostrarse la falacia de una argumentación en favor de un Derecho natural fundado en la «naturaleza» del hombre o de las cosas (18).

Cuando nosotros hablamos de un fundamento ontológico-axiológico del deber ser no pensamos en que de un «puro ser» haya de derivarse una normatividad, un deber ser; pues ya hemos indicado que éste se funda en el valor, y si hablamos del ser es de un ser transido de valores, lo cual, evidentemente, presupone una valoración subjetiva. Pero el problema es si los valores están sólo en nuestras valoraciones o si éstas se refieren intencionalmente a ellos, incluso en el sentido de un *Reich der Werte*, al modo de Scheler y Hartmann, o en el sentido escolástico en el que pudo decirse *bonum et ens convertuntur* (19). Dejando a un lado la solución última de esta cuestión, por la que quizá sólo cabe «tomar partido», afirmamos que en la naturaleza del Derecho, como realidad de la vida humana, se encuentran razones justificativas de esta fundamentación ontológico-axiológica del deber ser y aclarativas del problema, también fundamental de la ciencia filosófica del Derecho sobre la trascendencia y la historicidad de los valores jurídicos.

4. El Derecho es vida humana en dimensión de impersonalidad, esto es, vida social en cuanto «colectiva», en el sentido en que Ortega y Gasset ha explanado este concepto y cuya aplicación al Derecho he hecho en

ginas 7 y sigs. En la última edición de la *Reine Rechtslehre*, Kelsen cita a Arthur N. Prior: *Logic and the basis of Ethics*, Oxford, 1944, pág. 18.

(18) Vid., como ejemplo típico, Kelsen, en toda su obra, y recientemente, de nuevo, en *Justicia y Derecho Natural* (en el vol. Kelsen, Bobbio y otros: *Crítica del Derecho Natural*, Biblioteca Política Taurus, Madrid, 1966, págs. 103 y sigs., considerando que, por derivar de un ser un deber ser, el yusnaturalismo «descansa sobre un error lógico fundamental»); también, N. Bobbio: *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Ed. di Comunità, Milano, 1965, págs. 172 y sigs.

(19) Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologica*, 1.^o pars, qu. V, art. 1,2,3, qu. XXI; *De veritate*, qu. I, art. 1,2. Siguen este punto de vista los neo escolásticos como S. Behn: *Philosophie der Werte*, München, 1930; E. Przywara: *Religionsbegründung*, 1923; J. von Rintelen: *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, «Philosophia perennis», II Regensburg, 1930. En contra, Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, pág. 618; N. Hartmann: *Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1935, págs. 62-63; J. Hessen: *Wertphilosophie*, Paderborn, bei F. Schöning, 1937, 1.^o parte, II, 2; D. von Hildebrand: *Christian Ethics*, David McKay Company, New York, 1953, págs. 145 y sigs.

otros lugares con más amplitud (20). El Derecho es también, en el sentido expuesto por Recaséns Siches (21), vida humana objetivada en sistemas normativos, que son creaciones culturales: pero es igualmente vida viviente y principio activo de objetivación. Y, al ser vida, el Derecho hace referencia a valores y es creación de valores. Los valores jurídicos, en efecto, son creados en la vida, pero la vida tiene sentido jurídico—es Derecho—por referencia a valores que, respecto de ella, son de algún modo trascendentes. Y siendo el Derecho vida impersonalizada, el valor «constitutivo», esto es, el valor por referencia al cual una realidad de la vida humano-social queda constituida como jurídica es la justicia, ya que ésta es la medida impersonal que pueden sufrir—pero sufrir necesariamente—las relaciones interhumanas, que son una dimensión esencial de la vida. Hay, pues, en el Derecho, en cuanto vida humana, una necesaria implicación dialéctica del ser y del deber ser, del hecho y del valor.

Pues el Derecho es una forma de vida social que expresa una perspectiva de justicia y se objetiva en un sistema normativo. Existe, por tanto, una tridimensionalidad, en la que el «ser» (la vida social efectiva), el «deber ser» (la normatividad) y el «valor» (principalmente la justicia) están íntimamente fundidos e interpenetrados. No, por cierto, mecánicamente yuxtapuestos, porque la vida no es puro ser ajeno al deber ser y al valor, ni la norma es sólo un deber ser lógico indiferente al valor y al ser y ni siquiera la justicia es puro valor extraño a su realización efectiva y al deber ser de esa efectividad.

Esta posición puede parecer sincrética, pero es el análisis de la realidad el que muestra que es ésta la que posee carácter sincrético. Hermann Heller, el gran teórico del Estado, había escrito con mucho acierto que «encierra un profundo sentido el hecho de que las palabras: ordenación, reglas, ley, constitución, norma, tengan todas una doble significación, ya que expresan a la vez algo que es y algo que debe ser, una conducta que es, de hecho, regular, y la exigencia de una determinada conducta, conforme a la regla. Semejante hecho del orden del lenguaje nos revela ya la existencia de una conexión necesaria, con necesidad real, entre el ser y

(20) De Ortega y Gasset, vid. especialmente *El hombre y la gente*; también, *La rebelión de las masas*, con su «prólogo para franceses» y su «epílogo para ingleses»; *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, 1941; *Una interpretación de la Historia Universal*, Obras inéditas, 1960, etc. Cfr. L. Legaz: *Filosofía del Derecho*, 2.ª ed., Barcelona, Bosch, 1961, págs. 256 y sigs., 268 y sigs.

(21) *Vida humana, Sociedad y Derecho*, México, F. C. E., 1940, cap. I, páginas 33 y sigs.; *Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, México, 1959, cap. II, págs. 97 y siguientes.

el deber ser, la normalidad y la normatividad, conexión que entraña importancia suma para el problema del derecho. A diferencia de las regularidades sociales meramente de hecho, del uso y de la costumbre, las ordenaciones sociales en que la regla se presenta además como una exigencia, aparecen como trascendiendo de la esfera del ser en cuanto, de las diversas posibilidades de la realidad, se selecciona una, a la que se considera como la que debe ser, aunque la realidad normada ha de tener siempre la posibilidad de contradecir tal determinación. La disposición que establece que no debe robarse sólo tiene sentido debido a que, en la realidad, se roba. De otro modo no sería en absoluto posible la comparación de una conducta dada con una conducta exigida. Pero las normas sociales mantienen necesaria relación con la esfera del ser en cuanto sólo tienen validez, es decir, reciben existencia y se mantienen, en virtud de una orden dictada por una voluntad y de una observancia voluntaria, o sea, que su deber ser tiene siempre como supuesto y como objetivo un querer real» (22).

La argumentación de Heller se orienta principalmente contra la concepción kelseniana de una validez sin relación alguna con el orden del ser. Entre el deber ser y el ser sociales existe una constante tensión; pero Kelsen olvida que todo el deber ser social se relaciona con un querer humano y que las normas sociales no son afirmaciones teóricas, sino exigencias dirigidas a la voluntad del hombre. Heller reconoce que el ser y el deber ser son elementos antagónicos que no pueden ser referidos ni el uno al otro ni ambos a una común raíz lógica; pero, en cambio, pueden y tienen que ser enlazados en el concepto de la ordenación normativa social. Pues un deber ser social que, por principio, no guardase relación alguna con un ser social a que hubiera que dar forma, no sería en rigor un deber ser. La ordenación normativa social sólo puede, pues, ser entendida de manera cabal, si se considera y da por supuesto que el ser y el deber ser no se hallan en un estado de aislamiento y en una antidualéctica ausencia de relación, sino, por el contrario, en una correlativa coordinación (23).

¿Podría hablarse de una totalidad del hecho y del valor en la «naturaleza de la cosa» al modo como lo ha expuesto recientemente en su conocida obra M. Poulantzas? (24).

La tesis de este autor actualiza la identificación hegeliana de lo real y lo racional por medio del concepto marxista de la *praxis*. No queremos

(22) H. HELLER: *Teoría del Estado*, México, F. C. E., 2.ª ed., 1947, pág. 208.

(23) HELLER: *Ob. cit.*, pág. 209.

(24) *Nature des choses et droit. Essai sur la dialectique du fait et de la valeur*, París, L. J. D. J., 1965; para lo que sigue, vid. especialmente págs. 74 y sigs., 82 y siguientes, 87 y sigs., 93 y sigs.

con esto desvalorizar, banalizándola, una concepción que filosóficamente está muy bien trabada y fundada con bastante solidez en un análisis del dato ontológico fundamental de la existencia humana según las orientaciones de la filosofía existencial y del pensamiento de Marx. El hombre no es una esencia, no «es», sino que «tiene que ser»; no existe más que en sus experiencias hacia el mundo, y la dimensión esencial de su existencia es el porvenir, las tareas que tiene que cumplir. Está siempre alejado de sí, en proyecto. La existencia del hombre es trascendente, en el sentido de que tiene la facultad, frente a la opacidad de las cosas, de salir de sí misma, de trascender hacia el mundo—en lo cual, también, consiste su libertad—. El proyecto significa ruptura con lo dado, creación de un ideal, de un valor que incita al acto y a la realización del proyecto. La existencia humana, por su estructura ontológica, es valor. La existencia, en cuanto actividad humana, es la totalidad en la que hecho y valor se integran en un proceso dialéctico, pues la dialéctica es la consecuencia de la situación original del hombre en el mundo, en la que descubrimos las fuentes de la totalidad y de la negatividad, principios fundamentales de la dialéctica, que es una lógica de la acción. De este modo, los valores van ligados estructuralmente al hecho por un proceso dialéctico, y no hay una reducción naturalista del valor al hecho ni una reducción psicologista del mismo, pero sí una negación de todo platonismo axiológico, porque los valores son creados en la existencia y, por tanto, tienen un carácter radicalmente histórico y pluralista.

Aquí surge una objeción obvia: si el proyecto es creación de valor, un proyecto criminal es también creador de valores. El autor se formula él mismo la objeción y le da una respuesta categórica: evidentemente, un proyecto criminal crea valores lo mismo que el más sublime propósito, porque también el mal pertenece al mundo de los valores con el mismo título que el Bien (25). Se desdobra, pues, el concepto de valor en un sentido análogo a como se ha distinguido entre moral como contenido (y entonces lo moral se opone a lo inmoral o deshonesto) y moral como estructura, y entonces lo honesto y lo deshonesto caen por igual bajo el concepto de lo moral. Pero, además, Poulantzas admite criterios discriminativos de los valores y calificadores de la misma existencia humana. Hay formas de vida que deben ser y formas de vida que no deben ser. Hay que elegir la libertad como garantía de la autenticidad existencial, pero hay que saber reconocer también la libertad del otro y encontrar la socialidad como un momento de la autenticidad; y en la propia y concreta

(25) *Ob. cit.*, pág. 86.

situación social en que en cada momento se encuentra el hombre hay criterios materiales válidos para proceder a una valoración (26).

Esto es, evidentemente, una forma de reconocer la trascendencia de ciertos valores. Poulantzas, expresamente, sólo lo admite en el sentido de que el individuo se encuentra con «vigencias» valorativas, esto es, con criterios de valor socialmente vigentes que él acepta y, en ese sentido, le trascienden. Sin embargo, su argumentación conduce de modo bastante inexorable a buscar un fundamento de las cosas y de los seres, de las operaciones y de los valores, dotado de una objetividad que se da en la conexión de cosa y valor, de cosa y sentido, en cuyo centro está el hombre, la espiritualidad activa fautora del mundo y de la historia. Sin necesidad, pues, de incurrir en platonismo axiológico, no es posible tampoco incidir en un historicismo absoluto que, como dice Miguel Reale (27), es una contradicción en los términos, pues nos ofrece una historia que de antemano es en sí misma conclusa y en la que el individuo es visto como elemento negativo, como simple momento dialéctico necesario de la positividad que inevitablemente lo supera, quedando la insuficiencia y la carencia del hombre como un residuo o un resto inexplicable en la totalidad del proceso. Los valores se dan en la historia, en la vida humana, que es vida histórica, pero, como dice F. Battaglia (28), traducen en el plano histórico de lo relativo, relativizándose ellos mismos, la inconfundible dignidad del espíritu y de ese modo permanecen como expresiones de lo absoluto.

La vida humana es vida de la persona humana. La toma de conciencia de los valores—en cuanto dados y en cuanto creados—se realiza en la vida, pero no sólo como valores de ella, porque la vida, siendo un valor, no es el más alto valor. El fundamento del valor es la persona, y cuando se reconoce ese fundamento tiene sentido decir de la vida que es un ser consistente en la continua posición de deber ser a través de proyectos; pues la vida es proyección, versión hacia un futuro lejano e irremisible que nos liga y hacia un futuro proyectado, más próximo, que nos obliga. Entonces se puede decir que el ser del hombre es un deber ser, porque consiste en la eterna tensión de libertad y valor. Ahora bien, este ser así del hombre no es una nota existencial de toda y cualquier vida, sino un elemento

(26) *Ob. cit.*, págs. 100-103; cfr. págs. 122 y sigs.

(27) *Pluralismo e Liberdade*, Ed. Saraiva, São Paulo, 1963, págs. 72 y sigs.

(28) *Corso di Filosofia del Diritto*, vol. III, 2.^a ed., Roma, Soc. Ed. del Foro Italiano, págs. 266-67. Cfr. *Cosmo e mondo storico*, en los «Estudios Jurídico-Sociales en homenaje a L. Legaz Lacambra», Univ. de Santiago de Compostela, t. II, 1960, págs. 635 y sigs.

ontológico de una teoría de la vida, una categoría ontológica de la persona que, frente a la vida concreta de cada uno, constituye un deber ser y un valor trascendente.

Lo mismo podemos decir de la libertad. Ciertamente, la vida es libertad, cuya carga todos la llevamos sobre nuestras espaldas y todos nos encontramos, como dice Ortega, con la forzosidad de nuestra libertad, con que somos necesariamente libres. Pero hay también el hecho de que muchos hombres, en su vida, arrojan por la borda una carga que encuentran demasiado pesada y que, hasta el punto en que ello es ontológicamente posible, hacen caso omiso de ese carácter ineliminable de la libertad. Bien es verdad que ello es también un hecho de libertad. Pero esto demuestra dos cosas: una, que la libertad, en sí misma, no es el más alto valor, puesto que sirve también para provocar una forma de vida disvaliosa; otra, que constituye, sin embargo, un valor fundamental, y que, frente al hecho de tantas vidas que renuncian a él o proceden como si esa renuncia fuera posible, constituye igualmente un deber ser, expresión de un valor trascendente.

Y otro tanto, en fin, se puede decir de la justicia, ese gran valor que, como antes dijimos, es «constitutivo» del Derecho, pues por referencia a él, por la posibilidad de referir a él, positiva o negativamente, una forma de vida social humana, tiene sentido en general hablar de Derecho. Una realidad humana es jurídica (o antijurídica, que es también una forma, aun cuando una forma no válida, de ser jurídica) en la medida en que podemos referirla a ese valor trascendente que es la justicia y medirla con él. Sabemos perfectamente que no es posible afirmar sin caer en un positivismo demasiado grosero—un positivismo al que ni siquiera recurren todos los positivistas—que el Derecho positivo y «lo» justo coinciden entera y absolutamente, y tampoco se puede emitir válidamente esta afirmación desde un ángulo yusnaturalista que quiera borrar del ámbito jurídico lo que no coincide integralmente con «la» justicia, vista necesariamente a través de una determinada concepción de la justicia. Pues existe un pluralismo de posibilidades de justicia, de convicciones sobre lo que es justo, que se encuentran en vigor en una sociedad concreta y varían con el devenir histórico. Por consiguiente, es cierto que en cada sistema de Derecho hay una justicia inmanente y relativa, esto es, la expresión de un «punto de vista», de una «perspectiva» de justicia. Pero la justicia, en cuanto tal, permanece como un valor trascendente, precisamente porque no puede agotarse en ninguna particular perspectiva. Ahora bien, ¿por qué estas diversas perspectivas lo son de la justicia? ¿Qué sentido tendría la vocación de la humanidad hacia la justicia si ésta no consistiese más que en la plu-

ralidad de sus realizaciones y no hubiese *nada* de común y trascendente a los diversos puntos de vista? Sin necesidad de recurrir a una gnoseología neokantiana que afirmase, en un yo trascendental, una categoría mental apriorística en la que encajar ciertos datos de la experiencia—un concepto formal apriorístico de la justicia—, pero renunciando, por supuesto, a un convencionalismo lingüístico que no viese más que un modo de hablar en las referencias a la justicia, porque el problema queda intacto, es preciso admitir por lo menos que en la vida humana—si no se quiere decir también en la «naturaleza» humana—existe constitutivamente la exigencia de que algunas de sus relaciones y las reglas que las configuran tengan un contenido que convencionalmente se califica de justo o cuyo sentido intrínseco es el de lo que en las lenguas que emplean esta palabra se califica de justo, sin perjuicio de las grandes diferencias en la consideración de lo que como justo se entiende, pero quedando no obstante apuntada la índole trascendente del valor que funda ese deber ser y la exigencia correspondiente.

Con esto podemos ahora enfocar el problema de la validez del Derecho en relación con el de su valor, su *Geltung* y su *Gultigkeit*. Ya hemos visto que el ser del Derecho consiste en su validez, en su deber ser. El cual tiene un doble fundamento: de un lado, un fundamento óntico, en las convenciones sociales en vigor que son tomas de conciencia axiológicas; de otro lado, un fundamento ontológico, en el valor trascendente de la justicia. Uno y otro son igualmente necesarios y se implican recíprocamente. La persona, la justicia, la libertad son valores trascendentes en el sentido que antes expusimos y tenemos en ellos criterios de valoración crítica del Derecho positivo. Podemos hablar de Derecho en la medida en que tiene sentido hablar de la justicia como de algo que, al referir a ella una cierta realidad humano-social, ésta queda constituida como realidad jurídica. En este sentido, sin justicia no hay Derecho y, por tanto, no hay validez del Derecho. Por consiguiente, no es jurídica una actividad humana, un sector de la vida del hombre, si la referimos al valor «belleza» o al valor «amor». Pero tampoco es jurídica si la referencia al valor «justicia» resulta negativa desde cualquier perspectiva o punto de vista que nos sea dable manejar.

Aquí, sin embargo, comienza la dificultad y la posible confusión entre criterios axiológicos y deontológicos y criterios ontológicos. Por eso hemos hablado de la necesaria implicación de los dos fundamentos de la validez del Derecho. La afirmación de la trascendencia de la justicia *implica* la afirmación de un pluralismo de concepciones o puntos de vista sobre la justicia, y la validez del Derecho no puede fundarse en la idea de que

sólo una de estas particulares perspectivas ha realizado plenamente los valores trascendentes, sino en el hecho de que existe un *consensus* social sobre su aceptación y el modo de su interpretación. Este pluralismo, que no tiene sentido más que por la trascendencia, pertenece en todo caso a la teoría de la validez del Derecho, como elemento consustancial.

En consecuencia, debe rechazarse como falsa una teoría yusnaturalista que quiera fundar la validez (vigencia), la *Geltung* del Derecho solamente sobre una determinada concepción axiológica, la única a la que quiera reconocer validez (valor), *Gültigkeit*. Ninguna idea particular de justicia puede subvertir el hecho de la validez y vigencia de un ordenamiento jurídico, pues tal hecho consiste en un deber ser; la vigencia de un sistema de Derecho quiere decir, en efecto, que hay el deber de obedecerle y el deber de ser aplicado por los jueces en caso de transgresión.

Esta segunda forma de deber ser es la que de modo más radical determina la validez del Derecho como «vigencia», puesto que un Derecho que no recibe aplicación por parte de los órganos a quienes aquélla compete, no puede en modo alguno ser considerado como un Derecho existente y obligatorio; y la razón está en que el Derecho es la forma de vida de una comunidad en la que rige un complejo de valoraciones de las que son expresión las normas jurídicas.

Pero el deber de obediencia por parte del súbdito apela más bien a la conciencia del hombre y pone en juego su libertad responsable (29). El hombre, evidentemente, en cuanto sujeto de Derecho está sujeto por el Derecho, ligado y obligado por él, por su vigencia, y esta obligación consiste en el deber ser de la imposición de una sanción para el caso de una conducta contraria a la norma. Pero de una obligación humana ante el Derecho no cabe hablar sino en sentido moral. El hombre está moralmente obligado a obedecer al Derecho. Pero para que este deber moral exista

(29) Refiriéndose a la llamada «validez filosófica» del Derecho, dice Radbruch que los tres aspectos de la idea del Derecho (justicia, seguridad conveniencia) «sind gleichwertig, und in Fällen eines Widerstreites gibt es zwischen ihnen keine Entscheidung als die des Einzelgewissens... Das Einzelgewissen wird und darf meistens einen Verstoß gegen das positive Recht als bedenklicher einschätzen als das Opfer der eigenen Rechtsüberzeugung, aber es kann Schandgesetze geben, denen das Gewissen das Gehorsam verweigert» (*Rechtsphilosophie*, págs. 82-83). Vid. Max Weber: *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, págs. 149 y sigs.; Kelsen, *Reine Rechtslehre*, página 5. Cfr. Welzel: *Die Frage nach der Rechtsgeltung*, págs. 36 y sigs. Sobre la decisión responsable y la responsabilidad de la decisión, sus condicionamientos y limitaciones, véase Hans Ryffel: *Verantwortung als sittliches Phänomen*, en «Der Staat», t. 6, fasc. 3, 1967, págs. 275 y sigs.

es menester que el hombre le reconozca un valor, una *Gültigkeit* de acuerdo con su propia convicción moral. Pues por lo menos tiene que ser una convicción moral suya esta necesidad de obedecer las normas jurídicas aun cuando contradigan otras convicciones suyas. Si esta compatibilidad se hace difícil y la situación se hace insoportable para la conciencia del hombre, es claro que éste debe asumir con todas sus consecuencias el valor de la desobediencia, haciendo de la norma una *lex mere poenalis* (30), esto es, aceptando en conciencia la consecuencia de la sanción para convertirse en un confesor y un mártir de la idea de justicia reconocida como válida.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA.

(30) Vid. en este sentido L. Legaz: *La obligatoriedad jurídica*, «Anuario de Filosofía del Derecho», núm. I, Madrid, 1953; *Filosofía del Derecho*, págs. 397 y siguientes, 717 y sigs.

DON LUIS RECASENS SICHES

Traemos hoy a las páginas del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO una síntesis biográfica del gran jurista español don Luis Recaséns Siches. Confesamos sinceramente que la tarea no fue del todo fácil. Desde 1937, la obra doctrinal y docente del profesor Recaséns se desenvuelve principalmente al otro lado del Océano Atlántico. Hubiera sido realmente interesante haber examinado su personalidad a través de quienes en América, en estos últimos años, han mantenido un mayor contacto con él; más aún, el haber podido observar los numerosos artículos y colaboraciones que a lo largo de todo el territorio americano se han publicado con la firma de nuestro autor. Pero no creemos estar muy lejos de nuestro objetivo si pretendemos dar aquí una visión general de la obra doctrinal a través de sus más importantes tratados y de las opiniones de sus amigos y colegas españoles de cátedra. Además, aprovechando una de sus estancias en Madrid, que últimamente se vienen efectuando con regularidad, lo hemos abordado periódicamente, a fin de completar los apuntes que habíamos trazado. Damos las gracias una vez más desde estas líneas, y nuestro mayor agradecimiento por la amabilidad con que siempre fuimos recibidos.

* * *

Muy pocos lectores sabrán, sin duda, que don Luis nació en Guatemala, de padres catalanes, concretamente el 19 de junio de 1903. Sin embargo, muy pronto regresa a España. Después de un brevísimo tiempo en Valencia, su familia decide fijar residencia en Barcelona. Es aquí donde transcurre prácticamente toda su juventud, hasta que en 1924, una vez licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras (Sección de Filosofía Pura) por la Universidad de Barcelona, decide trasladarse a Madrid. Amargos recuerdos traen aquellos años a su memoria, con el fallecimiento de su padre, hermano de aquel famoso médico e investigador Sebastián Recaséns, a quien la Ciudad Universitaria madrileña tanto le debió.

Esta primera época viene marcada por la influencia decisiva que sobre

su formación filosófica ejercieron los escritos y las enseñanzas de sus maestros españoles: Serra Hunter y Ortega y Gasset. Del pensamiento de Ortega y Gasset nunca se desprendería más tarde. «La dependencia de Recaséns Siches—nos dice Legaz y Lacambra—es más bien del pensamiento de Ortega que de cualquier otra corriente doctrinal».

«Fui discípulo ferviente y amigo íntimo de don José Ortega y Gasset—nos cuenta don Luis—durante mi etapa madrileña. Llegaron incluso días en que nos reuníamos hasta dos veces. En París nuestro contacto personal fue cotidiano. Encuentro de emoción superlativa fue en el verano de 1949 en la ciudad de Nueva York. Diez días estuvo Ortega allí, de regreso de su viaje a Colorado, con motivo del centenario de Goethe. Mucho le debo a Ortega y mucho he escrito sobre él. Quizá mi trabajo más extenso haya sido el largo comentario que a su obra póstuma *El hombre y la gente* le he dedicado.»

Mas en verdad no hacía falta que don Luis nos hiciese referencia a los casos concretos en que sobre Ortega ha escrito. Es raro que nos encontremos con una obra suya y no podamos vislumbrar a través de sus páginas la huella indeleble y profunda de Ortega. Incluso algunas de sus teorías no son sino la aplicación a la filosofía del Derecho de los principios que ya habían sido establecidos por su maestro de un modo general. Así nos lo confirma la acertada exposición que sobre la valoración del Derecho como una de sus esenciales dimensiones constitutivas realiza en su *Filosofía del Derecho* (México, Ed. Porrúa, 1959, págs. 77 y sigs., 378-382); sobre la función valorativa de la ciencia del Derecho y de la misión que al jurista corresponde en la reforma del ordenamiento jurídico; o de la justicia como forma especial de justificación de la actividad jurídica (*Los temas de la filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1932, *in fine*).

* * *

Durante el curso 1924-25 hizo el doctorado en Madrid. Terminado el mismo y siguiendo el consejo de García Morente, marcha a Italia becado por la Universidad de Barcelona. Allí estuvo en contacto durante tres meses con Del Vecchio, a quien tanto habría de traducir posteriormente. De él habría de decir el profesor italiano: «Estoy seguro de que dentro de poco Recaséns será conocido como uno de los más notables cultivadores de la filosofía del Derecho» (según el Espasa, voz *Recaséns*, en su suplemento de 1935). La beca para ampliación de estudios que al siguiente año se le concede, le da oportunidad de estudiar a fondo a Stammler y Heller, así como la posterior, a Viena, de ponerse en relación con Kelsen

y su círculo de colegas y discípulos. Precipitado su regreso a España por el anuncio de la convocatoria, obtiene cátedra de Derecho Natural de la Universidad de Santiago de Compostela, por aprobación unánime del tribunal en primera y única votación. Mientras tanto, tiene lugar la publicación de su primer importante trabajo: *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez, con un estudio sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica* (Víctor Suárez, Madrid, 1927, 163 págs. Hay segunda edición, aumentada, de Editorial Jus, México, 1947, 212 págs.).

La filosofía del Derecho de Suárez puede situarse en la línea de revalorización de la escuela española del Derecho Natural que ciertos autores españoles contemporáneos se han propuesto. Recaséns se encuentra también en la necesidad de rendir tributo a muchos conceptos de la filosofía jurídica que ya habían sido perfilados por los escolásticos españoles, así como el de rechazar las erróneas interpretaciones que de sus escritos se habían hecho. Por ejemplo, la corriente opinión, inexacta, de considerar que en dichos autores existía una confusión entre la moral y el Derecho. «No—nos dirá—es correcta tal tesis. En la Escolástica española, singularmente en Suárez, la diferenciación está llevada a cabo con un criterio riguroso». Frente a quienes alegan la poca vigencia que tuvieron sus doctrinas en la sociedad española, nos añadirá: «Aunque ellos establecieron principios racionales de valor inmutable para toda conducta, no podemos olvidar que esos principios tenían el carácter de direcciones generalísimas, que por sí solas no constituyeron todavía normas directamente aplicables a la regulación de una sociedad».

Justo es que antes de seguir adelante en esta biografía nos detengamos un poco a examinar hasta qué punto las enseñanzas de Stammler, Kelsen y Del Vecchio hicieron mella en la filosofía jurídica del profesor Recaséns. Respecto a Stammler, no podemos por menos que descubrir una constante admiración por sus conclusiones, a pesar de la intensa crítica a que las somete. Prueba de ello es la extensión que le dedica a su doctrina (*Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Barcelona, 1928, páginas 882 y sigs.; *Los temas de la filosofía del Derecho*, ya citada, págs. 78 y siguientes). Incluso han sido muchos quienes han opinado que tales críticas, al menos en lo que a *Filosofía del Derecho* se refiere, no impiden el que tanto al uno como al otro se les considere integrados en una misma corriente neokantiana.

Las relaciones con Kelsen suscitan interrogaciones aún mucho mayores. Moskowitz ha publicado recientemente un artículo titulado «The legal system in the legal philosophy of Luis Recaséns Siches» (*ARSP*, L/1, 1965, págs. 95 y sigs.) en que parece sustentarse la tesis de que en defini-

tiva, a pesar de las concepciones sociológicas y valorativas con que aparece encubierta, Recaséns Siches adopta, como una constante de todas sus obras, la estructura básica del sistema legal que se encuentra en la *Pure Theory of Law* de Hans Kelsen. Mas son muchas las diferencias que impiden encuadrarlo entre los positivistas jurídicos. Frente a la consideración kelseniana de la identidad entre Estado y Derecho, Recaséns los distingue por su diversa significación histórica y el diverso contenido de sus relaciones concretas. Muchos elementos que a Kelsen parecen metajurídicos, son para Recaséns elementos tan estrechamente vinculados al Derecho que no pueden serle ajenos, sino indispensables. Por otra parte, el Estado no puede reducirse a un formal juego de fuerzas jurídicas articuladas, sino que concurre a la realización del Derecho en una mutua compenetración de actividad social, forma normativa y realización de ciertos valores.

El caso de Del Vecchio es diferente. Creemos que la dependencia de Recaséns respecto al máximo representante del neoyusnaturalismo es más bien de tipo formal que sustantivo. Del maestro italiano recoge cuantas apreciaciones críticas de las diferentes escuelas jurídicas cree aceptables, pero sin llegar a adoptar sus postulados finales. Consciente de que entre Stammler y Del Vecchio hay diferencias fundamentales, de quedarse con las tesis de alguno de ellos, prefiere seguir el neokantismo y el Derecho natural de contenido variable del primero.

* * *

En Santiago de Compostela, ya como catedrático, estuvo algo más de dos años, casi tres cursos, durante los cuales publica sus trabajos *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico. La filosofía del Derecho del siglo XX* (Colección Labor, Barcelona, 1929, 238 págs.) y *Extensas adiciones originales a la filosofía del Derecho de Giorgio del Vecchio* (dos tomos, Bosch, Barcelona, 1929-1930). La primera recoge uno de los temas preferidos de don Luis: el logro de una síntesis de fácil asimilación de las doctrinas jurídicas actuales. Ella fue el primer eslabón de una serie de obras que publicaría posteriormente. Estas son: *Los temas de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión del futuro* (Bosch, Barcelona, 1934, 150 págs.); *La filosofía del Derecho en el siglo XX* (El Nacional, México, 1941, 141 págs.), y *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, de especial interés por contenerse en ella una exposición del propio pensamiento del autor (México, 1963, 150 págs.).

La segunda es el punto de origen de sus grandes obras filosóficas: *Vida humana, sociedad y Derecho. Fundamentación de la filosofía del Derecho*

(Fondo de Cultura Económica, México, 1939, 386 págs. Cuenta con tres ediciones posteriores y una en inglés); *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho* (Fondo de Cultura Económica, 1956), y la principal de todas, *Tratado general de filosofía del Derecho* (Ed. Porrúa, México, 1959, XX + 718 págs. Hay segunda edición de 1961).

No es este el momento de exponer las líneas básicas de su original pensamiento jurídico con la debida extensión. Ello rebasaría el fundamental propósito de referirnos ante todo a su vida más que a su doctrina. Mas podríamos hacer una ligera referencia a lo que parece constante a lo largo de todas aquellas publicaciones. Así, la necesidad de considerar a la filosofía del Derecho como auténtica filosofía, el reconocimiento de un Derecho fundado en la justicia y diferente del Derecho positivo, el razonamiento jurídico como una «lógica de lo razonable»; el Derecho como vida humana objetivada cuando lo contemplamos como normas jurídicas preestablecidas y preformuladas, pero como vida viviente, cuando las reglas jurídicas son vividas de nuevo por quienes las cumplen y por quienes las aplican; el primordial valor de la personalidad humana individual en relación con los demás valores que también deben ser considerados por el Derecho; en fin, la ley como una actividad social humana, de forma normativa y dirigida hacia la realización de ciertos valores.

* * *

Por concurso de traslado por méritos pasa luego a la Universidad de Salamanca y luego a la de Valladolid, a la que perteneció hasta abril de 1932, si bien como excedente forzoso desde abril de 1931. La República hacía acto de presencia en el panorama político español.

«En 1930—nos dice don Luis—fui movilizado o me movilicé si ustedes quieren, o mejor dicho, ambas cosas a la vez, por la arrolladora corriente en pro de un cambio de régimen. Sucedió entonces que a mediados de 1930 di una conferencia en la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, manteniendo la tesis de que cuando se ha desgastado una Constitución, ésta no puede ser restaurada; se podrá elaborar otra idéntica, pero será nueva desde el punto de vista de su validez formal. Miguel Maura me abrazó al finalizar la misma y me dijo que habrían de poner en pie a las clases conservadoras españolas en favor de la República. Así las cosas, al proclamarse la República fui nombrado director general de Administración Local y después elegido diputado.

»Aunque la política me trató siempre bien, comprendo que no era esa mi vocación, que Dios no me había llamado por ese camino.»

Entre las amistades de aquella época destaca la que tuvo con don Luis Legaz y Lacambra. «Creo que desde fines de 1928—nos dice—tuve la enorme fortuna de conocer a un joven filósofo de primera categoría, Luis Legaz y Lacambra, con quien desde entonces, además de una recíproca relación intelectual, tuve una auténtica amistad personal íntima, que se ha mantenido viva e ininterrumpida hasta hoy y claro que así será en el futuro, pues desde mi partida para México, nuestra correspondencia epistolar se ha conservado siempre muy frecuente».

Los elogios que expresa ahora el profesor Recaséns pueden considerarse una prolongación de aquellos que, nada menos que en 1933, expresó en el prólogo al libro de Luis Legaz y Lacambra, sobre *Kelsen*. La colaboración intelectual es tan intensa, que son más las afinidades entre las doctrinas jurídicas que ambos sostienen que sus divergencias. Ambos cuentan con la misma dependencia de Ortega y Gasset, de Kelsen, de Stammler y de Del Vecchio, aunque quizá el neokantismo de Recaséns sea mucho más pronunciado. Es de extrañar por ello que una publicación tan seria como pudiera ser la *Enciclopedia de la Cultura Española*, publicación reciente de la Editora Nacional, en su artículo sobre la *filosofía del Derecho* conceptúe a Recaséns como existencialista y a Legaz y Lacambra como representante típico de la teoría pura del Derecho. Aparte de ser las calificaciones de ambos inexactas, la diferencia entre ambos no es tanta como la que se desprendería de lo que de modo tan tajante constata la dicha *Enciclopedia*.

* * *

Muy pronto dejaría de ser diputado. En octubre de 1931 sale del Gobierno al dimitir Alcalá Zamora y Maura como protesta por la aprobación del artículo 26 de la Constitución republicana, relativo a la Iglesia. Realizó, no obstante, una brillante intervención en la discusión sobre el Tribunal de Garantías Constitucionales, mostrándose contrario, junto con Sánchez Román y Ossorio, a la acción pública popular, evitándose el que se admitiera legalmente tal acción. Con su proceder llevó a la práctica una de sus tesis favoritas: que la misión del jurista es también la de orientar las futuras normas a dictar mediante leyes o reglamentos nuevos, criticando las normas vigentes y meditando sobre las directrices para su elaboración positiva.

Dejemos al mismo protagonista que nos hable de cómo se desarrollaron los acontecimientos posteriores hasta su huida de España. «A pesar de mi alejamiento de la política consentí en ser elegido diputado en el Parlamento a finales de 1933, pues ello me daba la posibilidad de hacer oír

mi voz cuando lo considerase oportuno. En abril de 1932, por nueva oposición y voto unánime, gané la cátedra de Estudios Superiores de Filosofía del Derecho en el Doctorado de la Facultad de Derecho de Madrid. Presidió el tribunal Ortega. No intervine en el Frente Popular. Sin dárme las de listo, comprendí que era una funesta añagaza de los comunistas penosamente urdida, y me negué a presentar mi candidatura como diputado en las elecciones de 1936. Sin embargo, posteriormente acepté el cargo de subsecretario del Ministerio de Industria y Comercio, más «vencido que convencido» por las circunstancias del momento. Siendo subsecretario fui nombrado miembro de una Comisión que oficiosamente iba a París para sondear la situación internacional. A pesar de haber cumplido honestamente con la misión, llevé entonces a cabo la resolución que con anterioridad a mi salida de España ya me había forjado: no volver a regresar. De entre todas las ofertas que recibí resolví, por último, escoger la que México me concedió. El 2 de junio de 1937 dejé el continente europeo».

El espíritu eminentemente liberal de don Luis era incompatible con cualquier clase de extremismos, fuera del lado que fuese. La Europa de aquella época, con sus devaneos entre el comunismo y el fascismo, no podía satisfacerle, y lo que es peor aún, impedía que su voz se hiciese oír. Pero ello, lejos de desanimarle, sirvió de acicate para que con más ahínco que nunca predicase por doquier la defensa de los derechos fundamentales del hombre con todo su rigor y amplitud. Ataca a los movimientos totalitarios en su misma raíz: en la filosofía romántica alemana. A ella consideró culpable de llevar al pueblo alemán a desembocar en una filosofía social, mística, nacionalista, estatólatra, adoradora de la colectividad y devota de la autocracia, aunque reconoció que, a diferencia del alemán, otros movimientos románticos y totalitarios europeos no rompieron radicalmente con la noble tradición humana del Cristianismo y de la Ilustración, ni con los valores de la razón, ni con el pensamiento democrático liberal. Y también movido por el mismo impulso se opuso al movimiento político de Fidel Castro en cuanto encarnación del totalitarismo en la América Latina, de esa misma América que tanto él ama. Lleno de ímpetu liberal, pide incluso en una conferencia dada en la Escuela de Investigaciones Sociales de Nueva York, el 6 de diciembre de 1960, que el Gobierno norteamericano interviniese en favor de la libertad del pueblo cubano.

* * *

En tierras americanas, libre de todo cargo político, se dedica de lleno al estudio teórico del Derecho. Su primer libro que en América se publica

acusa el impacto del remolino bélico con que el mundo entonces se debatía. La obsesión es la seguridad de los pueblos y de las naciones. En *Vida humana, Sociedad y Derecho*, publicada en México en 1939, escribe: «Si bien la justicia y los demás valores jurídicos supremos representan el criterio axiológico que debe inspirar al Derecho, y si bien éste no quedará justificado sino en la medida en que cumpla las exigencias de tales valores, sin embargo, el Derecho no ha nacido en la vida humana por virtud del deseo de rendir culto u homenaje a la idea de justicia, sino para colmar una ineludible exigencia de seguridad, de certeza en la vida social. La pregunta de por qué y para qué hacen Derecho los hombres no la encontramos contestada en la estructura de la idea de justicia ni en el séquito de egregios valores que la acompañan, sino en un valor subordinado —*la seguridad*— correspondiente a una necesidad humana».

Pero América también significa para la carrera intelectual de don Luis el predominio sociológico en la marcha de su pensamiento. Sus *Lecciones de Sociología* (Porrúa, México, 703 páginas) y su *Tratado general de Sociología*, que ya ha recibido varias ediciones, siendo su quinta la de 1963, lo atestiguan.

Desea ardientemente encuadrarse en la nueva corriente que postula una revisión crítica de la sociología tal como las tendencias formalistas de un Simmel o de un Wiese hasta el presente la venían entendiendo. Sí, existe un objeto claro y específico de la sociología como ciencia. Pero ese objeto específico que hallamos en la dimensión social de la conducta humana y en las relaciones sociales por ella engendrada no significa el adoptar una postura o concepción formalista a la manera de von Wiese. En su trabajo sobre *Wiese* (Fondo de Cultura Económica, México, 1943, 199 páginas) pone al descubierto los excesos en que la escuela formalista de la sociología había incurrido. No admite el que exista una separación tajante entre el punto de vista y objeto de las ciencias de la conducta humana (sociología) y ciencias de los productos culturales, por otro. Hay una relación mutua entre la sociología y la ciencia de la cultura, porque hasta cierto punto hay entre ambas una íntima interpenetración. Y entre las ciencias de la cultura destaca el papel primordial que siempre ha tenido en ella la filosofía. «Posiblemente, el hecho de que las sociedades occidentales por mucho tiempo han sido muchísimo más dinámicas que las orientales sea en parte debido a que en las primeras ha prevalecido la vocación por la filosofía, mientras que en las segundas no existió propiamente filosofía. Los grandes cambios en la filosofía crean nuevas perspectivas para la ciencia, modelan una nueva sensibilidad espiritual, abren nuevas

vías para la crítica de las instituciones existentes y se proyecta en el campo de los idearios sociales, políticos y jurídicos».

Nuevas investigaciones realiza ahora por el campo de la sociología del Derecho. Ningún sistema legal puede considerarse puro, porque, en definitiva, las básicas normas jurídicas son la expresión de una realidad social, realidad social entendida como conjunción de voluntades individuales que soportan el sistema y le conceden su efectividad por la obediencia de sus normas. Importante meta del sociólogo es el investigar sobre esa realidad social, esa sublime instancia de decisión colectiva que constituye el fundamento de todo sistema normativo, la raíz de sus básicas normas, la base de su validez y vigencia.

* * *

A partir de 1939 queda nuestro autor vinculado a la cátedra de Sociología de la Facultad de Derecho mexicana, que desde 1945 se integró en la Universidad Nacional. Ha viajado mucho desde entonces como profesor o conferenciante por toda Sudamérica, excepto por Colombia, Ecuador, Bolivia y Paraguay. Son numerosos los escritos o artículos que debidos a su pluma se publican en revistas universitarias, los prólogos a libros de autores hispanoamericanos, las colaboraciones en Enciclopedias jurídicas de estos países. La ciencia jurídica y sociológica de Hispanoamérica le debe gran parte del desarrollo que últimamente ha obtenido.

Pero también la influencia de los autores hispanoamericanos se deja sentir en el profesor Recaséns. Desde aquel Bolívar partidario de una confederación de todos los países hispanoamericanos hasta los más recientes valores de la ciencia jurídica y política. Incluso su famosa teoría de la tridimensionalidad del Derecho como hecho, como norma y como valor, tiene su antecedente más inmediato en las teorías del jurista brasileño Miguel Reale.

Su permanencia en México tuvo su mayor suspensión cuando en 1949 aceptó una invitación como profesor visitante, por un año, en la Facultad de Estudios Superiores en la nueva Escuela de Investigaciones Sociales en la ciudad de Nueva York. «A las pocas semanas—son sus palabras—, el secretario de las Naciones Unidas me ofreció un contrato para hacer labor de investigación en el Departamento de Derechos Humanos, lo cual acepté. Así, la estancia en Nueva York, inicialmente prevista para un año, duró seis. A fines de 1954 decidí irrevocablemente reintegrarme a la Universidad Nacional de México».

Durante todo este tiempo tiene lugar la publicación de sus dos obras básicas, síntesis de todo su pensamiento jurídico y filosófico: *Tratado ge-*

neral de Sociología y Tratado general de filosofía del Derecho. En el primero se enumeran detalladamente los libros, folletos, artículos, colaboraciones en Enciclopedias jurídicas, reseñas bibliográficas y traducciones debidas a su clara, amena y profunda erudición.

* * *

«Mi primer regreso a España fue en noviembre de 1964. A comienzos de 1964 el profesor Ruiz Jiménez me invitó para dar un cursillo en la Facultad de Derecho de Madrid. Me sentí conmovido y entusiasmado; acepté, pero le dije que no podía ser en el 64 por haber sido ya invitado con anterioridad por el Gobierno de la República Federal Alemana y, por tanto, le pedía que se aplazase hasta el próximo año. Estuvo de acuerdo. Pero al enterarse muchos y entrañables amigos españoles de que yo iba a estar en Europa, cariñosa y vehementemente me instaron a que diese un salto a Madrid, aunque fuese por unos pocos días. Me convencieron y llegué a Madrid en la fecha indicada. Pude permanecer aquí sólo catorce días. No venía a dar conferencias y di nueve. Además, mis buenos amigos y colegas de Madrid, como Muñoz Alonso, Legaz y Lacambra y el decano de la Facultad de Derecho, Hernández Tejero, me propusieron «institucionalizar» mi visita académica a Madrid. Y, efectivamente, en años posteriores, por los meses de noviembre y diciembre suelo encontrarme en tierras españolas.»

Terminemos este resumen biográfico del gran jurista, sociólogo y filósofo español don Luis Recaséns Siches con la opinión que sobre nuestro país nos ha ofrecido: «En España hay egregias esencias inmutables que han perdurado a pesar de la transformación socio-cultural e histórica tan enorme que se ha operado en estos últimos años. Sería imperdonable que un sociólogo fuese incapaz de percibir los grandes cambios que se han producido en España, en conjunto, en un camino de magna y fecunda revitalización».

ANTONIO EZEQUIEL GONZÁLEZ DÍAZ-LLANOS.

DERECHO - SOCIALIZACION - PERSONALIZACION

EL SISTEMA SOCIAL CRISTOCENTRICO DE LABERTHONNIERE

SUMARIO

INTRODUCCION. LABERTHONNIERE Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO POSTCONCILIAR.

- 1) Advertencias metodológicas y bibliográficas.
- 2) Objetivo y límites de este estudio.
- 3) Eterno retorno al personalismo y al Derecho natural.

PRIMERA PARTE. ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA SOCIAL.

1) *Sentido profundo de la convivencia socio-política según Laberthonnière.*—Auto-crítica. a) El mundo como «interpretación» personal. b) La caridad como medida subjetiva de la realidad personal de otros. c) La solidaridad en Cristo como «aglutinante» último de la convivencia humana y como «logos» o fuente de sentido de ella. *Síntesis crítica:* sentido social de la «solidaridad» según Laberthonnière.

2) *Ontología de la libertad humana.*—a) El «estilo existencialista y agustiniano» de Laberthonnière. b) Planteamiento. 1. Persona humana y libertad.—2. Estructura de la libertad humana.—3. Teología de la libertad humana.—*Síntesis crítica:* el ser y el no ser de la libertad humana según Laberthonnière.

3) *Función del Derecho en los procesos de la libertad humana según Laberthonnière.*—1. Niveles jurídicos y extrajurídicos de la libertad humana.—2. *Conclusiones críticas:* a) Funcionamiento social de la libertad. b) Implicación mutua estructural entre libertad humana y Derecho. c) Función del Derecho en los procesos de la libertad según Laberthonnière.

SEGUNDA PARTE. EL BIEN COMÚN, LA SOCIALIZACIÓN Y LA PERSONALIZACIÓN.

1) *Implicaciones básicas del bien común según el pensamiento social cristocéntrico de Laberthonnière.*—Estado de la cuestión.—1. El bien común en cuanto criterio de legitimidad de bienes, poderes, derechos y funciones: a) En Derecho público y político. b) En Derecho privado y civil.—2. *Conclusiones críticas:* bien común y solidaridad en una sociedad personalista.

2) *Socialización y personalización según Laberthonnière*.—Estado de la cuestión: la personalización, «punto omega» del sistema social católico.—1. Niveles lógicos y sentidos básicos de la socialización.—2. La socialización según Laberthonnière: a) Síntesis doctrinal. b) Consecuencias críticas de esta doctrina. c) Más allá de la socialización: integración social de la persona y «transpersonalismo».

3) *La personalización según Laberthonnière*: a) Ontología de la personalización. b) Mecanismo de funcionamiento de la personalización. c) *Síntesis crítica*: existencia, convivencia y consistencia personal.

CONCLUSIONES GENERALES. *Sugerencias para una posible «cristología del Derecho» al estilo de Laberthonnière*.—Planteamiento.—1. Textos cristológicos básicos.—2. Evocación de una posible «cristología jurídica».

INTRODUCCION

Laberthonnière y la filosofía del Derecho postconciliar.

ADVERTENCIA METODOLÓGICA.—El presente estudio resume algunos capítulos de un libro mío de próxima aparición sobre *El pensamiento socio-jurídico de Laberthonnière*. Completa, además, lo expuesto en la «Comunicación» (sobre *La personalización*) que también se publica en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO. Algunos de sus párrafos los expuse asimismo en una sesión del curso sobre «Los derechos humanos», organizado por la Sección de Filosofía del Derecho del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos durante el año académico 1966-67.

Muchos de los aspectos estrictamente técnicos y críticos de la doctrina social de Laberthonnière los dejo para el libro que he indicado. Aquí haré referencia únicamente a las fuentes directas de este trabajo y a algunas de sus conexiones sistemáticas con otras fuentes paralelas. En anteriores números del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO (especialmente en la nota crítico-bibliográfica sobre «Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual» del número XII, págs. 373-448), de *Arbor*, de *Crisis*, de *Estudios Sindicales y Cooperativos* y de *Comunidades* podrá encontrar el lector referencias más amplias de cuanto se refiere al pensamiento social personalista en general. Algunas obras recientes de A. López Quintás estudian estos mismos temas desde perspectivas filosóficas y sociológicas más amplias y profundas (especialmente en lo que se refiere a autores personalistas-espiritualistas del área germánica).

ADVERTENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.—Las referencias simplemente bibliográficas relativas a Laberthonnière las incluiré entre paréntesis en el texto mismo. Las mayúsculas indicarán en siglas la obra correspondiente; los números romanos, si los hay, indicarán el tomo respectivo o, en su caso, las páginas de la Introducción de la obra que así estén numeradas; las cifras

arábigas indicarán la página correspondiente. Las siglas las indico en la bibliografía, tras la cita de la obra a que se refieren (*).

(*) INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

A) OBRAS DE LABERTHONNIÈRE.

Las fuentes básicas de mi estudio están contenidas en la colección de inéditos de Laberthonnière publicada en ocho tomos por Vrin, París; y en las tres obras que citaré a continuación. La colección es la siguiente: *Oeuvres de Lucien Laberthonnière* publiées par les soins de Louis Canet, Vrin, París, 1935-1955:

- I y II. *Etudes sur Descartes*, 1935 : (ED).
- III. *Etudes de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques*, 1937 : (EPC).
- IV. *Esquisse d'une philosophie personaliste*, 1942 : (ESQ).
- V. *Pangermanisme et Christianisme*, 1945 : (PC).
- VI. «*Sicut ministrator*»: *Un inédit du Père Laberthonnière* (por M. M. d'Hendecourt), 1947 : (SM).
- VII. *Critique du Laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, 1948 : (CL).
- VIII. *La notion chrétienne de l'autorité*, 1955 : (NC).

Obras de Laberthonnière que citaré también son las siguientes:

- IX. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, P. Lathielleux, París, 1904 : (RC).
- X. *Essais de philosophie religieuse*, P. Lathielleux, París, 1903 : (ESS).
- XI. *Lucien Laberthonnière - Maurice Blondel: Correspondence philosophique*, publié et présentée par Claude Tresmontant, Seuil, París, 1961 : (CP).

Otras obras de Laberthonnière consultadas son las siguientes: *Le dogmatisme moral*, 1898; *Théorie de l'éducation*, 1904; *Science et religion*, 1908 (reimpresión de 1935); *Positivisme et catholicisme*, 1911; *Sur le chemin du catholicisme*, 1912; y varios artículos suyos publicados en los *Annales de Philosophie Chrétienne* entre 1905 y 1913. Merece especial mención *Prémiers écrits philosophiques* (PEP).

B) OBRAS SOBRE LABERTHONNIÈRE.

La principal fuente de consulta y crítica sobre el pensamiento filosófico y socio-teológico de Laberthonnière se encuentra en las introducciones y notas de las obras publicadas por L. Canet y C. Tresmontant, que ya hemos citado. Y en la obra que cito en primer lugar a continuación:

- XII. D'HENDECOURT, M.-M.: *Personnes et liberté: Essai sur la philosophie du Père Laberthonnière* (thèse...), Vrin, París, 1947 : (PL).
- XIII. ABAUZIT, F.: *La pensée du Père Laberthonnière*. (Extrait de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 90). Vrin, París, 1934.
- XIV. CASTELLI, E.: *Laberthonnière*. (Versión francesa de L. Canet). Vrin, París, 1931.

1. Mi propósito en este ensayo no es hacer ninguna obra «científica» (1) perfecta sobre el pensamiento político de Laberthonnière, y mucho menos sobre su obra filosófica o teológica entera. Se trata de algo mucho más simple y práctico: de brindar al lector español aficionado a temas jurídicos y sociales algunas de las lecciones más aprovechables del gran teólogo-jurista francés del Oratorio. El «papel» jugado por Laberthonnière en los medios jurídico-políticos y filosófico-sociales católicos franceses de la primera mitad de nuestro siglo (2) es—o podía haber sido—semejante

-
- XV. BONEFADE, G.: *Luciano Laberthonnière*. Studio critico con pagine scelte, G. Mori et f., Palermo, 1958.
- XVI. OLGIATI, F.: *Laberthonnière*, 1948.
- XVII. GAUDEAU, B.: *Le péril intérieur de l'Eglise*, Aux bureaux de la Foi catholique, Paris, 1914 (especte. III «Lab. et l'Index», 275 y ss.).
- XVIII. GUERIN, P.: «Laberthonnière d'après les *Annales de Philosophie Chrétienne*», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Paris, 1960, 242 y ss.
- XIX. PELLOUX, L.: «Descartes et Laberthonnière» (Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del metodo»), en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (supl. spec. al vol. XXXIX), Milán, 1927, 685 y ss.

(1) Laberthonnière no fue un jurista; ni tampoco un científico, sociólogo o filósofo del Derecho. Su pensamiento jurídico-político sólo está esbozado (su enfrentamiento a la Iglesia y la decisión pontificia paralizaron el desarrollo normal de su doctrina). Laberthonnière es, eso sí, un teólogo del Derecho, al estilo de San Agustín. Él repensó los temas jurídico-personalistas desde las bases teológicas más primitivas del catolicismo, de la patrística oriental, de la filosofía «agustiniana» y del Oratorio (al que pertenecía, como Malebranche y el P. Gratry), y llevó al máximo desarrollo ciertas tendencias de la tradición católica, siguiendo a Orígenes. Creo que su obra puede decirnos o recordarnos verdades muy importantes para juristas y sociólogos. La verdad agotada por Laberthonnière fue la de la unión y la solidaridad del hombre y de los hombres con Cristo; afirmaba que todo el mundo del hombre y de los hombres tiene su punto de confluencia, de incidencia, de gravitación y de sentido último en la persona de Cristo, Palabra de Dios y Logos del mundo. Esta es la verdad que pondremos de relieve a lo largo del ensayo y en las conclusiones del mismo.

(2) Lucien Laberthonnière nació en Chazelet (Indre), Francia, en 1860 (murió en 1932). Fue sacerdote del Oratorio, como Malebranche y el P. Gratry. Durante sus primeros años de madurez fue director de la revista *Annales de Philosophie Religieuse*. Eran los tiempos en que el modernismo teológico era el problema eclesiástico de máxima trascendencia. El temperamento de Laberthonnière (apasionado, fogoso, contumaz y de hierro, muy similar al de Tertuliano en este aspecto) le llevó a enfrentarse con los órganos de decisión disciplinaria y doctrinal de la Iglesia. No supo rectificar a tiempo. Y, por otra parte, ignoraba de un modo sustancial algunas doctrinas que impugnaba (sobre todo sus soportes filosófico-tomistas). Tampoco había logrado todavía entender con suficiente claridad y profundidad ni asimilar sistemáticamente (y mucho menos explicar de un modo convincente a sus críticos y oponentes) las dos intuiciones centrales de su pensamiento, al menos desde puntos de

al jugado hoy por Teilhard de Chardin en los medios mundiales o al jugado por Rosmini en los medios italianos y en la filosofía del Derecho actual. (Semejante incluso en las «dificultades» de los tres ante el *Indice*). Al entendido, estas comparaciones le dirán mucho; al profano, casi nada. Pero sería inútil detenernos a justificarlas y perfilarlas en sus límites exactos.

2. El pensamiento de Laberthonnière no llegó a madurez, y la expresión del mismo no es la definitiva para su publicación (sobre todo en la mayoría de las fuentes que utilizaré aquí). Difícilmente constituyen, por lo tanto, un *sistema de pensamiento*. Son más bien una constelación—incluso «nebulosa», a veces—de sugerencias más o menos desarrolladas y más o menos sistemáticas. Es imprescindible, pues, la interpretación de los materiales, incluso hasta colmar las lagunas que ellos dejen. Procuraré que mi versión sea lo más auténtica; en todo caso, trataré de que sea útil al pensador social cristiano.

3. El especialista en Laberthonnière podrá *acusarme* quizá, y con razón, de ser más «laberthonnierista»—perdón (!)—que Laberthonnière; de llevar el agua a mi molino; y de interpretar los materiales con que cuento según mis propios esquemas personalistas y a la luz de la «gran luz» que nos ha abierto a los juristas, católicos y no católicos, el Vaticano II. Nada más halagador para mí si tal «objeción» resulta fundada. Ese es exactamente mi propósito al abordar este ensayo monográfico (3).

vista filosóficos: su *método de la immanencia* y el *principio de la solidaridad* ontológica entre el mundo, los hombres y Cristo. Sus rectificaciones y explicaciones resultaron insuficientes y vino la decisión eclesiástica en contra de sus escritos. Se cerraba así su época de teólogo y se abría su segunda fase de filósofo y teólogo de lo social.

(3) El Derecho occidental pasa hoy por una fase de «peregrinación a las fuentes» (como todo el resto de nuestra cultura). Dos hechos decisivos lo han empujado en esa dirección: 1) Las monstruosidades perpetradas *legalmente* a instancias del positivismo y voluntarismo jurídicos por ciertos «Estados de Derecho» como el naci-mo, las «democracias populares» y los regímenes «sociales» de muchos países. 2) El Concilio Vaticano II, que ha orientado al pensamiento católico hacia una nueva asimilación y actualización de sus fuentes primitivas específicas y hacia un verdadero renacimiento bajo el lema del *aggiornamento*.

Las escuelas de Derecho germánico parecen haber sido las más afectadas por el primer hecho. En la Alemania de la posguerra y de la era atómica han sido muchos los juristas que han intentado a toda prisa construir un sistema jurídico y social nuevo, y han resucitado con urgencias al Derecho natural o cifrado sus esperanzas en la teología del Derecho. Al jurista católico posconciliar le complacen todos estos intentos por reinstalar el orden jurídico y político de Occidente sobre sus bases específicas. Pero eso no basta. Poco podemos hacer con neoyusnaturalismos de emergen-

4. Algún «escolástico», partidario del tratamiento dogmático tradicional de los temas yusnaturalistas, arrugará el entrecejo con razón al ver que resucito a Laberthonnière bajo evocaciones que le hicieron enmudecer hace años. He dicho con razón. Pero también yo tengo mis razones. Estoy convencido, en primer lugar, de que la doctrina que expondré podrían firmarla sin reservas sustanciales Santo Tomás, Suárez o León XIII. Y mucho más San Agustín, San Bernardo o Juan XXIII, incluso en su talante e inspiración específicas. El «tomista» a que me refiero, que trate de leer sin prejuicios y se atenga a lo sustancial. Estoy seguro de que podrá encontrar, acuñada con distintos metales, su misma moneda de siglos. Si no, peor para él.

5. Por otra parte, el tono, los términos y la significación de este ensayo creo que están en plena consonancia con el «aire» que respiramos desde el Concilio. Se trata de reinstalar todo en Cristo, Verbo de Dios y Logos de cuanto hay, es y acontece. ¿Por qué no intentar también la *instauratio magna* del Derecho sobre la intuición central de un pensamiento especialmente vigoroso, sugestivo para nuestro tiempo y cuya inspiración y aspiración originarias son no sólo rigurosamente católicas, sino incluso auténticamente patrísticas y «agustinianas»? Ciertamente que Laberthonnière se excedió en el desarrollo teológico que dio a algunos de los principios de la catolicidad, en la interpretación dogmática de ellos y en sus ataques a ciertos «tomismos» que no conocía suficientemente y que él identificaba con algunos aristotelismos pretomistas «de ala izquierda». Pero no se trata aquí de volver al vómito ni de enturbiar lo que quedó claro hace años. Se trata de algo mucho más modesto y práctico. De aprovechar la vena auténticamente «agustiniana» y patrística de la concepción jurídico-política de Laberthonnière y de desarrollar para nosotros y para hoy su afirmación central: Cristo, Logos o razón de ser del Derecho y de la vida social del hombre (4).

cia o que nacen del resentimiento y de instintos apresurados de supervivencia sin revisar a fondo los presupuestos e implicaciones socioteológicas del sistema católico y sin auscultar en serio las razones que los llevaron al desastre a ellos mismos, incluso en el orden de la filosofía social. Una obra de Laberthonnière, dedicada precisamente a este tema (PC), tendría mucho que enseñarnos a todos en este punto.

(4) Si Occidente quiere reencontrar la raíz de su propio ser y existencia y supervivencia, tiene que volver a algo mucho más concreto y sustantivo y firme que a teologías de la desesperación, del absurdo o de las buenas intenciones precipitadas. Lo que hay que reencontrar es lo que dé sentido y razón de toda la existencia humana y de todos los actos del hombre y de los grupos humanos. La teología (social) no es un postulado de la razón pura ni una simple exigencia o receta para los tiem-

6. Se trata, de paso, de testimoniar mi admiración por el *hombre* que fue Laberthonnière. Su gran amigo y casi hermano siamés—en inspiración y aspiraciones y aun en desarrollo ideológico—Blondel tuvo también en los primeros años de su filosofía «dificultades» con sectores importantes de la catolicidad. Hoy es admirado sin discusión como uno de los pensadores católicos más importantes de los últimos siglos. A Laberthonnière lo cegó en ciertas fases de su vida su celo excesivo y un poco ciego (como el de Tertuliano) y la llama interna de su sacerdocio católico, vivido por él muy a pulso. Pero eso mismo le salvó. Obedeció y se calló para siempre. Así demostró un temple excepcional de hombre y de hombre de Cristo. Una vez más, como Teilhard de Chardin o Rosmini (5).

7. Quizá mi obra ganaría amigos, prestigio y éxito científico acogándose a patrones clásicos ya canonizados. Pero, además de que «nobleza

pos catastróficos. Sólo el Dios vivo y concreto y personalísimo de la teología católica (religado por propia voluntad a la conducta de cada uno de los hombres y «representado» por cada uno de ellos ante los demás por propia delegación positiva: «Conmigo lo hicisteis»), el Dios que dio y da el ser y la vida al hombre y al mundo, y da sentido, consistencia, razón y medida a cuanto es y acontece y a cuanto el hombre hace y desea y es, puede dar sentido y razón plena y suficiente de la vida y conducta social de los hombres y de sus valores específicos.

(5) Para el jurista occidental-católico, la teología del Derecho es la ciencia del sentido último humano-divino de la convivencia. En tal perspectiva, cuando falla el valor humano-social del Derecho en la práctica jurídica, falla también el valor teológico-social del Derecho, y viceversa. Y falla precisamente porque falla *su otro sentido correlativo*.

Esto quiere decir que la dimensión teológica del Derecho en la filosofía jurídica católica no es una perspectiva graciosa, alógica, irracional y metacientífica, *un postulado* de «razones puras» sin significación estructural ni funcional ni ontológica alguna. Ni es tampoco *una simple repercusión* en otros órdenes de valor sin relación intrínseca y necesaria con el orden de los valores jurídico-políticos. Muy al revés: *es una verdadera dimensión estructural* del mismo, *un sentido intrínseco* insoslayable de la práctica y de la vigencia y de la valoración y de la planificación jurídico-política. *Es el relieve mismo del Derecho*. Cristo sigue siendo la medida (Logos) de todas las cosas en el Derecho y fuera de él: medida de cuanto es en cuanto que es y de cuanto no es (o es mal), en cuanto que no es (o es mal).

Ahí está, a mi entender, la raíz y la fuente que el Derecho occidental busca desde hace años y desde siempre. La que han venido a recordarnos el Vaticano II y sus documentos sociales, así como toda la doctrina social católica desde León XIII a la «*Populorum Progressio*». Verdad que podemos resumir en aquella expresión del mismo Concilio: enseñar a los hombres a amarse entre sí para poder amar mejor a Dios; y enseñarles a amar a Dios para que se amen mejor entre sí. O en aquella seria advertencia de San Juan: el que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo va a amar a Dios a quien no ve? O en aquella máxima sublime de Cristo mismo: lo que hacéis para con cualquiera de los hombres, me lo hacéis a mí mismo.

obliga», hay una ley de sangre y un cierto «aire de familia» que nadie puede contradecir impunemente. Quizá será así un poco más «mío» este ensayo que si perteneciese al «patrimonio común» clásico y tuviese que disputar su paternidad a antepasados suyos y míos más «pudientes».

8. Quede en claro, una vez más, que no trato en absoluto de inmiscuirme en cuestiones dogmáticas o eclesiásticas. Tal tarea corresponde a otros. Si mi obra, en cualquiera de sus presupuestos o afirmaciones, va contra el sentir o intereses de Cristo o de su Iglesia (Camino, Verdad y Vida para todo el hombre y para todo hombre), téngaselo por no escrito. Pues irá también en contra del fin exclusivo que me propuse aquí: contribuir (incluso *in partibus infidelium*, si es preciso) a una mayor «humanización», «cristianización» o «cristificación» de nuestras maneras de pensar y de sentir y de realizar y planificar el Derecho y la vida social. Porque, eso desde luego, Cristo sigue siendo el Logos del Derecho y del hombre y de todo lo humano: lo era ya en San Pablo, Orígenes y San Agustín. Laberthonnière nos ayudará a recordarlo (6).

9. A muchos, las palabras «personalismo» y «personalista» (7) siguen

(6) En términos filosófico-jurídicos estrictos, esta es exactamente la doctrina que se encierra en la categoría socio-antropológica de la Personalización, cuando se la estudia en profundidad a través de sus correlaciones estructurales y funcionales con las otras dos categorías centrales del sistema social católico, como veremos.

En términos teológico-jurídicos y socio-teológicos, esa es también exactamente la doctrina que dibujó con trazos nervudos y potentes el gran teólogo-jurista Laberthonnière: adelantándose muchos años al actual renacimiento bíblico-patristico e inspirando decisivamente en ese sentido el personalismo espiritualista francés. A él se le debe, en efecto, fundamentalmente—juntamente con Blondel—, la «interpretación agustiniana» que tanta importancia llegó a alcanzar en la filosofía francesa actual y que—a través de Teilhard de Chardin y de tantos otros teólogos personalistas de nuestros días—ha ejercido un impacto decisivo en los temas del Concilio Vaticano II y sobre todo en su espíritu y tendencias más características. Todo ello iremos viéndolo a lo largo del estudio.

(7) En la historia del pensamiento occidental jurídico-político, el yusnaturalismo y el personalismo pueden ser considerados como una misma constante dentro de la interpretación católica de las relaciones sociales: unas veces han actuado como factores de síntesis y de reestructuración y otras como elementos de ruptura e innovación. En el fondo de todas estas sucesivas reapariciones y renacimientos ha habido efectivamente un *eterno retorno al Derecho Natural* (Rommen) y un *eterno retorno al Personalismo*, como veremos inmediatamente. Es decir, que bajo una denominación u otra, de lo que se trataba era de lograr en cada momento histórico la reestructuración del orden social católico roto por «heresías» y fuerzas nuevas: pero una reestructuración que tuviese muy en cuenta los nuevos datos aportados por los pioneros de cada época y por las nuevas condiciones históricas surgidas. En suma, ese eterno

oliéndoles a chamusquina. Algunos entendidos los identifican con particularismos antisociales. A los más leídos les evocan ataques miopes contra sistemas de pensar y de orden social («Estado católico confesional», por ejemplo) que fueron el alma de nuestra historia. A todos, el «personalismo» les recuerda una polvareda de polémicas baratas y de mítines, folletos y folletines propagandísticos de hace años.

Pero una cosa es cierta: entre tanta hojarasca hay cosas muy aprovechables (8). Y casi nadie se ha ocupado entre nosotros de decirnos cuál es el legado útil de los «personalistas». Creo, en efecto, que hay una clase de crítica tan interesante o más que la polémica, al menos para el jurista y sociólogo. Una crítica no ya constructiva, sino la que podríamos llamar «crítica digestiva» (términos que no son originales míos, como es sabido). Se trata de resumir lo que pueda encontrarse de útil, verdadero o interesante en el autor estudiado y de prescindir de lo demás *como si* no existiera. La crítica la hacemos, pues, sobre la marcha y en sentido selectivo (9).

retorno al Derecho Natural y al Personalismo es debido a que uno y otro son sistemas de pensamiento, de interpretación social y de acción social que no logran agotar nunca ni realizar suficientemente las posibilidades humanistas de su propio mensaje y no agotan tampoco las posibilidades de explicación y de fundamentación de sus propios postulados. Por eso es por lo que volvemos a ellos en intentos sucesivos de formularlos y fundamentarlos con un rigor científico creciente y de realizarlos con mayor plenitud y eficacia social.

(8) La coyuntura mundial en que se encuentra hoy el Personalismo (y el Yusnaturalismo de inspiración personalista y católica) es una fase de síntesis y reestructuración tras las múltiples mutilaciones perpetradas contra el orden social católico y yusnaturalista por el liberalismo, por su contrario el socialismo y por muchos sociólogos y positivistas que han intentado convertir su propia disciplina y sus métodos específicos en una ciencia universal y única. Fase de síntesis y reestructuración incluso respecto a los primeros intentos «revolucionarios» e «innovadores» del propio personalismo espiritualista francés, como veremos.

(9) A grandes rasgos podremos recordar los brotes y rebrotes más característicos del Personalismo a lo largo de veinte siglos de acuerdo con el esquema siguiente:

1. Hay un primer *personalismo neotestamentario y cristocéntrico* cifrado en el Logos de San Juan y de San Pablo y que rebrota en los sistemas «agustinianos» y en los místicos españoles (Teresa de Avila y Juan de la Cruz), en los Padres del Oratorio (Malebranche, Gratry, Laberthonnière), en Rosmini; y que culmina hoy por hoy en Teilhard de Chardin.

2. Hay un segundo *personalismo patrístico-oriental*: es el primer personalismo estricta y auténticamente político-social y jurídico, directamente relacionado con la doctrina sobre el «destino universal primario» de todos los bienes de la tierra e incluso con los problemas de la legitimidad institucional, humana y social de la propiedad privada.

3. Hay un tercer *personalismo patrístico-occidental o «agustiniano»*, centrado en

Maritain es de sobra conocido entre nosotros. Mounier, no tanto. A La-berthonnière se lo desconoce. Es, sin embargo, el más personal de los «personalistas» y el más fecundo en «intuiciones» originales, afirmadas con nervio y audacia. A él van consagradas estas líneas (10).

la conciencia y libertad del hombre (con maneras auténticamente «existencialistas»): en él se busca y se alcanza una primera fundamentación total del sistema social e histórico-político e incluso cósmico que nos trajo el catolicismo. El personalismo «agustiniano» es una «constante» decisiva en toda la historia jurídico-política y socio-económica posterior de Occidente.

4. *El cuarto personalismo* (o cuarta «reedición» histórica del personalismo católico) es el tomista: personalismo filosófico-jurídico y teológico-yusnaturalista a la vez. Tomás de Aquino y sus grandes comentaristas y discípulos (Cayetano, Capréolo, Juan de St. Tomás...) llevaron a cabo una fundamentación racional (filosófico-teológica) gigante y casi definitiva del sistema social cristiano personalista: sobre los pivotes del orden ético-jurídico yusnaturalista.

5. *El quinto personalismo* básico para la historia de la filosofía social católica es ya rigurosa y estrictamente filosófico-jurídico, además de teológico-yusnaturalista. Está compuesto por la «segunda escolástica» de nuestra época áurea. Vitoria, Luis de León, Molina, Suárez, Vázquez y otros mil reestructuraron los fundamentos crítico-filosóficos y teológico-sociales del orden social católico personalista a tenor de las nuevas condiciones económico-políticas (Estados modernos) e internacionales (nuevos mundos) y a tenor de las nuevas ideologías (renacentistas y crítico-científicas) y nuevos sistemas políticos (derecho divino de los reyes, absolutismos renacentistas) surgidos desde la Baja Edad Media hasta el mundo postridentino.

6. *La última oleada de personalismos*, la correspondiente al *personalismo espiritualista* (con el precedente importante de Rosmini), nació como reacción contra las rupturas extremas y opuestas que caracterizan al siglo XIX (liberalismo y socialismo) y como intento de síntesis y superación de ambas. A más largo plazo, nació también como intento de reforma y reestructuración del orden social traído por el Renacimiento y por las grandes oleadas filosófico-políticas nacidas con él (empirismo, criticismo, positivismo, sociologismo, subjetivismo idealista...) y que imprimieron carácter a la historia moderna occidental. En muchas de sus dimensiones básicas este personalismo es, pues, continuación y reedición del personalismo clásico español de la Contrarreforma.

(10) No debemos tener, sin embargo, un concepto unívoco del término «personalismo», ni de sus hermanos gemelos «humanismo» y «yusnaturalismo». A lo largo de la historia occidental se ha entendido estos movimientos de maneras muy distintas y aun antagónicas, como es sabido. Incluso manteniéndonos dentro de la más estricta ortodoxia católica, sigue entendiéndose de modo divergente. Si nos fijamos, además, en matices más o menos accidentales, podremos hablar con fundamento de un «personalismo francés», de un «personalismo italiano», de un «personalismo germánico», de un «personalismo hispánico», etc... El que en este estudio demos un relieve especial al personalismo espiritualista francés no significa que desconozcamos la importancia y valor de otros similares; ello es debido únicamente a razones de método y de especialización doctrinal. En algún estudio posterior daremos el relieve adecuado a otras formas de personalismo contemporáneo.

PRIMERA PARTE

Ontología y teología social.

1. SENTIDO PROFUNDO DE LA CONVIVENCIA SOCIO-POLITICA
SEGUN LABERTHONNIERE

10. *Autocrítica.*—A muchos este capítulo les parecerá enteramente ajeno al Derecho y enteramente desprovisto de sentido jurídico-político. Pero el caso es que, de hecho, todos los hombres vivimos desde hace veinte siglos en la Edad de Cristo, o sea, en régimen—no siempre en estado—de gracia. Cristo vino al mundo y habló a los hombres, murió y resucitó. Y sigue entre nosotros con su mensaje y su realidad total hasta el final de los tiempos. Es decir, que de hecho, Cristo *transformó el sentido de la convivencia humana*. Antes de El la norma era ésta: ama a los que te amen y odia a los que te odien; ojo por ojo y diente por diente. Tras El la norma es distinta: «lo que hacéis con cualquier otro hombre—y exactamente como se lo hacéis a él—, conmigo lo hacéis». Es decir, que antes de Cristo todo se resolvía *entre los hombres mismos*. Tras El, todo valor y desvalor humano, toda injusticia o hecho heroico entre hombres, cuenta y vale exactamente como valor o desvalor ante Dios mismo y como justicia o injusticia hecha a El directamente. He aquí una dimensión del quehacer humano que pueden tener muy en cuenta el teólogo, el moralista, el sociólogo y el jurista.

11. a) *El mundo como «interpretación» personal.*—Laberthonnière fue siempre contrario al sentido cosístico e inerte que Occidente ha dado frecuentemente al hombre y a su existencia a causa de ciertas manías intelectualistas y deductivas heredadas de los griegos. El prefería la «interpretación» que daban al mundo y al hombre Orígenes (11) y San Agustín. Interpretación que, como es sabido, es además la más «actual» de la filosofía, especialmente en el existencialismo cristiano y en la fenomenología.

(11) Concepción radicalmente opuesta, según Laberthonnière, a la «peripatética», «aristotélica» o «tomista» (términos que para él significan sustancialmente lo mismo). Frente a esta concepción del hombre y del mundo está, según Laberthonnière, la cosmovisión origenista y agustiniana: en Orígenes (cfr. ESQ, 151 y ss.) no interesa en sí el proceso cósmico-objetivo, sino los procesos morales que en él están implicados; todo lo cósmico-fenomenológico no es más que «ocasión y símbolo» de los procesos espirituales y morales de las personas. Ahí es donde reside, según Laberthonnière, el sentido básico de la filosofía y ciencia cristianas.

Según Laberthonnière, la realidad y la actualización del otro *como persona ante mí y en mi vida* están en función de la «interpretación» (RC, 80) que yo haga *de él y de su realidad y de su significado total para mí* en mi conciencia, en mis deliberaciones y valoraciones y en mi vida y comportamiento efectivos para con él. De ahí que la categoría «interpretación» sea enteramente central en el pensamiento de Laberthonnière. El «idealismo griego», así como todos los demás idealismos derivados de él—los absolutismos, «pangermanismos», totalitarismos, «aristotelismos», «tomismos», etcétera—implicaban una interpretación cosística y puramente objetiva, abstracta y antipersonal o despersonalizante del hombre, del mundo humano e incluso de la teología. El cristianismo—y todos los personalismos, yusnaturalismos y «agustinismos» que lo reexpresan *sin traicionarle*—implica una interpretación exactamente inversa: una preocupación directa y absorbente por el hombre concreto y personal y una conciencia cada vez más deliberada de lo que es más importante y valioso y decisivo para el hombre y su mundo y su vida de relación. Según dicha interpretación, todo lo *verdaderamente humano* del hombre y de su mundo se juega y se decide *in interiore homine*, en sus correlaciones directas y personales para con Dios. Pero con la particularidad de que ese mundo interpersonal y «divino» del hombre, *para ser auténtico debe reflejar, en su mismo sentido y significado sustancial, la conducta de cada uno para con sus semejantes*. Es decir, que el sentido y significado de ambos niveles y dimensiones de la existencia y de la conducta humana no sólo coinciden y se interpenetran inescindiblemente—aunque sin identificarse en el orden lógico—, sino que cada uno se refleja en el otro y refleja al otro; y sólo así son ambos auténticamente humanos y divinos en su sentido último.

12. Pero hay mucho más: cada uno interpretamos, realizamos y «personalizamos» en cierto sentido no sólo a los demás, sino incluso a Dios mismo en cuanto ello pueda depender de nuestros propios actos para con ellos. «El cristianismo—según dice Laberthonnière textualmente—es vida de Dios en la humanidad y vida de la humanidad en Dios» (RC, 196 y siguientes), y es también solidaridad de Cristo con cada uno de nosotros y de cada uno de los hombres con los demás en Cristo (RC, 206). Incluso la propia personalidad y libertad son comienzo e interpretación de nosotros mismos por nuestros actos y no sólo algo que nos sea dado ya enteramente acabado e inmodificable. Es, pues, un gran error verlas como simple origen, fundamento, fuente y «chorro» de sí mismo o como «datos» y «capitales» inamovibles de la propia «existencia». Piensa Laberthonnière que los que se hacen a sí mismos medida de todas las cosas

«helenizan». Mientras que, por el contrario, los que minimizan el poder creativo y autocreativo de los propios actos (los puros conservadores de sí mismos, los que desconocen el valor y sentido trascendentes del hombre en su actividad propia y los que no se dan cuenta de que en la acción humana libre y deliberada se juega todo lo valioso, divino o humano, del hombre) «judaizan». Según Laberthonnière, los primeros son como los que malgastan sus «talentos» en francachelas; los segundos, como los que los entierran olímpicamente para rehuir responsabilidades muy serias.

13. La realidad y el ser de los demás, del mundo y de Dios, según Laberthonnière, se manifiestan no en puros conceptos deductivos y esterilizados, sino en la plena conciencia y en la actividad total de cada uno de los hombres. No basta *conocer* la realidad y la existencia de los demás, del mundo y de Dios. Es necesario además *reconocerlos en la plenitud de realidad y de significados que ellos tienen ante mí*. Es decir, que la realidad de otras personas, del mundo y de Dios no sólo *se da* ante mí y para mí y para conmigo, sino que se da *también* según que yo los reconozca (o no) con cuanto son o pueden y deben ser ante mí. En definitiva, en función de la *interpretación* que yo haga de ellos y de su existencia y *significación para conmigo*. Laberthonnière es tajante en estas cuestiones. Según él, el idealismo griego y cuantos sistemas dimanaban de él conocen al mundo sólo superponiendo al mismo (y a los hechos y a la historia y a las personas) *un entramado dogmático y rígido de conceptos esterilizados racionalmente e impotentes, en definitiva, para interpretar la realidad a que se refieren* (RC, 80 y 81). Su imagen del mundo es pura elucubración, sin contenido auténticamente ontológico y metafísico. A esta concepción opone el cristianismo la suya, *una interpretación inmanente de cuanto hay, es y acontece*: un «mundo» en que el hombre es siempre protagonista y no simple espectador. De los hechos ascendemos a los actos y de éstos a su intención profunda: tras cada suceso de la historia está el alma de algún hombre con Dios y el «mundo» que se reflejan en ella. En cada acto de un hombre se juega el destino y el ser del mismo y hasta el poder y el amor de Dios en algún sentido. Y lo que hay que conocer y reconocer, en definitiva, es el sentido último y los sentidos correlativos de los propios actos.

14. Para Laberthonnière, «interpretar la realidad es darle sentido» (RC, 82), pero *un sentido que le compete a la vez a ella y al que la conoce y a todos los demás seres personales que se reflejan en ella*. «Interpretar» es dar sentido a cuanto existe y le es dado a cada uno; y a cuanto ello

significa y quiere ser ante mí; y a cuanto yo quiero ser y puedo ser a través de mis actos. Nadie sabe lo que es y lo que quiere ser verdaderamente (ni lo que puede y debe ser en el fondo de sí mismo y de su mundo) más que si interpreta la realidad total propia y ajena *a tenor de todas las realidades que la condicionan y que son solidarias de la propia realidad*.

15. Así, pues, *interpretando la realidad de algo o de alguien, interpreto a la vez la realidad de mí mismo y de mi vida y de mi ser (en todos los sentidos del término «interpretación»)*. Y *«realizando» la realidad del otro para conmigo, me realizo también a mí mismo: y precisa y exactamente según interprete y realice yo la realidad personal e interpersonal de los demás y de Dios ante mí*. La interpretación es, pues, en el pensamiento de Laberthonnière, *una proyección recíproca del otro y de lo otro en mí y en mi vida y de mí mismo y lo «mío» en él y en el mundo*. Y una adaptación creciente entre él y yo en cuanto a los significados recíprocos que yo le doy a él y me doy a mí mismo ante él. En eso es en lo que consiste precisamente el progresar en la verdad, a tenor del sentido que da Laberthonnière a este término (cfr. RC, 83 y lo que ya vimos anteriormente). «La interpretación se convierte así—concluimos con Laberthonnière—en la actividad específica y esencial del espíritu» (RC, 80 y 81).

16. b) *La caridad como medida subjetiva de la realidad personal del otro*.—Empecemos con el texto central y busquemos después su «interpretación auténtica» en otros contextos del autor. Entenderemos así por qué al pensamiento de Laberthonnière se le llama «metafísica de la caridad» (CP, 237). He aquí el párrafo central: «La caridad—que sólo es caridad por la iniciativa de cada uno y la cooperación de todos—establece entre ellos no una identidad, sino una continuidad en la Caridad primordial de Dios» (ESQ, 478).

Entendamos con precisión el pensamiento de Laberthonnière en este punto importante. Se trata de demostrar que la realidad intersubjetiva y la significación ética, social, jurídica y política *del otro como persona y para conmigo* está en función de mi actitud para con él y depende de que yo lo reconozca o no como persona equivalente a mí; es decir, como centro y sujeto de valores, de iniciativas y de libertades correlativas a las mías y solidarias con las mías propias. En definitiva, de que yo lo reconozca y lo realice *como otro-yo y como persona igual que yo ante Dios y ante los demás hombres*. No se trata, pues, de que el otro no sea *en sí y ontológicamente* persona humana aunque yo no lo reconozca como tal. Se trata de que de hecho sólo lo será integralmente en sí y ante mí y en cuanto ello

depende de mí (es decir, en la plenitud de significados éticos, axiológicos, sociales y jurídico-políticos que implica su ser de persona humana) cuando yo lo reconozca, valore y actualice como tal en mi vida, en mis actos y en mi comportamiento total relativo a él. Caridad es amar al otro en cuanto persona, en cuanto hijo de Dios y en cuanto ser-para-la gracia como yo. Por eso, y en ese sentido la caridad es la forma más «adecuada» de valorarlo como persona y de realizarlo como ser portador de valores supremos de gracia, de humanismo, de socialidad y de personalidad.

17. Veamos ahora la explicación de este tema en otros pasajes de Laberthonnière: «Leibniz tenía razón: todo ser es sujeto. He aquí un punto que yo considero como definitivamente adquirido. Porque es solamente en un sujeto donde pueden conjugarse la *unidad* y la *permanencia* que son los caracteres del ser. Caracteres por los que él se distingue del fenómeno que es múltiple y pasajero. También yo lo había visto: *para descubrir el ser hay que mirarlo por dentro*» (ESS, 80).

Laberthonnière continúa preguntándose: ¿Cómo conocer y afirmar la existencia de otros sujetos personales? Y responde, siguiendo ahora a Kant, que la certeza de la existencia de los demás no es algo que recibamos o «padezcamos» pasivamente; según Laberthonnière, *tal certeza sólo la adquirimos en función de nuestro comportamiento y de nuestras opciones para ellos, y en función de nuestra «buena o mala voluntad» respecto a ellos. Tenemos un «conocimiento» falso e insuficiente de los demás y del mundo cuando nos atenemos a una concepción «monádica» de ellos y vemos al otro, al mundo y a Dios como simples postulados de la razón pura y como algo separado enteramente de la propia realidad viviente y vivida. Frente a tal concepción «kantiana» y «pangermanista» está la doctrina de la solidaridad y la compenetración de los seres en su mismo ser personal. Porque, en definitiva, *el ser es inmanente a los fenómenos. Y sólo superamos la polvareda que constituye a los fenómenos en sí cuando por un acto interior nos constituimos a nosotros mismos en el ser y vemos desde ahí a los demás. Se trata, pues, según Laberthonnière, de un acto de verdadera fe filosófica y teológica que ve a los demás desde dentro del mismo, fe «por la cual en nuestra propia vida—querida así libremente—nos damos el ser y se lo damos también a todos los demás con el concurso de Dios... Ahora bien, esta fe—que en el fondo no es más que el acto mismo de buena voluntad por el cual adquirimos incluso a Dios en algún sentido—no es un acto que nosotros llevemos a cabo sin El, como supone Kant en su pelagianismo filosófico. Sino que Dios está en la misma buena voluntad y sin El no habría ni buena voluntad ni fe»* (ESS, 86). «Los*

sujetos que componen el mundo se penetran recíprocamente de tal suerte que bajo todos los puntos de vista ellos existen los unos por los otros. *El ser de cada uno está como constituido por el ser de todos. Cada uno está en todos y todos están en cada uno. Pero eso es exactísimamente lo que se trata de reconocer. Y lo que nosotros debemos buscar es en qué condiciones encontramos a los otros en nosotros al mismo tiempo que nos encontramos a nosotros en ellos*. «Nuestras relaciones para con los demás seres imitan nuestras relaciones para con Dios. También a ellos podemos "padecerlos" (les subir) o aceptarlos» (ESS, 87) en su realidad personal. A través de Dios también ellos son principio y fin para nosotros, porque, en definitiva, por ellos y a través de ellos podemos querer a Dios, *pero a Este no podemos quererlo sin quererlos a ellos* (ESS, 87-88). Separarse de ellos y aislarse en sí mismo es egoísmo, y equivale a «despreciarlos y negarlos» (ESS, 88) en lo que verdaderamente son y los constituye como personas. Porque *negar a Dios y negar al prójimo es mentirse a sí mismo y no creer ni en la propia existencia auténtica de personas*.

18. Continúa Laberthonnière explicando su pensamiento en los siguientes términos: cuando por egoísmo rompemos nuestra solidaridad en el ser con los demás, lo que hacemos en realidad es negarlos como sujetos en sí y personas, aunque sigamos conociéndolos y reconociéndolos como seres en el mundo. Aceptamos su existencia de hecho y coexistimos con sus actos, pero no *aceptamos ni creemos* en su existencia de seres interiores a sí mismos, con todo lo que ellos significan como personas y todo lo que tienen derecho a exigirme en cuanto tales. Porque *para el verdadero conocimiento—y subsiguiente reconocimiento—del otro como persona no basta ni el método de la percepción sensible patrocinado por los empiristas ni el instinto de los fideístas ni la abstracción de los idealistas*: «concebir y afirmar la existencia de otros seres resulta de un trabajo de interpretación, y este trabajo de interpretación exige una transformación interior para poder ser auténtico y verdadero: pues la interpretación se la hace necesariamente según lo que se es y yo diría que a tenor de lo que se es libremente y por propia voluntad» (ESS, 91).

19. Concluye Laberthonnière la explicación de su doctrina sobre la existencia auténtica del otro (a la medida de la propia actitud para con él) con las siguientes afirmaciones, que personalmente considero definitivas (desde los presupuestos adoptados por él, naturalmente): «*Para ver el sitio y el papel y el fin de cada categoría de seres hay que llegar a considerarlos desde el punto de vista de Dios. Y para creer en su existencia hay*

que llegar a afirmarlos con El» (ESS, 91). «Es amando a los otros como se les hace existir para sí mismos. Tanto más firmemente se cree en su realidad cuanto más se los ama» (ESS, 97). Así es precisamente como «conocían» a los demás hombres e incluso a los demás seres de este mundo—creados por Dios y «hermanos» nuestros en cierto sentido—San Francisco de Asís (que hablaba del «hermano lobo» o del «hermano mar»), San Vicente de Paúl y el mismo San Pablo (cfr. Rom., VIII, 19-22) (12).

En capítulos próximos veremos cuáles son las consecuencias jurídico-políticas más importantes de esta doctrina. Pero antes es de suma importancia llegar al fondo de la misma: establecer dónde radica y en qué estriba, según Laberthonnière, ese sentido profundo de las relaciones sociales. La respuesta es ésta: en Cristo, Dios hecho hombre, Palabra de Dios y Logos o fuente de sentido del mundo y de la existencia de los hombres. Veámoslo.

20. c) *La solidaridad en Cristo como «aglutinante» último de la vida social humana y como «Logos» o fuente de sentido de ella.*—Dejando el comentario para después, iremos directamente a los textos centrales. He aquí los más importantes, y que reproduzco en su forma original en nota (13): «Todo el cristianismo consiste en esto: en que Dios vive (a)

(12) Reproduzco en su forma original algunos de los textos utilizados. «Les sujets qui composent le monde se pénètrent réciproquement, de telle sorte qu'à tous les points de vue ils existent les uns par les autres. Chacun est dans tous et tous sont dans chacun. Mais c'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Et ce que nous avons à chercher, c'est à quelles conditions nous trouvons les autres en nous en même temps que nous nous trouvons en eux» (ESS, 87). «Nos rapports avec les autres êtres imitent nos rapports avec Dieu» (ibid.). «Pour voir la place et le rôle et la fin de chaque catégorie d'êtres, il faut arriver à les considérer du point de vue de Dieu» (ESS, 91).

(13) «Tout le christianisme consiste donc en ceci: que Dieu vit l'humanité et que l'humanité vit Dieu. Une vaste solidarité relie le ciel et la terre. Le Christ s'étant fait solidaire de chacun, chacun est solidaire de tous» (RC, 206). «Chacun des êtres, peut-on dire, est par tous et tous sont par chacun. Ils se donnent mutuellement de la solidité par leur solidarité» (RC, 85). «Je suis seul à être moi, dit Jankélévitch commentant Bergson. Et rien n'est plus vrai. Mais si je suis seul à être moi, je ne suis pas seul à être un moi. Et les moi autres que moi sont présents à ma conscience, agissant dans ma conscience, sollicitant, bien plus: exigeant d'être reconnus comme tels...» (ESQ, 283-284). «L'extériorité des autres, pour être ontologique, n'est pas moins une extériorité intérieure. Et la transcendance de Dieu, pour être également ontologique, n'est pas moins une transcendance immanente. Dieu et les autres sont aussi intérieurs à chacun que chacun est intérieur à lui-même. Ils ne paraissent extérieurs, étrangers, ils ne sont un poids, ils ne constituent une hétéronomie que pour celui qui ne veut pas les reconnaître et les vouloir comme il se veut» (ESQ, 479).

la humanidad y la humanidad vive (a) Dios. Una vasta solidaridad re-
liga al cielo y la tierra. *Y puesto que Cristo se hizo solidario de cada uno,
cada uno es solidario de todos*» (RC, 206). «Puede decirse que cada uno
de los seres es por todos y que todos son por cada uno. *Unos a otros se
dan mutuamente solidez por su solidaridad común*» (RC, 85). Al ser per-
sonas no sólo somos creados en nosotros mismos y para nosotros mismos,
sino que somos incluso co-creadores de los demás y nos creamos unos a
otros con Dios.

A esta solidez y solidaridad recíprocas en Cristo corresponde una co-
responsabilidad total. En primer lugar, porque el mismo ser del hombre
consiste en *ratificar* cuanto recibimos de Dios y de los demás hombres. En
segundo lugar, porque el mundo y los demás hombres (y Dios mismo en
cierto sentido) existen para nosotros, por nosotros y en nosotros *según los
hagamos ser nosotros en el orden intelectual y moral*, como se explicó en
otros pasajes. «Yo soy el único en ser yo», dice Jankélévitch comentando
a Bergson. Y nada más cierto. Pero si yo soy el único en ser yo, yo no
soy el único en ser *un yo*. Y los yos distintos de mí están presentes en mi
conciencia y obran en mi conciencia, *solicitando y aun más: exigiendo ser
reconocidos como tales...* Se me pone continuamente ante esta alternativa:
o negarlos como *seres* para no ver en ellos más que los estados de con-
ciencia que producen en mí (—lo que constituye la esencia del "narcisismo"
—), o afirmarlos y quererlos como seres en su exterioridad ontológica»
(ESQ, 283-284). Según Laberthonnière, esta *exterioridad ontológica* es la
que constituye la verdadera *alteridad* y el ser personal del otro ante mí.
La simple exterioridad espaciotemporal es un hecho de conciencia y una
representación, e implica en realidad la interioridad o interiorización feno-
menológica de los demás hombres y, en definitiva, el solipsismo metafísico
y ontológico, producto del solipsismo y del egoísmo moral total.

21. He aquí la última explicación de Laberthonnière sobre este punto:
«La exterioridad de los otros, aun siendo ontológica, no deja de ser por
ello una exterioridad interior. Y la trascendencia de Dios, aun siendo igual-
mente ontológica, no deja de ser por ello una trascendencia inmanente.
Dios y los demás son tan interiores a cada uno como cada uno lo es a sí
mismo. Sólo parecen exteriores, extranjeros y sólo son un peso y consti-
tuyen una heteronomía para aquel que no quiere reconocerlos y quererlos
como se quiere a sí mismo» (ESQ, 479).

22. *Síntesis crítica: sentido social de la solidaridad en Laberthonnière.*
La doctrina que acabamos de resumir no es «técnicamente perfecta» ni

«científicamente inobjetable» para el que quiera verla exclusivamente desde puntos de vista estrictamente «objetivistas», lógico-fenomenológicos o «positivos». Sin embargo, sus afirmaciones básicas merecen una atención muy seria y su valor interpretativo es inmenso.

1) No caigamos en infantilismos miopes, de tantos filósofos rigurosos y pensadores «científicos», que han creído que el único «mundo» verdadero, real, críticamente válido y consistente es el que ellos han «reconstruido» con sus cerebros calenturientos (como Júpiter daba el ser a Atenea por pura paternidad lógica o mental). Los silogismos, las dudas metódicas, las reducciones eidéticas y fenomenológicas, las reconversiones mentales, los rigores dialécticos y otros mil recursos técnicos de la razón y de la experiencia pueden ser instrumentos potentes para la conquista de nuevas parcelas de verdad. Pero son incapaces de agotarla ni aun de aproximársele, incluso desde sus propias posiciones prefabricadas. Es infantil pretender abarcarlo todo con un solo método, concepto o idea, lo cual es privilegio de un conocimiento infinito. Pero es todavía más erróneo el despreciar o desechar otros puntos de vista y otros modos de aproximación a la realidad del hombre, del mundo y de la vida porque no sean estricta y puramente lógicos, críticos, racionalísticos, dialécticos, empíricos, sociológicos: es decir, porque no sean exactamente idénticos al adoptado por el que juzga.

2) No pretendo tampoco resucitar relativismos, subjetivismos y perspectivismos más o menos trasnochados, y que, una vez más, sólo ven una de las muchas dimensiones de la vida y del mundo. Pero cuando las mismas ciencias cosmológicas y físico-matemáticas se ven precisadas a constatar la existencia de factores recalcitrantes a toda sistematización monística (14), incluso dentro de sus propias perspectivas positivísticas, parece todavía más miope la actitud del pensador que sólo quiera admitir estructuras puramente racionales; o dimensiones puramente «objetivísticas» o historicistas; o formas puramente empírico-sociológicas para la interpretación «científica» del mundo y de la vida.

3) *A priori*, los métodos existenciales, vitales, estimativos, sociológicos, axiológico y morales parecen estar especialmente indicados para llevarnos a una adecuada aproximación al mundo de lo social y de lo humano y a su interpretación más auténtica. Lo social, más que dato o he-

(14) Todos los grandes sistemas (filosóficos, metafísicos o científicos) han tropezado con datos y fenómenos difícilmente reducibles a una perspectiva única total. Algunos han intentado «reabsorberlos» sin desnaturalizarlos; otros los ignoran; otros los niegan de muchas maneras. Recientemente han puesto de relieve esta observación, entre nosotros, Zubiri, López Quintás, Millán Puelles y otros muchos.

cho, es un sistema de interacciones y de actitudes recíprocas: de factores de conciencia, de estimación, de valoración y de tendencia específicamente «espirituales» (15).

4) El lector habrá apreciado por sí mismo cómo en la visión socio-teológica de Laberthonnière refluyen técnicas de pensar y doctrinas tan auténticamente apasionantes como las de Orígenes, San Agustín, San Buenaventura, San Bernardo, Santa Teresa de Avila, San Francisco de Asís, Malebranche, Rosmini y otros mil «agustinianos» de gran solera. No se trata de estudiar o medir críticamente las influencias recibidas por Laberthonnière en su cosmovisión de lo social (en su cristocentrismo sociológico). Sino de «situar» su pensamiento en relación con ciertas coordenadas históricas dominantes.

5) Dentro del agustinismo de Laberthonnière, vemos cómo el hombre no puede ser entendido como una razón o entendimiento puro, sino que es consustancialmente un ser libre y emotivo, una conciencia activa y moral, un perpetuo surtidor de sentimientos, estimaciones, afecciones y actos expresivos. Todo el mundo de sí mismo y de los demás se refleja en la propia conciencia y en la propia actitud y conducta: las conforma y queda conformado por ellas. Este paralelismo entre la propia realidad deliberante, estimativa, operativa y refleja, y la realidad de los demás y de Dios mismo en cuanto que se reflejan en ellas y las reflejan en su propia realidad derivada, es uno de los temas más sugestivos del agustinismo en todas sus manifestaciones históricas y doctrinales.

6) Hay una doble correlación de signo, de significado y de sentido de ser entre la propia conciencia y realidad personal y la realidad de los demás seres y mundos que la condicionan y rodean. Esta correlación semántica y gestual, estimativa y axiológica entre el yo y los demás y el mundo, es una dimensión consustantiva básica de la existencia humana: aunque haya sido ignorada u olvidada por todos los racionalismos de la Historia; y aunque haya sido infravalorada por todos los positivismos, sean del estilo que sean.

7) Al hombre lo definen sus sentimientos y sus afecciones tanto o más que los conocimientos o recursos que haya adquirido. Los hábitos y las actitudes personales son indicativos del talante auténtico de cada uno pre-

(15) Sin que ello implique, desde luego, la «subjetivación» ni la «psicologización» de lo social. Sino como contrapeso a tantos «sociologismos realistas y objetivistas» para los que lo social no es en definitiva más que un conjunto de «cosas» (Comte, Durkheim, etc...) o «papeles sociales» más o menos complejos e interfuncionales (T. Parsons, Dahrendorf, etc...).

cisamente porque están constituidos por todos los factores intencionales, estimativos, tendenciales y sentimentales del hombre.

8) Tampoco le interesaba a Laberthonnière cuantificar estadísticamente el influjo recíproco que existe o puede existir entre las tres potencias humanas básicas: razón, voluntad y emotividad. Sino acentuar su interferencia mutua, íntima y constante; y más directamente el influjo de los factores morales y estimativos sobre los simplemente cognoscitivos.

9) Si todas las cosas son del color del cristal con que se las mira, son mucho más del sentido, del valor y del significado del corazón que las mira. Y mucho más cuando se trata no ya de cosas, sino de realidades religantes y de personas, de seres simétricos a sí mismo. Seres que «resisten» no sólo a toda visión objetivante de un mí o sujeto, sino también a su estimativa y a sus afecciones. Porque son valores en sí, dignos *a priori* del mismo respeto y reconocimiento que cada uno puede pretender exigirles a ellos.

10) En estas perspectivas es en las que cobra una profundidad casi inédita la doctrina socio-teológica de Laberthonnière. Porque la realidad y el valor y el sentido y significado que tienen *de iure* todos los hombres ante cualquier otro hombre no dependen únicamente de la buena o mala voluntad de cada uno (nominalismo voluntarista); ni tampoco sólo del conocimiento que tengamos de las cosas y del mundo del otro (intelectualismo lógico-ontológico). Dependen sobre todo del *reconocimiento* moral, integral y práctico-estimativo que cada uno hacemos de los derechos, valores y sentimientos de los demás y de toda su realidad existencial.

11) Los hombres son para cada hombre lo que éste prefiere ver o estimar en ellos: o lo que espera o exige de ellos y está dispuesto a darles. Pues bien, desde una perspectiva cristiana y socio-teológica integral, esa misma realidad (y valor y sentido y significados) de los demás y de sus pertenencias, tienen *un relieve y una profundidad* no sólo ultrasubjetivos y trascendentes, sino auténticamente ultrahumanos. Porque el hombre, además de hombre, es depositario y portador y heredero y partícipe y gestor y administrador de valores y sentidos de conducta auténticamente divinos. Tienen, pues, razón los agustinistas cuando afirman que para conocer cuál es el valor y la profundidad de la realidad plenaria de los demás hombres hay que llegar a mirarlos, verlos y valorarlos desde el mismo ángulo desde el que los ve Dios (San Buenaventura): es decir, desde perspectivas socio-teológicas y cristocéntricas.

12) La teología dogmática y la misma teodicea podrían parecerle a alguno asuntos enteramente marginales a lo humano y existencial: las formas de deísmo son muchas. Pero la cristología ya no puede parecersele:

porque Cristo fue y aconteció históricamente y es y acontece actualmente. Existió «como hombre» entre nosotros y sigue estando entre nosotros y tras cada uno de nosotros. El es el que vino a recordarnos la verdad más importante para el hombre y para los conjuntos humanos: la de que no hay separabilidad posible entre los hombres y Dios y entre nuestras actitudes respectivas para con ellos: «lo que con otros (no) hacéis, conmigo (no) lo hacéis».

13) Cristo fue puesto como signo y fuente de sentido universal entre los hombres y entre los hombres y Dios: como «piedra de toque» para todo lo humano e interhumano y humano-divino. Y como «piedra angular» de todo el edificio cósmico e histórico y de todas las estructuras interhumanas y socio-teológicas. Signo de sus realidades e historia; y de la cualidad de todo lo humano. El cristocentrismo, la cristología y la cristogénesis no son, pues, epifenómenos misticoides desprovistos de «sentido jurídico», sino que son la expresión y *dimensión de profundidad* teleológica, teológica e histórico-funcional de la realidad misma multifuncional de Cristo en cuanto símbolo y signo de valor y de cualidad y de fin de todo lo humano e interhumano y sobrehumano. En cuanto que Cristo es la medida de cuanto existe, es y acontece bajo el sol de la Historia: medida de todo tipo de realidad, de valor, de tendencia y de cualidad de lo humano. Es ésta una idea nuclear y fontal, asombrosamente fecunda para toda ciencia e interpretación sistemática del hombre y de su vida y de su mundo: y del «mundo» de religaciones existenciales que le dan sentido, valor y ser.

14) Entonces es cuando acertamos a percibir que la realidad y la existencia y la personalidad de los demás hombres son también símbolos y signos cuajados de sentido y de valor para cada uno de nosotros, y no un simple objeto o materia o fenómeno del conocimiento intelectual y de estimaciones intrasubjetivas: signos y símbolos de la propia realidad plenaria existencial de cada uno, tal y como él quiere verla y quererla y hacerla; signos y símbolos de cuanto los demás son y representan o encarnan y de cuanto deben ser y representar y encarnar ante mí mismo. Signos y símbolos para que yo los interprete a la medida de mis propias deliberaciones y preferencias libres, pero sabiendo que según los interprete y realice yo existencialmente, así es como me interpretaré y realizaré a mí mismo.

15) Los demás son, pues, como *un signo integral* para cada hombre: simbólico, pero efectivo, es el lazo que los une, incluso en los órdenes del ser y de los valores personales. (Cristo lo proclamó así con las palabras que hemos recordado anteriormente). *Signo incluso sacramental*: mi propia actitud para con ellos implica automáticamente una actitud mía simétrica

y paralela para con Dios; e implica, también automáticamente, pero ahora reflejamente, una propia actitud para conmigo mismo y todo lo «mío» que esté en religación con ellos y con Dios.

16) La existencia humana no es, como quieren tantos existencialistas de fanal, un «ser arrojado» de noche a la arena insulsa de las cosas (*geworfen*) y a los perros del absurdo y de la desesperación, dispuestos a devorar en mí todo lo humano *auténtico* si no los neutralizo con mi negación radical (*refus*). El mundo, las cosas, la sociedad y los hombres sólo me religan cuando yo quiero arrancarme el cordón umbilical (ético-axiológico y simbólico-gestual, además de ontológico) que me religa a ellos.

17) Es decir, que no puedo independizarme de los demás ni siquiera simbólica y gestualmente: sino sólo moralmente. El egoísmo, el egocentrismo y el solipsismo son actitudes de negación radical de los otros en cuanto personas y de Dios en cuanto Dios. Pero lo cierto es que implican además, insoslayablemente, la negación de sí mismo como hombre y como persona: puesto que implican la afirmación utópica y absurda de una libertad y una naturaleza y modo de existencia que no tienen sentido para el hombre ni son posibles en él. Se es una pasión sólo cuando se ha hecho de los demás (y de Dios) seres inútiles (*de trop*) y sin sentido sustantivo alguno ante mí: es decir, cuando se los niega como personas *equivalentes* a mí y como *símbolos* y representantes de la realidad trascendente y omnirreligante de Dios.

18) Pero no son sólo los solipsismos idealistas y existencialistas los que mutilan la realidad del otro. También la mutilan los positivismos sociológicos y todos los formalismos legalistas o simplemente «humanistas» y antropocéntricos: es decir, todos los absolutismos que separan cualquier fracción del ser humano, o de su mundo, del todo religante y condicionante en que está inserto. El hombre es, por participación y representación, un ser absolutamente sagrado para cualquier otro hombre o conjunto interhumano; todo cuanto «pertenece» al hombre es también «divino» y sagrado para cualquier otro hombre, aunque ahora lo sea sólo en un sentido derivado, secundario y multicondicionado (según la mayor o menor «proximidad» axiológica y jerárquica que exista entre lo estrictamente divino-personal del hombre y dichas «pertenencias»).

19) Hay, pues, una visión del hombre y de su mundo social todavía insuficientemente explotada por los juristas, sociólogos, moralistas y filósofos: quizá la única que podríamos llamar «auténticamente integral». Ella es, quizá, la única que tiene en cuenta *todas las dimensiones estructurales y trascendentales del ser existencial y social del hombre*, dando a cada una la significación y la jerarquía sistemática que les corresponde. Ateniéndolo-

nos a lo esencial podemos decir que las cuatro dimensiones constitutivas del ser social del hombre son las siguientes: su existencia y consistencia histórica y mundanal (yo-otros-mundo-Dios); su subjetividad personal (conciencia, libertad y personalidad); su intersubjetividad y socialidad (con la multiplicidad de fines, valores y relaciones interpersonales, asociativas, comunitarias, institucionales, socio-económicas y jurídico-políticas que ambas implican); y su transubjetividad religiosa (como religación entre cada uno y los demás con Dios y cuanto lo representa y «significa»). El relieve y la consistencia de lo humano-social están en función de todas estas dimensiones y en relación con la función, jerarquía e interferencias recíprocas que se les asignen a todas ellas dentro del «bloque fenomenológico» monolítico que es la existencia humana integralmente vivida.

20) La «profundidad» de lo humano-social depende en todo caso del ángulo o perspectiva dominante desde el que se lo vea. El fenomenólogo y el sociólogo tienden a estudiarlo únicamente en sus dimensiones fácticas, horizontales, extensivas, cuánticas y aparentes; es decir, en sus proyecciones y estructuras unidimensionales, objetivas y empírico-históricas: en su mera génesis factual y en su discurrir lineal sucesivo. La fenomenología y la sociología («científica» o empírica) son, sin querer serlo a veces, una geometría lineal y una física (Comte) cuántica de lo social. La filosofía (ontología y metafísica) sería entonces una «geometría espacial» y una química analítica y sintética de todos los ingredientes, fórmulas y multivalencias básicas de lo social. La ética social y la teología de lo social serían, a su vez, su axiología y teleología integrales. Todas ellas son necesarias y pueden y deben ser complementarias entre sí.

21) Más allá de estas fórmulas, más o menos felices y más o menos metafóricas, hay una evidencia básica que conviene subrayar aquí: la relativa a la «interpretación» del mundo, de los otros, de Dios y de sí mismo en función de una misma actitud y postura del hombre respecto a cuanto lo rodea y condiciona su existencia, su obrar y su mismo ser personal y religado. Muchas de las implicaciones básicas de esta verdad las ha puesto de relieve nervudamente Laberthonnière en los textos que hemos comentado anteriormente. Podemos intentar completarlas con algunas consideraciones someras respecto al «papel» y función que desempeñan los demás (mundo, otros hombres y Dios) en el proceso de conformación de sí mismo. Todos estos esquemas alcanzarán una explicación más detallada y entramada en los párrafos siguientes de este estudio.

22) Iré directamente a lo esencial. Hay muchas maneras posibles de «explotar» en provecho propio cuanto nos brinda nuestra existencia e historia: el mundo, los demás hombres y todos los componentes de nuestro

contorno vivencial. *El indiferente, el egoísta, el solipsista, el injusto y el «positivista» de todo tipo han escogido la forma de «explotación» más anti-económica y contraproducente que puede existir: hacen a los demás y a sí mismos puro alimento del monstruo (vicio) que les va creciendo dentro y que terminará devorándoles toda su sustancia personal y humana. Esa es la significación del mito de Narciso al que tan estupendos comentarios dedicaron los espiritualistas franceses (especialmente Lavelle y Nédoncelle). Esa es también la significación y testimonio básico de todas las obras de los existencialistas actuales no católicos, desde Schopenhauer y Nietzsche hasta Sartre, Camus, Kafka, Gide, Proust y otros. La existencia les resulta absurda e inútil precisamente porque han adoptado respecto a ella una actitud contraproducente, antisolidaria y recalcitrante. Ese famoso «agujero» (*trou*) por el que Sartre ve y siente que se le hunde y diluye todo el mundo de los hombres, y su propia personalidad ontológica con él, no es más que la expresión trágica y genial de la propia negativa radical a ver en los otros y en Dios otra cosa que «competidores» rabiosos o puros instrumentos y alimentos de mi propio desarrollo y de mis ambiciones solipsísticas y resentidas. Lea el lector desde estas perspectivas las obras de los autores que acabamos de citar y comprenderá la grandeza trágica, sombría, macabra e incluso «luciferina» de esos testimonios auténticamente suicidas y autófalos: por eso es por lo que según Camus no había, para el hombre, más que un problema: el del suicidio (16). Los mitos de Narciso, de Sísifo, de Don Juan o de Fausto son otras tantas «visiones proféticas» de esta misma realidad.*

23) Hay otras maneras de «explotarse» a sí mismo y a la vida y a los demás mucho más rentables y racionales. La mejor de todas consiste en hacer de los otros y del mundo lo que de verdad son: representantes, símbolos, pantallas, ocasiones y motivos («verdaderos sacramentos») de nuestra veneración y amor y agradecimiento a Dios: cada hombre encarna ante cada hombre a Dios mismo y su mensaje y sus significados totales para la vida y el ser del hombre. La mejor manera de «explotar» al otro consiste en colmarlo de bienes y de amor: porque así es como mejor podemos amar a Dios en y desde los demás y como más y mejores bienes podemos hacernos a nosotros mismos a través de ellos. Hacer el mayor bien a los demás es hacérselo a nosotros mismos por partida triple: a través de ellos, a través de Dios y a través de nuestros propios actos. Todo lo que hacemos a los demás, y tal y como se lo hacemos, por propia deliberación, *vuelve a nosotros mismos por vía refleja y se convierte en nues-*

(16) Así empieza, por ejemplo, *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*.

tro mismo ser personal («ser justo» es hacer justicia a todos; «ser bueno y caritativo» es hacer el bien y obrar con caridad para con nuestros compañeros de vida, etc.). Ese es también el sentido de aquella expresión de Cristo: «Ganad amigos con las riquezas de aquí abajo». El bien que les hacemos a ellos «capitaliza» a interés compuesto en la cuenta corriente que todos tenemos abierta en nuestra relación directa, presente y futura, para con Dios y para con nuestro mismo ser personal definitivo.

24) La única actitud social racional del hombre es, pues, ésta: procurar en cada momento hacer el mayor bien que podamos a nuestro alrededor, sabiendo que es así como mejor podemos «pagar» a Dios y a los demás cuanto han hecho por cada uno de nosotros; y sabiendo que es así como mejor podemos darnos a nosotros mismos lo mejor de que somos capaces. La razón de todo ello es ésta: el hombre es capaz de encarnar muchos valores y antivalores de todo tipo y jerarquía; pero de hecho sólo puede realizar en sí algunos de ellos. Se impone, pues, una rigurosa selección: cada uno tiene que hacer la suya a tenor de todas las posibilidades que le brinda su existencia. Lo más razonable podría ser el dedicarse directa y exclusivamente, o al menos preferentemente, al cultivo y desarrollo de aquel haz de valores que sean los más valiosos cualitativamente entre todos aquellos de los que es capaz. En una jerarquía total, los valores supremos son los ético-religiosos, y vienen después los ético-sociales y los ético-personales. Pero de hecho y en la vida normal esos tres tipos de valores están conexos entre sí de una manera inmediata, unívoca e inescindible, formando un solo haz de valores humano-sociales prácticos y correspondiendo a una misma actitud global personal para con cuanto nos condiciona.

25) El místico, el contemplativo, el «religioso regular» prefieren dedicarse directa e intensamente a los valores más altos: de ellos es de los que dijo Cristo aquello de que «eligieron lo mejor». Pero eso no es lo normal ni más frecuente. Insisto, sin embargo, para evitar equívocos, que aquí estamos juzgando el problema desde perspectivas sociales y socio-teológicas. Es evidente que no siempre se da de hecho la correspondencia exacta que hemos indicado que existía entre los órdenes de valor indicados. Y no sólo en los casos del místico o eremita, sino también en otros ítemos laudables. Existe el «santurrón beato» que casi sólo se preocupa de salvarse él y de ganar el mayor número (!) de indulgencias posibles; existe el «hombre honrado y justo a carta cabal» que olvida, sin embargo, sus deberes religiosos positivos de culto y amor directo a Dios; existe el «puro egoísta inofensivo» que se dedica al culto egocéntrico de sí mismo sin grandes miras a largo plazo, sin meterse con nadie y «cumpliendo»

también con Dios. Estas tres actitudes extremas se centuplican en mil modalidades reales y se dan con intensidades diferentes. No se trata de juzgar aquí su viabilidad ni su valiosidad comparativa. Pero sí se trata de hacer ver que *en todas ellas falta algo esencial y que no todo lo que hay en ellas es auténtico, aunque pueda ser sincero*. En un orden de jerarquías absolutas es evidente que nuestros deberes y valores más sagrados e inviolables son los que nos religan directamente con Dios. Pero en un orden ético-social integral y normal, lo más decisivo es la intersolidaridad, inseparabilidad y correspondencia exacta que existen entre los tres órdenes de valor indicados e incluso entre todos los órdenes axiológicos del hombre (17). Solidaridad remachada no sólo por Laberthonnière, como hemos visto, sino por mil obras y documentos de doctrina social católica desde el mismo Nuevo Testamento: «...conmigo lo hiciste»; «con la medida con que midáis se os medirá»; «amaos los unos a los otros como yo os he amado»...

26) Si queremos resumir el pensamiento socio-teológico de Laberthonnière en un solo párrafo, diremos: los demás hombres no sólo son fines en sí mismos respecto a cualquier otro hombre y personas equivalentes a cualquier otra en todos los sentidos consustanciales del ser humano. Son además un símbolo visible y una representación con medidas humanas, una encarnación excepcionalmente «plástica» y expresiva de todo el «mundo» de fines, valores, deberes, posibilidades y pretensiones que condicionan, deciden e incluso constituyen la calidad misma de todo lo estrictamente personal. *Son encarnaciones de Cristo como Cristo lo es de Dios: son auténticos «sacramentos» místico-simbólicos de todo lo divino (y diabólico) de que el hombre es capaz y de todo lo humano-divino que se juega en la existencia humana y especialmente en sus relaciones sociales. Cristo es la fuente y la raíz de todo el sentido y valor subsistente de las relaciones interhumanas: el hombre es para el hombre su encarnación sustancial inmediata, aunque simbólica. Podríamos decir, con términos «clásicos», que Cristo es la norma constitutiva y ejemplar (principio y fin subsistente) de la calidad y el valor y el sentido de todo lo social; y que los demás hombres son su norma constitutiva inmediata y cuasi ejemplar (principio y fin derivados). Las leyes (divinas, humanas, naturales y positivas) serían las normas declarativas del deber-ser de lo social. Y todo se decidiría de hecho según la actitud unitaria e integral que cada uno*

(17) Ver los últimos párrafos de mi «comunicación» sobre «La personalización», incluida en este mismo número del ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO.

decida adoptar respecto a cuanto lo rodea y condiciona desde dentro o desde fuera de su mismo ser.

La única actitud integralmente razonable y justificable sería entonces consagramos, con todas nuestras fuerzas, al mejor y mayor bien que podamos hacer a los demás. Amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a nosotros mismos es algo «semejante» en expresión de Cristo mismo, de San Juan y de San Pablo. Estos tres amores, si son «integralmente auténticos», no sólo son de hecho equivalentes y correspondientes, sino que rigurosamente se reducen a una misma cosa: ser es amar, desde San Agustín hasta Laberthonnière, G. Marcel, Mounier o Teilhard de Chardin.

En los próximos apartados vamos a ver con mayor detenimiento cuál es la correspondencia múltiple que existe entre los valores ético-religiosos, los ético-jurídicos y los político-sociales de la socialización y de la personalización. La «verticalidad» de los valores no es sino la dimensión axiológica del principio de la solidaridad cristocéntrica que hemos visto puesta de relieve por la cosmovisión cristocéntrica de Laberthonnière.

2. ONTOLOGIA DE LA LIBERTAD HUMANA

23. a) *El estilo*.—El planteamiento de los problemas del hombre en Laberthonnière es siempre rigurosamente «agustiniano» y aun «existencialista»: el problema del hombre radica en su libertad y se patentiza en su actividad moral. Todo se gana o se pierde en ella o a través de ella. Es decir, que el *problema humano* por excelencia consiste en cómo pueda, deba y quiera comportarse cada uno para con los demás y para con Dios. En la acción propia personal nos jugamos incluso nuestro mismo ser de personas (en su valor y significado definitivo). Obrar (*agir*) en sentido estricto significa para Laberthonnière hacerse a sí mismo según nos comportemos para con los demás. Es la «condición humana» misma, la naturaleza del hombre, la que así nos lo impone. La misma realidad de los demás, de Dios y del mundo—en cuanto realidad efectiva *para mí* y en cuanto plenitud de significados y valores concretos ante mí y para conmigo—está en función de la *interpretación* libre y moral que yo haga de ellos en mis actos y en mi vida: en función del valor y significados que yo les dé y reconozca, como veremos después. En el fondo, la concepción de la acción humana en Laberthonnière es rigurosamente cristológica. Lo

más serio de la vida del hombre, según él, consiste en que nos jugamos nuestro mismo ser ante Dios; y a Dios mismo en algún sentido. Lo ganamos o perdemos exactamente según nos comportemos para con los demás hombres. O sea, que en cada uno de nuestros actos somos responsables del mundo, de los demás, de nosotros mismos y de Dios, en el sentido en que se explicará. Ontológicamente y de hecho, nosotros somos y vivimos en dependencia de Dios y de los demás; intelectual y moralmente es al revés: son Dios y los demás los que existen y viven «en nosotros y para con nosotros», en dependencia de nosotros mismos y de nuestros actos respecto a ellos. En definitiva, según Laberthonnière, «todo el cristianismo consiste en esto: que Dios vive a la humanidad y que la humanidad vive a Dios. Una vasta solidaridad religa al cielo y la tierra. Como Cristo se hizo solidario de cada uno de nosotros, cada uno es solidario de los demás» (RC, 206). La profundidad de nuestra libertad es, pues, ilimitada en su objeto: a través de nuestra acción libre disponemos de hecho no sólo de nuestro propio ser y de lo nuestro, sino incluso de toda la realidad a la que estamos ligados, incluido Dios mismo. Puesto que nuestra acción repercute en Dios mismo de alguna manera (ED, I, 390 y ss.).

Veamos ahora el sentido de la libertad personal y su ontología en Laberthonnière. Sabiendo que todos los problemas teológicos, éticos, jurídico-políticos y aun cosmológicos están en función de esta «metafísica agustiniana y existencialista» de la libertad humana.

24. b) *Planteamiento*.—El 13 de octubre de 1921 escribía así Laberthonnière a Blondel, su gran amigo: «Lo que yo entiendo (que hay que) salvaguardar conjuntamente—y me parece que esa ha sido también vuestra preocupación—es la autonomía en la dependencia y la dependencia en la autonomía que nos caracterizan. Nosotros no tenemos que *coger* (nada) ni *abandonarnos* (a nadie); nosotros tenemos que *darnos*» (CP, 303): ahí es donde radica, según Laberthonnière, toda la «doctrina y metafísica de la caridad» (ibid.), punto central de su pensamiento.

Cinco años después volvía Laberthonnière a plantear el mismo tema, en estos términos: «Somos, por lo tanto, personas. Es decir, que en el principio mismo de nuestro ser se encuentra una exigencia de autonomía (...). Pero ¿cómo podemos tener que poseernos y poseernos ya, si somos dependientes? Esa es la cuestión. Que equivale a esta otra, si usted prefiere: ¿cómo podemos ser libres en un sometimiento?» (CP, 333-334). Todavía reduce Laberthonnière la cuestión a otra más radical: la de nuestro origen, la de saber «cuál es la intención que ha presidido en nuestra

venida a este mundo. ¿De dónde tenemos nosotros la vida y cómo nos viene eso que nosotros llamamos nuestro ser, para que seamos verdaderamente personas?» (CP, 334).

25. Tres son, según Laberthonnière, las doctrinas básicas que pueden sostenerse en este problema, y que tratan de explicar de modo muy diverso esa eterna oscilación de la libertad humana entre autonomía y sometimiento a heteronomías: son también las respuestas fundamentales que se han dado a la cuestión correlativa del origen absoluto del hombre (CP, 334-335):

1.^a *Afirmar que todo sucede bajo una ley de necesidad absoluta.* En esta doctrina, la libertad, la responsabilidad y la personalidad humana serían pura ilusión.

2.^a *Afirmar que todo sucede a impulsos de una Voluntad de puro poder,* en cuyas manos los seres concretos somos puros juguetes e instrumentos para los fines que Aquélla se reserva (sin comunicar a los seres nada de su ser propio, de su vida propia y de sí misma). Según esta doctrina, viviríamos *en* nosotros mismos, pero no seríamos *para* nosotros en absoluto.

3.^a *Afirmar la doctrina y la ontología de la caridad y de la libertad personales.* Entonces, «al principio de nuestra existencia vosotros concebiréis una voluntad de amor, pero de amor entendido en el sentido en que solamente es verdadero, en el sentido de la generosidad, de la caridad y no del deseo o del apetito. De amor que da y no de amor que toma, de amor que viene de un ser y que va libremente a un otro ser en cuanto tal, para que este ser sea; para que él viva con una vida personal; para que él participe en todo lo que es en sí mismo y en todo lo que tiene por sí mismo» (CP, 334-335).

Podemos concluir con Laberthonnière de su mismo planteamiento: «Lo que hace la mayor o menor realidad de un ser es la mayor o menor autonomía de que él goza» (ESS, 99).

1.º PERSONA Y LIBERTAD.

26. En Laberthonnière, las categorías de «ser libre», «persona humana» y «existencia humana» significan fundamentalmente lo mismo. Para él, «ser» es algo esencialmente relativo al ser personal (humano y divino) en sus interferencias con otros «seres» y en sus correlaciones recíprocas de libertad solidaria y de amor o aversión. Las cosas y el mundo son como los «materiales» con que podemos contar los hombres para desarrollarnos

a nosotros mismos como personas. Las cosas no «son» sino por referencia a los actos y la vida y el ser de las personas. Ser es ser personalmente en sí mismo de un modo más o menos perfecto (analógicamente). Y primordialmente en el sentido moral del término: «Sólo somos seres y personas en cuanto que, desde el principio al fin y en cada instante, estamos suspendidos ante la alternativa del egoísmo y de la generosidad» (ESQ, 425). La autonomía consiste «en el hecho y el derecho de pertenecerse a sí mismo interiormente y de ser responsables de los propios pensamientos y de las propias acciones» (ESS, XX).

27. *Ser persona* es, por lo tanto, en Laberthonnière ser sí mismo y ser indisolublemente principios activos de iniciativa y de autonomía (ESQ, 375), «centros donde repercute y se unifica (de alguna manera) la multiplicidad de los seres» (ESQ, 387). Pero ser persona es mucho más: el hombre, «siendo como es un individuo, tiene que vivir universalmente» (ESQ, 342). Este principio de solidaridad y de universalidad moral (apertura a los demás, en términos de G. Marcel) llevó a Laberthonnière a expresiones vagas e imprecisas a veces, que subsanó después. He aquí un texto que subsana la imperfección de los anteriores: «Los individuos humanos son *personas*. Se sigue de ahí que, muy lejos de ser parte de un todo en el sentido material de las palabras parte y todo, cada persona es propiamente un todo, o mejor el todo a su manera» (ESQ, 390). Ser persona es, en definitiva, poder realizarse a sí mismo «en la plenitud del ser y en la plenitud de la vida» (ESQ, 478-479).

28. *La existencia humana* es libertad. Pero la libertad humana, la personalidad humana y el ser mismo y la vida del hombre son, según Laberthonnière, algo indisoluble e *inseparable del ser y de la vida y de la libertad de los demás, y del ser, la libertad y la vida misma de Dios a través de Cristo, el Verbo*. La afirmación «excesiva» de esta solidaridad interhumana y con Cristo fue la que le trajo a Laberthonnière «dificultades» con Roma. Recojamos, sin embargo, algunos de sus textos más significativos: «Si nosotros no existiéramos en nosotros mismos y para nosotros mismos, no se podría hablar de personalidad. Es necesaria al principio de nuestro ser una libertad y una bondad que nos ame; una bondad en el sentido moral de la palabra, no una bondad en el sentido aristotélico de bondad por propiedad natural. Ninguna autonomía (puede haber) sin que haya una bondad parecida, una bondad que nos quiera, pudiendo no querernos» ([L, 174). Dios obra en nosotros desde dentro: no sólo respeta nuestra autonomía, sino que incluso «la constituye» (ESS, 137). «Cada

uno de nosotros recibe de Dios el ser y la vida... Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno está llamado incluso a ratificar este don» (RC, 86). «En nuestro mismo punto de partida, por una participación en la libertad de la bondad de Dios, nosotros somos libres con una libertad de iniciativa y de comienzo» (ED, I, 458). En definitiva, y aunque en distinto sentido, todo es de Dios y todo es nuestro a la vez: «Todo es de Dios, puesto que nosotros lo recibimos todo; y todo es de nosotros puesto que en última instancia no somos ni hacemos nada que no queramos ser y que no queramos hacer» (ED, I, 459).

29. Esta doctrina de la solidaridad (de libertad y de ser) entre los hombres, y entre los hombres y Cristo, llevó a Laberthonnière a afirmaciones de cierto tinte panteísta. Veamos dos ejemplos: «Y es en razón de que los *yos* son inmanentes los unos a los otros e interiores los unos a los otros—en el mismo sentido en que son inmanentes e interiores a Dios, que les es también inmanente e interior y que por eso mismo hace su unidad de origen y de naturaleza—por lo que ellos son no sólo individuos, sino personas» (ESQ, 387). «Cada individuo es en toda la fuerza del término la humanidad entera y completa: como cada persona divina de la Trinidad es Dios entero y completo (*tout entier*). Por eso es por lo que cada individuo es una persona humana. Cada individuo es el centro en que los demás se reflejan (*repercutent*) y se unifican» (ver este y otros textos en PL, 162-163). Algunos de los textos citados en los últimos párrafos los reproduzco en la nota (18) con su forma original.

2.º ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD HUMANA.

30. La doctrina escolástica clásica suele distinguir tres niveles de libertad y tres modos o aspectos típicos en su funcionamiento. *Los niveles* son el libre arbitrio, o libertad de elección; la libertad «moral» de opción y la libertad de adhesión. *Los modos de funcionamiento* son: libertad de ejer-

(18) Ver, además de los que citaré aquí, los reproducidos en las notas anteriores (12) y (13). «Mais ce que j'entends sauvegarder—et il me semble que ç'a été là aussi votre préoccupation—c'est à la fois l'autonomie dans la dépendance et la dépendance dans l'autonomie qui nous caractérisent. [Aparte]. Nous n'avons ni à *prendre* ni à nous *abandonner*; nous avons à nous *donner*» (CP, 303). «Chaque individu est dans toute la force du terme l'humanité tout entière, comme chaque personne divine dans la Trinité est Dieu tout entier, c'est pour cela que chaque individu est une personne humaine. Chaque individu est le centre dans lequel les autres se répercutent et s'unifient» (citado en PL, 162-163).

cicio o contradicción, libertad de especificación y libertad para el bien moral. Dentro de este marco general, la aportación de Laberthonnière se la puede reducir a las siguientes afirmaciones:

31. La primera distinción apuntada por él es de carácter estructural: «hay que distinguir entre la *libertad* que es un estado y una manera de ser y el *libre-arbitrio* que es un poder» (PEP, 566). La libertad es una cualidad o modo de ser y de obrar de la voluntad y se manifiesta y realiza en los actos humanos, en el funcionamiento moral de las facultades superiores del hombre. En cuanto *ontológica*, la libertad es «una participación en la libertad de Dios» y consiste originariamente en cierta «libertad de iniciativa y de comienzo» (ED, I, 458). En cuanto *moral*, la libertad consiste en un poder de opción y de adhesión, que ejercitamos en cada uno de nuestros actos y que en sí mismo queda transformado (por costumbres y hábitos que vamos adquiriendo) según sea nuestra actividad sucesiva. De modo que lo que nos hace entender lo inteligible y nos hace ser lo que queramos ser es nuestra propia conducta *humana* o moral, nuestros actos libres y deliberados puestos con plena conciencia. Nuestra misma libertad moral, en cuanto contradistinta del libre arbitrio, es una forma de participación y de unión con Dios. La libertad psicológica, de iniciativa y de indiferencia, es sólo un primer estadio imperfecto de libertad: la libertad personal consiste, en definitiva, en lograr la propia liberación a través de nuestra conducta. Este punto lo estudiaremos después con mayores detalles.

3.º TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD HUMANA.

32. Creo que reside aquí una de las aportaciones (o actualizaciones) más importantes de la doctrina que estamos exponiendo. Laberthonnière nos explica el funcionamiento de la libertad de un modo que puede ser sugestivo y aleccionador para muchos sociólogos de nuestros días: «Cada uno de nosotros recibe el ser y la vida de Dios... Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno tiene que ratificar ese don» (RC, 86). «La palabra libertad se la emplea para significar perfección, acabamiento, salvación. Este mundo no es el sitio de la libertad, sólo es el sitio de la liberación» (ED, I, 456-457). La libertad consiste en nuestra posibilidad de optar entre egoísmo y generosidad y no en simples contingencias de nuestro obrar. «En lugar de estar *indeterminados* o forzados por la *necesidad*, estamos *obligados* y en consecuencia (somos) responsables de lo que llega-

mos a ser en virtud de nuestra opción» (ESQ, 212). «La libertad implica una opción deliberada entre *lo que es* y *lo que debe ser*. No hay libertad más que porque hay obligación. Y no hay obligación más que porque unos seres conscientes de sí mismos se pertenecen y tienen que decidir de su propio destino» (ESQ, 345).

33. a) *El error de Descartes*.—Laberthonnière había estudiado a fondo la filosofía cartesiana y siguió con penetración sus ramificaciones y consecuencias en la filosofía moderna ulterior. Según Laberthonnière, el fallo decisivo del sistema cartesiano consiste en haber llevado al mundo moral la «teoría de las dos verdades», distinguiendo y separando radicalmente la plenitud del ser en esta vida y su plenitud en la otra. La perfección humana, según Descartes—interpretado por Laberthonnière—, consiste en la explotación del mundo y de los demás hombres. La razón de ello está, dice Laberthonnière, en que Descartes no puede comprender cómo pueda ser posible una «colaboración» e incluso una «obra en común» entre Dios y el hombre (colaboración que se dé en la vida y en las acciones concretas del hombre). Esto es lo que llevó a Descartes a un «luteranismo» y un «calvinismo» *avant la lettre*, pero enteramente cualificados. Descartes «formalizó» la perfección y el ser mismo del hombre, independizándolos de las propias acciones y haciéndolos consistir en *resultados*, en el éxito económico, social y político de la propia actividad. Se ve así cómo Descartes fue (en la interpretación de Laberthonnière) precursor de Lutero y de todos los «formalismos» de la libertad y de la acción y perfección humanas (desde Rousseau y Kant a Sartre y Camus, por ejemplo). Precursor incluso de la «interpretación calvinista» de la libertad y de la vida humana de este mundo. Precursor incluso de la «enajenación» de Marx y de su sistema político social de «administración de las cosas» y «liberación del hombre a través del trabajo y del dominio del mundo y de la técnica» (19).

34. b) *Teología de la libertad*.—A esta «lógica dialéctica» de Descartes, que desemboca en un intelectualismo «dualista» y «teísta», opone Laberthonnière la *disciplina ascética* de la propia libertad, que desemboca, dice él, en una verdadera «circumincisión de la caridad» (EPC, 148). En definitiva, la concepción de Laberthonnière se condensa en aquel texto magnífico de San Bernardo, que recoge el mismo Laberthonnière (en

(19) No hará falta subrayar que muchos historiadores (católicos) y críticos de la historia de la filosofía cartesiana coinciden sustancialmente con estas apreciaciones de Laberthonnière.

ED, I, 459): «Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa».

35. Para Laberthonnière no hay en absoluto ningún divorcio entre ser, conocimiento y acción (como en Descartes, Lutero y Kant); pero tampoco hay una «reducción» del ser y del obrar al conocer (Hegel) y al conocerse (el «espíritu» de todos los idealistas). *En todos ellos quedan excluidos los ingredientes específicos y decisivos de la acción humana* (quedan transformados, suprimidos o desnaturalizados) por la despersonalización del sujeto (destinatario último de las propias acciones morales). En todos ellos se da lo que Laberthonnière llama «idolatría del hombre en sus propios actos», y que consiste en hacer del propio conocimiento el fin, la «sustancia», el sentido y la perfección de nuestra vida, de nuestros actos y de nuestro mismo ser (ver EPE, 479 y ss.).

36. Laberthonnière entendía «verdad», «sabiduría» y «razón» no en un sentido deshumanizado y puramente «tomista», sino al estilo «agustiniano»: como *vida* total del hombre, como actuación, actualización y realización de todas sus actividades específicamente humanas, y como presencia, realidad y realización de sí mismo *in interiore homine* y ante la compresencia y «acción» de Dios y de los demás hombres en la propia vida, realidad y actos. El «*Deum et animam*» era también el lema y la ambición de Laberthonnière.

4.º SÍNTESIS CRÍTICA.

37. A) Recojamos las afirmaciones centrales de cuanto se ha dicho en las líneas anteriores:

1) Laberthonnière ha tratado de recordarnos una verdad elemental y primaria en la ontología de la libertad humana: la de que no es posible en absoluto *separar* los diversos niveles de funcionamiento del acto humano ni tampoco los múltiples valores que se juegan en él. En los actos de la libertad humana interviene y opera, de un modo u otro, todo el mundo del hombre y se gana o se pierde cuanto le interesa o puede interesarle a él.

2) Los que se niegan a aceptar la condición humana y la libertad humana *tal y como de hecho están montadas*, los que prescinden de algunos de sus condicionamientos efectivos *tal y como de hecho funcionan en*

Los actos humanos, operan con una libertad que no es la que tenemos los hombres (fuera o no mejor para nosotros el poseer otra libertad distinta).

3) Pero hay mucho más: la libertad que tenemos los hombres penetra y cualifica todo nuestro ser y existir y todos los actos, momentos y sentidos de nuestra existencia y de nuestro comportamiento.

4) Están fuera de lugar ilusionismos, utopías y «opciones» que se refieran a lo que la libertad humana «debería ser» y no es de hecho. La primera opción efectiva de la libertad humana está en aceptarse o no aceptarse integralmente a sí mismo tal y como de hecho es, tal y como de hecho puede ser, y tal y como de hecho debe y quiere ser. El que yerra en esta primera opción se desvía hacia una libertad que no tiene sentido en el hombre.

38. B) Una última aclaración para concluir estas primeras afirmaciones. A muchos juristas, sociólogos y filósofos de nuestros días les chocará e incluso desagradará profundamente el «método» de Laberthonnière: en muchos de sus textos, nuestro autor parece pasar con demasiadas prisas de una esfera a otra e incluso parece llegar a confundir niveles y sentidos de la existencia humana absolutamente inconfundibles. Y a la altura en que están hoy las ciencias humanas (y especialmente las ciencias del hombre) ello parece imperdonable: nos gusta *el juego limpio y las cosas claras*. Y procuramos distinguir con la máxima nitidez posible los diversos niveles, contenidos y sentidos irreductibles del conocimiento y de la acción del hombre. Todo ello es cierto.

Recordemos, sin embargo, que Laberthonnière no es un científico ni un filósofo del Derecho en sentido estricto y ello explicará (aunque no justifique) las deficiencias indicadas. Laberthonnière es un teólogo y un metafísico, un «sistemático» del Derecho y de lo social. Por eso es por lo que predominan en él puntos de vista sintéticos y planteamientos comprensivos. Ciertamente mete a Dios por medio en casi todas las líneas y que sus recursos se reducen con cierta frecuencia a *sublimaciones teológicas que no hacen más que soslayar el problema científico y lógico de lo que se estudia*. Pero no olvidemos que la perspectiva teológica es válida y que científicamente hay que tenerla en cuenta también para que nuestra doctrina sea efectivamente objetiva. Porque *de hecho es así: el sentido y el valor teológico de todo lo humano está de hecho complicado y conjugado con todo lo humano-positivo y mundanal; y se gana o se pierde de hecho (en cuanto al hombre) en íntima interdependencia con todo lo demás que el hombre gana o pierde en sus actos*. Ello equivale a constatar que la vida y la libertad humanas están de hecho montadas en vertical y hacia arriba («en

espiral», diría Teilhard de Chardin) y que *de hecho todo se gana o se pierde a la vez*.

Ello no nos dispensa, evidentemente (a juristas, filósofos y sociólogos), de nuestra tarea científica específica, sino muy al revés. Pero tampoco debe inducirnos a olvidar otras dimensiones más comprensivas de nuestros propios objetos.

3. FUNCION DEL DERECHO EN LOS PROCESOS DE LA LIBERTAD HUMANA, SEGUN LABERTHONNIERE

39. Laberthonnière—como los demás personalistas—no estudió la realidad y vigencia sociológica del Derecho: lo que les interesaba era la mejor realización social posible del Derecho y de la justicia, y la calidad ética y humana de la vida jurídica y política. Ellos buscaban establecer—o al menos promover y facilitar con cuanto ellos pudieran—un orden de justicia y de caridad que posibilitasen, promoviesen y garantizaran de modo óptimo el bien común y el perfeccionamiento personal máximo posible de cada uno de los hombres. No les interesaba directamente ser técnicos de la praxis social o dominar los métodos para el estudio del Derecho: lo que les interesaba era la realización óptima del Derecho y del bien común. Por eso echaron mano a los argumentos que les parecían más eficaces para ese intento: los argumentos morales. Todos pensaban que la justicia (política) y el Derecho sólo alcanzan su plena realización social y humana y una vigencia política válida y con suficientes garantías—para el hombre individual, para los grupos sociales, para la sociedad misma como colectividad y para el Estado como organización política de aquella—cuando están inspirados por principios de conducta superiores a los técnicamente jurídico-políticos. Es decir, cuando el *acto humano* y toda la actuación de los que tengan que llevar a cabo el Derecho y la justicia en su vida social, pública o privada, estén movidos no sólo por las razones del Derecho, sino sobre todo por razones de caridad y generosidad cristiana y de verdadera solidaridad moral en Cristo, con Cristo y por Cristo (20).

(20) Sobre las relaciones entre Derecho-Justicia-Caridad en el pensamiento de Laberthonnière y demás espiritualistas franceses, ver Abril Castelló, Vidal, «Ontología formal de la obligatoriedad jurídica», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XII (1966), 115-179; especialmente, 143-157.

1) NIVELES JURÍDICOS Y EXTRAJURÍDICOS DE LA LIBERTAD HUMANA.

40. Laberthonnière nos ha transmitido una concepción poderosa, matizada y muy aceptable de los problemas de la autonomía personal. Su doctrina en este punto es una de las principales aportaciones de su pensamiento al personalismo, al humanismo y a la metafísica moderna. Como hemos visto, él mismo calificaba esta cuestión como una de las más importantes de su pensamiento y de la filosofía de Blondel. Los textos que citaré podrá completarlos el lector con otros ya referidos anteriormente.

41. Para Laberthonnière, la disyuntiva de la libertad humana no es autonomía-heteronomía, sino egoísmo-generosidad, bien-mal (apertura a los demás y aceptación de la solidaridad que nos une a ellos y a Cristo; o cerrarse en sí mismo y renegar de la propia naturaleza).

La autonomía de que puede gozar un ser mide su nivel ontológico en el concierto del mundo. Pero la autonomía que *él se da a sí mismo* está en función de su conducta para con los demás y para con Dios y en función de sus propias opciones. He aquí, una vez más, el texto central: «En cuanto conciencia de sí, la conciencia es esencialmente una autonomía. Pero en cuanto que, a través de su experiencia, se realiza en ella y aun a pesar de ella la representación de un mundo en el espacio y en el tiempo, la conciencia es esencialmente dependiente. Así, pues, en su mismo corazón hay una especie de contradicción. Su autonomía, en lugar de ser efectiva, no es más que una exigencia de autonomía, una aspiración a la autonomía. Pero desde luego es una verdadera exigencia, una aspiración irreductible. Es mucho más que una potencialidad: es algo que debe ser. En su principio es vida, iniciativa y acción. En el fondo de su ser se siente atravesada en lo que es por el deber ser que le impide atenerse a lo que es ya» (CL, 168). En nota (21) puede encontrar el lector el texto en su forma original.

(21) «En tant que conscience de soi, la conscience est essentiellement une autonomie. En tant que, par son expérience, en elle et malgré elle se réalise la représentation d'un monde dans le temps et dans l'espace, elle est essentiellement dépendante. Au coeur d'elle-même il y a aussi une sorte de contradiction. Son autonomie, au lieu d'être effective, n'est qu'une exigence d'autonomie, une aspiration à l'autonomie. Mais aussi c'est vraiment une exigence, une aspiration irréductible. C'est beaucoup plus qu'une potentialité: c'est quelque chose qui *doit* être. Elle est vie, initiative et action dans son principe. Au fond elle se sent traversée dans ce qu'elle est par le devoir être qui l'empêche de s'en tenir à ce qu'elle est» (CL, 168).

42. Por tanto, la autonomía humana, *además de su significación ontológica, tiene una dimensión operativa*—en cuanto que es principio de actividad—*y una dimensión ética y perfectiva*: según el hombre realice las llamadas y preceptos que lo atraviesan en su mismo ser, se realizarán en él todas sus cualidades personales y morales, y especialmente su misma libertad de autonomía. En este último sentido, «el término libertad significa perfección, terminación, salvación» (ED, I, 456).

43. Según Laberthonnière, la dialéctica de la autonomía personal terminal—o proceso de liberación y de conquista de la propia libertad en cuanto modo de ser y de obrar querido así por el hombre—es un verdadero proceso de asimilación cualitativa de nuestro propio comportamiento para con los demás: «Cada uno de nosotros recibe de Dios el ser y la vida. Y sin embargo nuestra autonomía es tal que cada uno se encuentra con que tiene incluso que ratificar tal don» (RC, 86). En definitiva, el proceso de asimilación cualitativa del propio comportamiento se realiza en nuestra voluntad a través del mecanismo de sus mismas opciones sucesivas. Porque no sólo somos responsables de nuestros pensamientos y de nuestras acciones (ESS, XX), sino incluso de todo lo que llegamos a ser a través de ellas. Es cierto que «todo es de Dios, puesto que lo recibimos todo» de El, pero también lo es que «todo es de nosotros mismos, *puesto que en definitiva no somos ni hacemos nada que no queramos ser o no queramos hacer*» (ED, I, 459). Así es como se explica el que seamos «responsables de lo que llegamos a ser a través de nuestra opción» (ESQ, 212). «La libertad implica una opción deliberada entre *lo que es* y *lo que debe ser*. Y sólo hay libertad porque hay obligación. Y sólo hay obligación porque unos seres conscientes de sí mismos se pertenecen a sí mismos y tienen que decidir de su destino» (ESQ, 345).

44. Un texto nos sugiere la profundidad, incluso teológica, de la doctrina de Laberthonnière sobre la autonomía del hombre (22).

(22) «En tant que sujets nous avons donc une autonomie dont la profondeur et l'étendue doivent tour à tour nous jeter dans l'effroi et dans le ravissement... Elle consiste en ce que nous disposons de notre être même et, par notre être, de toute la réalité à laquelle il est lié, puisque notre action a son centre-coup jusqu'en Dieu lui-même» (RC, 99-100). Múltiples textos de J. Lacroix, de Nédoncelle, de Blondel, de Lavelle, de G. Marcel, de Mounier, etc., completan y explican la doctrina expuesta por Laberthonnière.

CONCLUSIONES CRÍTICAS.

45. a) *Funcionamiento social de la libertad.*—1) La libertad humana no sólo está encarnada: está además religada a muchas clases de determinismos: cósmico-ontológicos, psicológicos, sociológicos, ético-sociales, teológico-religiosos...

2) La libertad humana tiene que saber a qué atenerse respecto a todos y cada uno de los condicionamientos efectivos que influyen de hecho y de derecho en su obrar, vengan de donde vengan.

3) Pero no puede dejarse dominar por ninguno de ellos hasta el punto de que quede violentada su propia autonomía. La libertad humana es una facultad o potencia autónoma que opera entre muchas heteronomías y ante una totalidad mundanal intensamente compleja.

4) En el juego autonomía-heteronomías se juega y decide cuanto interesa o puede interesar al hombre: a través de un juego complejísimo de elecciones, decisiones, adopciones y opciones que analizaremos próximamente.

5) Las elecciones de la libertad se refieren siempre a posibilidades concretas inmediatas. Las opciones a tipos de valores de conducta y a modos de ser que están encarnados en las decisiones sucesivas. Y a los tipos de leyes que representan a unos y otros en cada momento de la acción.

6) La opción-elección de una o de algunas de las posibilidades (y de los tipos de valores, leyes o modos de conducta que los cubren o representan) implica automáticamente la renuncia, preterición o infraestimación de los demás no elegidos ni asumidos.

7) Elegir sucesivamente un tipo determinado de bienes frente a otros o entre otros, implica el atenerse preferentemente a las normas o heteronomías que los representan y querer desentenderse crecientemente de las que cubren bienes o valores diferentes y opuestos.

8) La función específica de cada tipo de leyes consiste en representar ante la voluntad libre del hombre un tipo específico de bienes (y los tipos concretos de conducta y los modos de ser que están implicados en la elección y preferencia repetida de dichos bienes).

9) Hay tipos de bienes solidarios, correspondientes, complementarios o simplemente compatibles y distintos respecto a otros. Hay conjuntos de bienes que son antagónicos, antipolares, irreconciliables e incompatibles. Pues bien, hay sistemas de leyes y modos de conducta integrables entre sí y que se completan y desarrollan mutuamente entre sí; y otros que son contradictorios y absolutamente opuestos e irreconciliables.

10) Lo que al hombre le interesa en grado sumo es llegar a saber a

qué atenerse respecto a las posibilidades que le brinda la vida (su propia intrahistoria y el mundo y las sociedades en que él vive y opera), y respecto a lo que implica y llevará consigo la elección y adopción y mantenimiento del tipo concreto de comportamiento que él prefiera seguir.

11) Existen *leyes de generosidad moral* que exigen al hombre la entrega máxima y la adhesión más entusiasta al bien mejor de los demás y a cuanto lo representa. Existen otras *leyes de orden social* (de solidaridad interhumana, de civismo y de ciudadanía) que exigen al hombre mínimos fijos de justicia estricta, servicio al bien legítimo de los demás y cumplimiento exacto de sus deberes insoslayables como ciudadano. Existen, por fin, «*leyes*» *inspiradas por el egoísmo, la insolidaridad y los individualismos antisociales*. Estas leyes, a través de cálculos más o menos conscientes y más o menos fundados, exigen al hombre el mínimo respeto y atención al bien y a los derechos de los demás (para poder seguir explotándolos en provecho propio o, al menos, para que no irrumpen por la fuerza en mis derechos) y exigen, en cambio, la máxima entrega y adhesión y servicio a sí mismo por encima de cualquier interés o aspiración legítima de otros (sean o no incompatibles con los propios).

12) Cuando el hombre y los grupos humanos y cualquier totalidad social se atienen *preferente y habitualmente* a las leyes del primer grupo, las leyes del segundo subsisten (son cumplidas espontáneamente y *a fortiori*) y las leyes del tercer grupo van perdiendo sus alicientes característicos. Este sistema de vida social es el que busca todo el que esté empeñado en moralizar la vida social y las normas de conducta que la regulan e inspiran.

13) Cuando fallan las leyes del primer grupo o se prescinde de ellas sistemáticamente, es cuando las del segundo grupo entran en acción con todas sus potencialidades y energías. Lo que podríamos llamar las «reservas» del Derecho y del Estado y de las instituciones jurídico-políticas y sociales son lanzadas al campo de operaciones y todas sus retaguardias son movilizadas. El Derecho y la Política y la Policía pasan a ser puntales y pivotes de la vida social, extremándose el «*pleno empleo*» *de los recursos técnico-jurídicos y político-económicos disponibles*: todo es coerción y tribunales de justicia, planificación y técnicas de desarrollo y de explotación social. La «legalidad» y el «Estado de Derecho» cargan entonces (como Sísifo con su roca) con la tarea abrumadora de mantener en pie y hacer funcionar el conglomerado social que se desmorona sobre sí mismo. En tal orden de cosas (que podríamos llamar el sistema social positivista, sea la que sea su forma concreta de autodefinirse), *las leyes del tercer grupo encuentran un medio muy propicio para proliferar* y resultan ser

muy frecuentes los abusos de poder (las desviaciones y «personalizaciones» del mismo; los recursos de fuerza más o menos legalizados; los egoísmos calculados, más o menos abusivos y más o menos «legalizados»), las injusticias orgánicas y la explotación sistemática, legal y *plenamente rentable para unos pocos* de todos los recursos nacionales y de todos los ciudadanos útiles. Al precio de garantizar a los hombres ciertos derechos mínimos (*panem et circenses* en Roma; una escudilla de arroz en la «revolución cultural»; mil otros sucedáneos de la libertad en todos los totalitarismos y demagogias), esta *explotación legal de los hombres* suele ser la más rentable a corto plazo, pues se presenta con todos los pronunciamientos favorables de «la justicia, del orden y la paz», del desarrollo e incluso de referéndums amañados. Este sistema social y político no es sino una secuela del liberalismo: es el orden patrocinado por el positivismo y por todos los sistemas políticos nacidos de él. Orden que funciona a través de un juego complejísimo de riesgos calculados, de sistemas de presión enfrentados y de sistemas de fuerzas económico-sociales que colaboran entre sí para mantener *un cierto caparazón de justicia social aparente* (que es el que más les conviene a las minorías que monopolizan el poder en provecho propio).

14) El estudio psicológico y sociológico de los procesos de funcionamiento de la libertad humana, individual y social, y de su conformación y educación social, puede demostrarnos la vigencia de unas cuantas leyes complementarias, ya esbozadas en párrafo anterior. *Cuanto más se atiende la voluntad humana, individual y colectiva, a las razones ético-religiosas y de solidaridad* (incluso teológica), *tanto mejor se cumplirán los deberes cívico-políticos de cada uno y tanto más improbables serán los abusos y desvíos del poder, las injusticias y las legalidades hipócritas*. La insolidaridad respecto a los asuntos civiles y político-económicos de ciertas religiones (entre las que habría que enumerar en primer lugar a muchas orientales, a las musulmanas y a ciertos modos occidentales de entender la religión) obedece a interpretaciones erróneas de la vida humana. Los católicos, en todo caso, no tenemos excusas para ello: sobre todo tras el Concilio Vaticano II (23).

(23) La constitución conciliar «Gaudium et Spes», la «Populorum Progressio» y múltiples documentos posteriores vienen a recordarnos a los católicos que nuestra fe debe «comprometerse» y reflejarse en nuestra conducta social total. Si no, difícilmente será auténtica. La Iglesia misma es comunión y solidaridad de todos en Cristo y por Cristo: y cada hombre es para el cristiano como una reproducción en miniatura de Cristo mismo. Hacer «contrafuero» a cualquier hombre es hacérselo exactamente igual a Dios.

En el fondo, toda concepción insolidaria de la vida social (obedezca a razones de egoísmo o a concepciones «formalistas» de la religión) deriva del mismo error o malentendido: separación tajante entre niveles de valor y de acción humana que son interdependientes de hecho. Cuando la conducta social está motivada por simples razones cívico-políticas, el egoísmo suele florecer bajo hojarascas de legalidad y el orden social suele encubrir múltiples desórdenes más o menos explosivos. Ni las razones del egoísmo organizado (liberalismo) ni las del puro orden legal establecido (positivismo) bastan de por sí para justificar o mantener un orden social auténticamente humano y sustancialmente justo.

15) Pero evitemos utopismos moralistas imposibles. Dada la condición humana históricamente existente, sería iluso intentar basar el orden social sobre puros motivos metajurídicos de generosidad y de adhesión voluntaria y espontánea al bien común. Hay que insistir, eso sí, en razones éticas de conducta que refuercen y eleven moralmente las razones jurídicas del comportamiento colectivo. *Pero sin descuidar los recursos técnico-políticos de toda sociedad bien organizada*: sino, muy al revés, perfeccionándolos y actualizándolos y «explotándolos» en sus niveles óptimo-máximos de eficacia social.

Lo que se trata de encontrar es el punto óptimo-máximo en el que coincidan las aspiraciones individuales y las necesidades y exigencias de la vida social, teniendo en cuenta todos los valores que se juegan en la vida social y su jerarquía respectiva.

16) Desde puntos de vista subjetivo-individuales, la educación de la libertad parece consistir en ir entrenándola, acostumbrándola e inclinándola a *decidirse por sí misma* (eso es autonomía en sentido estricto), y a tenor de aquellas razones y motivos a que ella prefiera atenerse (eso es perfección psicológica de la libertad), *por aquel tipo de bienes, valores, intereses y modos de conducta que mejor cuadren con sus aspiraciones y con las exigencias del ser humano* (perfección ética de la libertad) *visto desde la totalidad de sus correlaciones existenciales e históricas con el mundo, con los demás hombres, con Dios y con cuanto representa a unos y Otro.*

17) Desde puntos de vista objetivos, intersubjetivos y sociales, la educación de la libertad parece consistir en ir entrenándola, acostumbrándola e inclinándola a decidirse por sí misma (autonomía personal en sentido sociológico, en cuanto que la libertad de cada uno convive con las libertades de los demás) y a tenor de las razones y motivos a los que ella deba atenerse preferentemente (heteronomías o leyes de tipo social) por aquel tipo de bienes, valores, intereses y modos de conducta total que mejor cuadren con las aspiraciones comunes y con las exigencias colectivas

del ser humano (perfección social de la libertad) visto desde la totalidad de sus correlaciones existenciales y fácticas para con el Bien común.

46. b) *Implicación mutua estructural entre libertad y Derecho.*—En juristas y sociólogos suelen encontrarse frecuentemente expresiones como éstas: «la libertad es un fruto del Derecho»; «el Derecho es expresión social de la persona humana y la libertad es como la sombra social de uno y otra»; «la libertad es autodeterminación social encarnada en Derecho» (Gurvitch)... En el ángulo opuesto de estas expresiones podríamos situar a autores como Kelsen que «destierran» a la libertad de los dominios jurídicos (entendidos en sentido formal). En una posición intermedia estarían Kant y otros pensadores liberales, para los que el Derecho (norma de «conducta externa») sólo tiene que ver con la libertad social, pero no con la libertad personal interna. Intentemos ver clara la cuestión a tenor de la doctrina esbozada en los párrafos que anteceden.

47. La libertad (social) humana no es sólo un «fruto del Derecho»: no es un efecto exterior, ni una consecuencia ni un fin separado o separable de la vida jurídico-política. Ni tampoco las leyes sociales o el Derecho son simplemente el fruto de la libertad humana en sus interferencias recíprocas. *La relación es mucho más estrecha: es rigurosamente estructural.* Las leyes y el Derecho de una sociedad (democrática) son la expresión, la formulación, la encarnación y la formalización de la libertad: son la vida misma, la realidad y la realización (más o menos lograda, más o menos auténtica) de la libertad. Las leyes y el Derecho son *como el tejido conjuntivo mismo de las libertades interpersonales en cuanto realidades garantizadas y reconocidas socialmente: son el «constitutivo social mismo» de la libertad.* Son la estructura objetiva, común, socializada y aglutinante de la libertad humana en muchas de sus dimensiones y manifestaciones. Son como la sustancia concentrada de la libertad: su solidificación social.

48. Visto el problema desde el ángulo de la libertad personal (y en cuanto que «las libertades sociales» no son sino expresiones y realizaciones parciales de ella), constataremos que *el Derecho mismo está constituido por una pluralidad de libertades interpersonales y es la expresión sistematizada y socializada de un determinado orden de convivencia libre y de cooperación institucionalizada.* Para E. de Greeff y para otros muchos que le siguen en esta doctrina, el sentido (moral-personal) de la propia libertad empieza desde que cada uno captamos el sentido de la libertad de los

demás: la propia libertad de cada uno no puede subsistir más que estando unida a la libertad de otros. Y sólo es libertad auténtica, y no libertinaje, en cuanto que se compromete desde dentro de sí misma a respetar, reconocer y realizar conjuntamente las libertades de las demás. Pues bien, podemos concluir, dentro de nuestras propias perspectivas actuales, que *el sentido jurídico-político de la propia libertad empieza, en cada individuo y en cada grupo o comunidad humana, desde que empezamos a captar el sentido (jurídico-político interno e internacionalista) simétrico de la libertad y libertades de los demás.* Y que nuestros propios derechos a una libertad suficiente y digna sólo merecerán un reconocimiento efectivo plenario por parte de los demás cuando nosotros por nuestra parte nos comprometamos recíprocamente al reconocimiento y respeto de las libertades de los demás y de los derechos e instrumentos socio-económicos que las respaldan sociológicamente. Se equivoca el político y el hombre público cuando cree que tiene derecho a administrar la libertad de los demás sin estar obligado a dar cuentas de la administración de su propia libertad. *En todos los dominios del Derecho y de la vida social la reciprocidad es un principio insoslayable y decisivo.* Y el sentido jurídico-político auténtico de mi propia libertad sólo lo tengo en la medida en que reconozca la presencia de otras libertades en mi esfera de actuación social, *como valores equivalentes y aun posiblemente prevalentes* sobre los míos en determinadas circunstancias. *El Derecho es eso: presencia e interferencia recíproca entre libertades paritarias y equivalentes; y reconocimiento y garantía de todos los derechos y valores que comporta la libertad interpersonal.*

49. La libertad crece, pues, dentro del Derecho y con el Derecho y se desarrolla y progresa a medida que se desarrolla y progresa el Derecho mismo.

Siempre que entendamos progreso jurídico-político de la libertad y progreso del Derecho y de la vida social, no en un sentido exclusivamente técnico-positivo o cuantitativo, sino como valores y estructuras y realidades específicamente humanas que hay que integrar en la totalidad personal y social y relacional del hombre y de las agrupaciones interhumanas.

Desde perspectivas de Derecho constitucional, el problema jurídico-social de la libertad se identifica con los problemas de la democracia sustancial, entendiendo «democracia» no como una simple forma de autogobierno indirecto, sino como sistema de vida y de actuación jurídico-política en el que las libertades individuales y sociales alcanzan un reconocimiento y realización progresivos, eficaces y garantizados convenientemente por el juego combinado de las instituciones jurídicas y de las normas de

actuación social. *La libertad no es sino el «brillo social» y el «resplandor» de la vigencia legítima y del cumplimiento efectivo del Derecho y de las leyes sociales: la sombra social de la persona*, institucionalizada en los modos de comportamiento recíproco y en las reglas que lo regulan.

50. c) *Función del Derecho en los procesos de la libertad.*—A las conclusiones y constataciones formuladas en el apartado anterior habrá que sumar las siguientes:

1) Todas las heteronomías y determinismos sociales que condicionan el funcionamiento de la libertad ejercen en ella diferentes *funciones complementarias*: indican a la voluntad cuáles son los intereses, derechos y valores de otras personas que cada uno debe respetar, reconocer y realizar en su comportamiento social en estrecha correspondencia con sus propios derechos; refuerzan, simplifican y concretizan las exigencias mínimas de la solidaridad interciudadana; patentizan y confirman la interdependencia y la solidaridad de las libertades humanas.

2) *Hay una autonomía y libertad (psicológica y ontológica, a la vez, pero sin referencia todavía a los contenidos, formas y normas del propio obrar)*, que es *anterior* a la vida social e indica que el hombre *puede* elegir entre una gama múltiple de conductas y que la sociedad *debe respetar* la capacidad de iniciativa y de decisión del hombre, con tal que éste no atente a los intereses, necesidades y exigencias básicas de la convivencia ordenada y justa.

3) *Hay una libertad de autonomía (en sentido sociológico y ético)* que se realiza en el hombre a tenor de su comportamiento social y que va definiendo y decidiendo el modo de ser concreto y los contenidos y formas y la calidad misma de la persona humana (en cuanto modo de ser y de comportarse socialmente y en cuanto tipo de perfección personal). La actitud social y el tipo de comportamiento adoptado y mantenido por cada uno son los que deciden el modo de ser (personal y social) de la libertad de cada uno y el ser mismo personal y social del hombre.

4) La libertad le es dada al hombre (con la existencia misma) *para que él escoja* a plena conciencia y con todas las consecuencias que ello implique, el tipo de bienes, de valores, de conductas y de modos de ser que él crea más convenientes y que mejor satisfagan sus aspiraciones.

5) Hay, sin embargo, una ley estructural en el funcionamiento y montaje de la libertad humana a la que ésta no puede sustraerse: el hombre y su libertad no pueden crearse ni hacerse a sí mismos directamente y de una vez, como quizá ellos mismos querrían. Sino que *tienen que ir haciéndose a sí mismos progresivamente, indirectamente*: a través de la repeti-

ción de sus propios actos. Es decir, que el hombre tiene que optar por el tipo de libertad y de personalidad que él prefiera: pero el único medio que tiene a su disposición para conquistar dicho tipo de personalidad y de libertad (para realizarlos en sí mismo) es el de *elegir y mantener* aquellos modos de conducta que se corresponden con el modo de ser libremente adoptado y que son precisamente los únicos medios de que él puede disponer para realizarse personalmente a sí mismo.

6) *La función de las leyes en este proceso de autocreación cualitativa e indirecta del hombre y de su libertad consiste en poner bien en claro en cada momento cuáles son los intereses y derechos de otros que cada uno debe respetar como mínimo para que su comportamiento sea justo.*

7) La libertad humana está montada hacia *el bien*, pero se encuentra de hecho ante tal proliferación de *bienes* (posibles y distintos, compatibles o incompatibles entre sí), que no le es fácil saber a qué atenerse y *escoger bien el bien* que más le conviene. Misión de las leyes es ayudarle en la elección y decisión, *asesorándola* respecto a las múltiples condiciones de hecho y de derecho que condicionarán su elección en cada caso y sobre cuáles serán sus consecuencias fijas.

8) Además de las indeterminaciones objetivas indicadas, existen en la libertad humana *otras indeterminaciones subjetivas*: ninguno de los bienes concretos e inmediatos entre los que la libertad puede elegir sacia plena y definitivamente sus necesidades de bien. *Misión de las leyes sociales es indicarle* (a tenor del rango o nivel ético-normativo que cada una tenga) *qué tipo de bienes saciará más y mejor sus aspiraciones.*

9) Existe, por fin, una *indeterminación cualitativa* en la libertad humana (en tanto que ésta no se haya ejercitado a sí misma suficientemente para decidirse plenamente y de un modo definitivo por un tipo específico de conducta; o en cuanto que todavía no se haya identificado a sí misma con él en todos los sentidos). *Misión de las leyes en tal caso es indicar a la voluntad humana qué tipo de conducta o comportamiento llegará a realizar mejor en ella el modo de ser que ella prefiera para sí.*

En los apartados próximos explicaremos cuál es el papel jugado por tal pluralidad de bienes y de leyes en el funcionamiento de la libertad y cuáles son las consecuencias que produce en el hombre mismo la adopción de un tipo u otro de conducta social.

SEGUNDA PARTE

El Bien común, la Socialización y la Personalización.

51. Para Laberthonnière el bien común no es únicamente un criterio de valoración política y social: es además un criterio de calificación, de legitimación y de planificación de todas las conductas ciudadanas y de todos los medios y poderes que se puedan emplear en ellas. Implica consecuencias de todo tipo: ético-sociales, jurídicas, políticas, político-económicas... Los principios de solidaridad y de interdependencia le llevaron a Laberthonnière a formular una doctrina del bien común no sólo eminentemente exigente y tajante, sino incluso radical y hasta susceptible de interpretaciones desviadas. Como hemos visto, desdibuja en algunos pasajes la ontología misma de la personalidad (acentuando quizá excesivamente la interpenetración casi entitativa entre las conciencias y dejando demasiado en la sombra los elementos integrantes y específicos de la subsistencia personal de cada uno). Algo parecido ocurre en los dominios de la vida social, del Derecho y del bien común: insiste con tanta intensidad en la solidaridad, interdependencia e interfuncionalidad de todos los derechos y deberes de los ciudadanos, que a veces parece diluir excesivamente los «derechos legítimamente adquiridos»; los mismos «derechos de la persona» merecen para él una atención menor que sus «deberes sociales». Algunas de sus afirmaciones podría interpretárselas incluso en sentido socialista, como veremos. No será difícil, sin embargo, guardar las medidas y las proporciones debidas, si tenemos en cuenta cuál era la intención de Laberthonnière al formular su doctrina y cuáles eran los «interlocutores» básicos a los que iba dirigida. A Laberthonnière le preocupaban más los excesos del liberalismo y del individualismo, precisamente porque se dirigía a una sociedad (la francesa de entreguerras) fraguada con dichos patrones. El hecho de que no se preocupara demasiado por justificar los «derechos» del hombre no quiere decir que los ignorara ni que los minusvalorara: le parecía más urgente lo que él hizo.

Estado de la cuestión.—El tema del bien común es un tema constante y muy característico de los personalistas: todos lo abordaban con pretensiones de encontrarle la mejor solución. En otro sitio (*) resumí y valoré críticamente estos intentos.

(*) Especialmente en los estudios referidos en la «advertencia metodológica» de este mismo estudio.

52. Laberthonnière no intentó nunca legarnos una doctrina «técnica» sobre el bien común: tal vez desconfiaba de dicho tema; o de sus propias fuerzas para resolverlo. Sin embargo, como veremos, las implicaciones básicas del bien común no sólo están en plena consonancia con la doctrina que expondremos, sino que Laberthonnière es quizá el «personalista» que con mayor nervio afirmó algunas de las afirmaciones consustanciales del bien común: sobre todo la relativa a la primacía de los intereses sociales sobre los particulares (con la correlativa primacía de los valores de la persona sobre los jurídico-institucionales o instrumentales).

1. EL BIEN COMUN EN CUANTO CRITERIO DE LEGITIMIDAD

53. No es mi propósito exponer ni criticar las doctrinas clásicas o recientes sobre los problemas de la legitimidad: el lector podrá verlas en sus fuentes preferidas. Aquí trataremos únicamente de resumir lo más esencial y característico de Laberthonnière sobre dichos temas.

a) *Función del bien común en Derecho público y político.*—La doctrina que podríamos llamar clásica y común sobre los problemas de la legitimidad y del poder político es reducible a los puntos siguientes: doctrina sobre la titularidad y el ejercicio actual del poder (por parte de sus depositarios, beneficiarios o poseedores particulares); doctrina sobre el uso del poder con vistas a la totalidad social.

54. *La primera cuestión es filosófico-jurídica* y trata fundamentalmente de establecer *quién es el titular y depositario originario y «nato» del poder político; y cómo y con qué condiciones concretas es transferido tal poder a los órganos de administración y de gobierno. La segunda cuestión es ético-jurídica* y nos enseña en qué condiciones será *titular legítimo* de los poderes públicos cualquier poseedor de ellos. *La tercera cuestión es axiológica y determina las condiciones de uso y disfrute* de un poder recibido y ejercido. En el primer momento se trata de una *titularidad formal y previa* a la actuación política misma—salvo en las hipótesis de «democracia directa»—y tal titularidad es relativa a determinados principios del Derecho natural y del Derecho constitucional vigente en la sociedad de que se trate. En el segundo caso se trata de una *titularidad efectiva y ejercida, aunque derivada*, y su legitimidad es relativa al Derecho positivo vigente en su totalidad. En el tercer momento se trata de saber en definitiva *cuándo* un titular originariamente legítimo de los poderes políticos puede llegar a *convertirse en usurpador* de ellos en virtud de una actuación política suya injusta y dañina para el bien común; y a la inversa, cuándo un usurpa-

por posible de tales poderes puede llegar a *convertirse en titular legítimo* de los mismos a través de una actuación política subsiguiente justa y conveniente para el bien común. Es lo que técnicamente se llama «legitimidad de ejercicio».

Doy por supuesto que el lector conoce las líneas fundamentales de esta doctrina política. Y me limitaré a sintetizar críticamente la doctrina de Laberthonnière sobre esta materia, reduciéndola a sus puntos más característicos. El lector podrá sacar por sí mismo las conclusiones oportunas, comparando la doctrina que expondré con la llamada «clásica» o común sobre esta materia.

55. La *doctrina política estricta de Laberthonnière* (24) se la puede condensar en esta fórmula: todo titular o poseedor de un poder político es *administrador* del mismo en nombre de la sociedad y debe comportarse como tal, pues sus poderes sólo le fueron conferidos con ese fin y permanecen en él exclusivamente para ello.

Critica Laberthonnière las que él llama «concepciones aristotélicas» o absolutistas (25) del poder político, de la autoridad y de la soberanía de la ley. Tal soberanía lleva directamente, según él, al absolutismo, al totalitarismo y a la «desviación» del poder, de la autoridad y del Estado. Tal soberanía abstracta y despersonalizada está siempre, dice él, *separada* de la sociedad a que se refiere, y sus servidores se ponen a sí mismos en el lugar de la ley y de la autoridad, y conciben a ambas como algo que les pertenece personalmente en exclusiva y a título propio. Por eso las usan en interés exclusivo de sí mismos, incluso cuando su bien particular está en oposición con el bien común. A tales doctrinas absolutistas y que desembocan en tiranías y abusos y desvíos del poder, opone Laberthonnière su propia doctrina: el poder político—lo mismo si se lo considera como un hecho e institución social que si se lo ve como un acto o conjunto de actividades de unas cuantas personas determinadas—tiene ante todo, según él, una *intención social* de verdad y de justicia; de la realización de tal intención deriva todo su valor y toda su legitimidad. La autoridad, el poder y la ley no son, en definitiva, más que *medios de la justicia y la caridad* al servicio del bien común. Es decir, un conjunto de deberes político-sociales específicos. Pero no son nunca privilegios ni derechos propios y absolutos de sus titulares. Toda autoridad y todo poder político que se

(24) Doctrina expuesta especialmente en NC, SM, ESQ y PC.

(25) *Passim*: especialmente en SM, 90 y ss.; en RC, 179 y ss., y en ESQ, en toda su primera parte y en el epílogo, 695 y ss.

pretenda justificar o usar *independientemente del bien social del pueblo o comunidad que los recibe y sustenta* están viciados en su misma raíz y son ilegítimos. La autoridad es *serviente e instrumental* respecto al bien común en cualquier sociedad concreta y en cualquiera de sus poseedores o titulares: lo mismo en el Estado que en cualquiera de sus jerarquías o representantes. *Sólo el totalitarismo de la caridad sería legítimo* frente a cualquier otro totalitarismo.

Todos los absolutismos de la Historia y de la filosofía política han procedido siempre *por separación*. O sea, separando e independizando al titular del poder del resto de la colectividad social (que es la verdadera y única totalidad política soberana). Platón y Aristóteles equiparaban ya al «sabio» con Júpiter, dios de todos los dioses. Sus seguidores identificaron con Dios al Papa, al emperador, al rey, al jefe del Estado o a la ley (26). Laberthonnière responde a estas doctrinas que la ley no es nunca un medio para que se sirvan de él unos pocos, sino un medio para todos y para que todos sirvan al bien común. Todo absolutismo convierte a las sociedades, según él, «en coaliciones de egoísmo, que son las que han organizado el mundo para su propio provecho bajo los nombres venerables de la verdad y la justicia». En todos estos casos nos encontramos con diversos tipos de tiranía: «a la *tiranía desde arriba* se la llama conservación; a la *tiranía desde abajo* se la llama revolución». Sólo mediante una cooperación activa, recíproca y generosa entre los individuos y los grupos sociales se librarán unos y otros «de los errores e injusticias de que unos y otros adolecen» (ESQ, 477-8).

56. Hay que llegar, según Laberthonnière, a la *socialización del poder político y de todas las instituciones jurídico-políticas y de toda la actividad social de sus titulares respectivos*. Sólo así se lograrán, según él, la verdadera legitimación y justificación de los mismos. «La sociedad sólo es verdadera sociedad—y no una simple aglomeración por yuxtaposición o por subordinación—por la comunión. O sea, cuando los individuos están socializados. Y los individuos sólo están socializados en cuanto que estén personalizados: en cuanto que, perteneciéndose a sí mismos y viviendo en sí mismos y por sí mismos, en lugar de *apoderarse de los demás* o abandonarse pasivamente a ellos, se dan libremente unos a otros» (ESQ, 478).

Algunas indicaciones sobre el pensamiento de los otros dos «maestros»

(26) En esto coinciden todos los espiritualistas: según ellos, el mal consiste siempre en alguna forma de separación entre la parte y el todo, en partidismos, absolutismos o egocentrismos recalcitrantes.

del personalismo, Maritain y Mounnier, completarán la doctrina de La-berthonnière que acabamos de resumir.

57. *La doctrina de Maritain* sobre el poder político y su legitimidad y sus fines se encuentra, como todo el resto de su pensamiento, en mil obritas menores. Pero sus principios orgánicos están formulados en los dos primeros capítulos de su obra *El hombre y el Estado* (27). La afirmación fundamental de Maritain es la siguiente: el Estado, el Gobierno y cualquier otra institución de derecho político (así como sus titulares y representantes) *son parte del pueblo o de la colectividad política*, y como tal parte están subordinados al bien del todo, subordinados no sólo en la titularidad del poder, sino también en todos los niveles de uso y ejercicio del mismo (28). Del pueblo es de donde lo han recibido ellos todo. «Los derechos del pueblo o del cuerpo político no son ni pueden ser transferidos o entregados al Estado... Los derechos adscritos (al Estado) no son derechos propios; son los derechos del cuerpo político, el cual es *idealmente* sustituido por aquella entidad abstracta, *realmente* representada por los hombres que han sido encargados de la conducción de los asuntos públicos e investidos de poderes específicos» (29). «El Estado es una parte que se especializa en los intereses del todo» (30). «El Estado no es sino un organismo facultado para utilizar el poder y la coerción, integrado por expertos o especialistas en ordenamiento y bienestar públicos, un instrumento al servicio del hombre» (31).

58. La afirmación última de Maritain puede ser ésta: el Estado es una institución instrumental constituida por el pueblo, dotada por el pueblo y al servicio del bien común del pueblo. Todo poder y facultad política dimanar del pueblo. Ningún poseedor o titular o depositario del mismo puede usarlo legítimamente estando *separado* del pueblo o con independencia del bien del pueblo. Puesto que el fin esencial del poder y de las instituciones y de las actividades políticas consiste en promover, programar y asegurar la obtención del bien común. Sólo cuando se busque de la debida forma el bien común (intrínsecamente moral, y analógicamente

(27) MARITAIN, J.: *L'Homme et l'Etat*, P. U. F., París, 1953. Citaré la versión española, del original inglés, hecha por M. Gurrea, *El Hombre y el Estado*, Vértice, Buenos Aires, 1952.

(28) O. c., 22. Ver también *ibid.*, nota de 29-30.

(29) O. c., 30.

(30) O. c., 25-26.

(31) O. c., 26.

interpretado, como explicábamos en otro lugar), será legítimo y quedará justificado cualquier poder político y cualquier empleo y actividad del mismo (32).

Así quedan refutadas, dentro de la doctrina de Maritain, las que él llama «concepciones despóticas», «sustancialistas» o «absolutistas» del Estado y de la soberanía política (33).

Vemos cómo en esta afirmación sobre la ilegitimidad de todo poder *separado o absoluto* coinciden sustancialmente los dos autores estudiados hasta aquí.

59. Parecida es la *doctrina de Mounier* sobre estos temas. Pero su valor máximo para el objetivo científico de este estudio radica en el *testimonio* que tal doctrina implica. Según Mounier (34), las tendencias actuales del Derecho público son más bien de sentido «institucionalista» que de sentido «contractualista» y se inscriben en lo que se viene llamando «Derecho social». Pues bien, todas estas teorías no son, según Mounier, más que rebrotes de la doctrina de Francisco Suárez sobre el Derecho y la vida política y social. Pero hay más: tras unas consideraciones importantes sobre el sentido distinto que tienen las doctrinas luterana, calvinista y católica sobre el poder político (en relación con las personas concretas y con las instituciones religiosas) y sobre la libertad en sus múltiples niveles y significados, se refiere concisamente a ciertas corrientes de la filosofía jurídica moderna y termina exponiendo los principios fundamentales de la doctrina de Suárez sobre estos temas. Concluye afirmando que esa es la doctrina definitiva sobre el poder político, y resume su pensamiento en esta exclamación: «¡Hace falta hoy un nuevo Suárez!» (35).

60. b) *Función del bien común en Derecho privado y civil.*—El principio básico al que hay que atenerse, según Laberthonnière, en esta materia es el mismo que regía la cuestión de la legitimación en el terreno público y político: todo titular o poseedor de bienes y poderes de conte-

(32) Lo más importante del pensamiento social de Maritain se condensa en su doctrina sobre el bien común, sobre la moralidad de lo político y sobre la «sustancia cristiana» que tiene toda democracia auténtica.

(33) Según estas doctrinas, el pueblo sería «simple sujeto pasivo» del poder político. La soberanía la poseería en exclusiva el Estado mismo y sus altos órganos y mandatarios, con independencia total del pueblo y de sus órganos comunitarios de expresión.

(34) MOUNIER, EMM.: *Oeuvres*, Seuil, París, 1961, tomo I, «Personnalisme et Christianisme», 753 y ss.

(35) O. c., 761

nido socioeconómico y significación relevante para la vida social es sólo como *administrador* («*sicut ministrator*») de ellos. En definitiva, el derecho más serio que tiene cada ciudadano es éste: el de cumplir sus deberes (36). Según Laberthonnière, hay que llegar a la *socialización* de todos los instrumentos y medios de la vida política y social, sea el que sea su titular, poseedor o beneficiario inmediato y particular. Lo que llamamos «función social» de los bienes de la propiedad privada no es, según él, algo sobreañadido a las instituciones jurídico-políticas a tenor de «ideologías» más o menos altruistas, sino que emana de la esencia y la naturaleza de dichas instituciones, del ser mismo de la vida social e incluso de la misma realidad del hombre en cuanto que es una persona que vive en sociedad y en comunión de vida y de ser con otros hombres. Hasta el punto de que (como veremos en los capítulos dedicados a la socialización y a la personalización) el hombre mismo se hace a sí mismo, se «personaliza», exactamente según se comporte respecto a los demás hombres y respecto a cuanto les corresponda.

61. Algunas sugerencias de Utz en esta cuestión completarán la doctrina esbozada hasta aquí. Como indicamos en otro lugar, Utz logró una síntesis aceptable de las doctrinas personalistas del bien común (37) desde sus puntos de vista de ética social y dentro de la «concepción analógica» del mismo. Sus textos sobre la legitimidad de los derechos privados y subjetivos en función del bien común pueden ser aceptados como resumen y testimonio de cuál es el «sentir común» de los personalistas en esta cuestión. Recordemos sus ideas básicas: «Todas las exigencias individuales son válidas únicamente en el ámbito del bien común». El mismo derecho natural al trabajo «no es un derecho individual aislado, sino que constituye más bien un derecho del individuo dentro del conjunto de la sociedad y, por consiguiente, dentro de los límites del bien común... *Por tanto, lo que exige el individuo con su llamado derecho subjetivo no es sino la participación justa de su función parcial en la totalidad*» (38). «La filosofía del derecho demuestra que todo derecho es tal derecho dentro de la comuni-

(36) «Il n'y a toujours de droit por chacun que celui de faire son devoir» (SM, 82).

(37) Ver Abril Castelló, Vidal, «Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XII (1966), 373-448, especialmente 400-415.

(38) Cfr. *ibid.* estos y otros textos; todos ellos están sacados de esta obra: Utz, A. F., O. P.: *Ética social, I, Principios de la doctrina social*, Herder, Barcelona, 1961 (trad. de C. Latorre Marín).

dad y que, por consiguiente, no existen los llamados derechos individuales o subjetivos sin integración en una totalidad. (En el hombre individual concreto) su pretensión subjetiva, individual, aparece en rigor en nombre del bien común rectamente entendido. En esto se subraya, para lo sucesivo, el sentido funcional de los derechos individuales en el organismo del todo. El único camino posible para comprender los llamados derechos individuales es, pues, el bien común en su sentido analógico, esto es, la idea de que el bien común es actualizado en el perfeccionamiento de todos los individuos (como individuos diversos), en cuanto éstos son entendidos como partes de un todo» (39).

62. Podríamos aducir textos de Rosmini (40) y de otros sociólogos y juristas personalistas para los que la categoría «deber» es en cierto sentido anterior a la categoría «derecho». Todos ellos suministran al estudioso de estos temas principios importantes para una posible «teoría económico-social» de los «derechos subjetivos», como veremos con mayor detalle. Según estas doctrinas, el derecho subjetivo sería fundamentalmente un «adelanto», un «crédito» y una especie de «provisión de fondos» por parte de la sociedad en favor del individuo para que éste pueda cumplir con la máxima perfección posible sus deberes (jurídico-políticos o personales). Si el comportamiento social efectivo del sujeto resulta «rentable» y conveniente para el bien común en los términos y condiciones prefijadas, quedarán justificados tales «adelantos» (recibidos *a cuenta de servicios futuros* al bien común). Si no, no.

63. En estas perspectivas, todo derecho subjetivo (de contenido económico-social) sería como un préstamo o depósito constituido bajo condición por la sociedad a favor del titular del mismo. Este sería como gestor o administrador de intereses «ajenos» y usufructuario de los mismos. El aspecto a recalcar es el derivativo: toda titularidad jurídica, en derecho privado o público, nunca es absoluta o aislada de la totalidad social, sino sólo hipotética, provisional y simplemente *preferente*. Y habrá que enten-

(39) Entre nosotros han estudiado el tema del bien común en relación con las doctrinas espiritualistas S. Ramírez, Santamaría, Zaragüeta, Todolí, L. E. Palacios y otros muchos. Verlo en el estudio citado en la nota (37).

(40) Con Rosmini está ocurriendo lo que pasó con Maine de Biran o con Kierkegaard: se lo está descubriendo muchos años después de muerto. Asistimos en nuestros días a una rehabilitación y «explotación» impresionante de su pensamiento, sobre todo por parte de los sociólogos y filósofos italianos. Lo veremos en una próxima ocasión.

derla, en definitiva, según los principios de la concepción analógica del bien común (41).

64. Continuando esta misma línea de metáforas y alegorías, podríamos añadir las siguientes: el problema de la legitimidad de los derechos subjetivos (económico-políticos) podría concebirse también «en términos de presupuesto» (como explicaremos después) e incluso «en términos de subasta». La sociedad adjudicaría un bien, medio o titularidad jurídico-política cualquiera (y reconocería, respetaría y garantizaría frente a los demás una facultad o función política, social o jurídico-económica) *al mejor postor* en cada momento de planificación social (42). Y procuraría que las técnicas de redistribución de la renta nacional (a través de sistemas más o menos complejos de impuestos, de ayudas y subsidios, de planes de igualdad de oportunidades, de legislación laboral y empresarial, etcétera...) pusiesen los medios y bienes de la sociedad en manos del que iba a sacarles mayor utilidad y provecho para el bien común. La «oportunidad» le sería brindada cada vez a aquel que correlativa y comparativamente ofreciera mayores garantías de rendimiento «óptimo» para el bien común.

2. CONCLUSIONES CRITICAS: BIEN COMÚN Y SOLIDARIDAD EN UN SISTEMA SOCIAL PERSONALISTA.

65. Tratemos de llegar al fondo de la cuestión que nos preocupa ahora: tratemos de explicar, con el mayor rigor científico de que seamos capaces, cuáles son las principales exigencias y consecuencias jurídico-políticas y económico-sociales que se desprenden de los principios de solidaridad y de integración de todo lo privado y particular en el bien común, como

(41) S. Ramírez, O. P., parece haber sido el «inventor» de esta doctrina desarrollando determinados principios del tomismo clásico. En el estudio antes citado (37) hacemos más referencias a ello.

(42) Todas las expresiones de este último párrafo son simples recursos metafóricos de explicación y no deberá tomárselas en sentido técnico estricto. Expresan únicamente una de las dimensiones del problema: su vertiente *social*, indicada por la justicia social y las necesidades y derechos del desarrollo humano y comunitario, a tenor de los *ideales éticos* de la cooperación y de la solidaridad cristiana. El orden social y jurídico tiene que cumplir siempre conjuntamente una doble tarea: conservar y garantizar los legítimos «derechos adquiridos»; promover y facilitar a todos la adquisición y el ejercicio legítimo de los derechos básicos que corresponden al hombre y a los múltiples conjuntos humanos. No es fácil conciliar las exigencias de ambos objetivos. Ni tampoco guardar el justo equilibrio y proporción entre ellos.

acabamos de indicar. Repito que no tratamos de hacer ningún ensayo sistemático exhaustivo sobre las implicaciones político-sociales del bien común y de los principios de solidaridad y justicia social: trato únicamente de extractar y poner de relieve las afirmaciones sociales básicas de la doctrina espiritualista esbozada hasta aquí; y de alargarlas en sus puntos de máxima originalidad y vigor dialéctico. Deduciremos de aquí unos cuantos principios fundamentales que deben regir la actividad social y económico-política de todo ciudadano por el solo hecho y derecho de ser miembro de la sociedad y titular o beneficiario de determinados bienes y derechos privados; o por el solo hecho y derecho de tener a su cargo la administración y el uso de determinados poderes y funciones públicas o políticas, y la planificación y reforma del orden económico-político y jurídico-institucional vigente.

66. Tras la reciente encíclica «*Populorum Progressio*» y otros documentos similares del Vaticano II y los últimos Papas, podemos afirmar que todo hombre y toda comunidad humana, por el solo hecho y derecho de serlo, son portadores de «auténticos derechos naturales y personalísimos» a un adecuado desarrollo según sus características y condiciones específicas. Y podemos afirmar también que sin medios económicos y político-institucionales adecuados a tal desarrollo, éste es imposible. Es decir, que existen en todo pueblo y en todo hombre unos derechos naturales derivados de los anteriores que consisten en poder disponer de los medios más necesarios para el logro del propio desarrollo. Y como, por experiencia evidente, tales medios son siempre comparativamente muy limitados en relación con los objetivos individuales y comunitarios que hay que lograr con ellos, es imprescindible una estricta «economía», nacional e internacional, de los mismos: es precisamente esta idea la que ha venido a recordarnos la «*Populorum Progressio*».

67. Las conferencias, artículos y ensayos sobre el bien común, que estuvieron de moda en Occidente tras los intentos de Maritain y sus antípodas y mantenedores, han vuelto a proliferar tras las recientes encíclicas de Pío XII, Juan XXIII y a raíz de la renovación conciliar. La significación básica de este «fenómeno de masas» de oyentes y lectores es la siguiente: responde a un vasto y profundo sentimiento de solidaridad. La facilidad de comunicaciones y el disponer de estadísticas detalladas sobre la situación comparativa de pueblos y regiones nos hacen ver la desproporción gigante que existe entre las disponibilidades y medios de unos y otros. Los «regionalismos» y los grandes bloques económico-políticos que se disputan los mercados mundiales nos hacen ver también la interdependencia insos-

layable que nos liga a todos. Planes de desarrollo nacional y mundial nos descubren la reciprocidad y mutua interferencia que existe entre todos los factores de la producción, de la política y de la misma vida local, regional, nacional, continental y aun mundial. Esta ola de solidaridad obedece a «razones clásicas» y a otras modernas y típicamente coyunturales. El bien común vuelve así a «estar de moda». Trataremos de resumir aquí las líneas maestras del tema desde puntos de vista de solidaridad comunitaria: el lector «integrará» lo que vamos a decir con lo indicado anteriormente y con sus propios datos y conclusiones sobre la materia:

1) Las implicaciones fundamentales del bien común hay que estudiarlas desde puntos de vista de totalidad y teniendo en cuenta todas las correlaciones trascendentales que condicionan el ser y el obrar del hombre y de los grupos humanos. Ninguna solución parcial es válida ni suficiente por sí sola.

2) A la hora de calificar y decidir la legitimidad y la misma subsistencia de los derechos y deberes de los individuos y de los grupos parciales hay que tener muy en cuenta sobre todo las jerarquías de fin y de interferencia funcional recíproca que relacionan a unos con otros (es lo que Messner suele llamar «fines existenciales»).

3) Un primer postulado, axioma y punto de partida de la «economía» y «deontología» del bien común es el siguiente: todos los derechos, bienes, títulos y funciones de contenido económico-social o político pertenecen *por derecho preferente y permanente* (por derecho natural primario, según la terminología clásica) a la sociedad misma, *antes* que a cualquier grupo o titular particular y concreto; y están destinados primordial y esencialmente al bien común comunitario, *antes* que al provecho individual de su titular. Este tiene una titularidad *preferente* respecto a otros titulares posibles del mismo orden, pero *subordinada* esencialmente a la titularidad primigenia de la sociedad o colectividad (43).

4) La «rentabilidad» respecto al bien común es condición intrínseca, insoslayable y permanente para la legitimidad de toda atribución, tenencia, disfrute y duración de cualquier derecho particular concreto. Rentabilidad que no sólo «cuenta» en el momento de la transferencia u otorgamiento de las titularidades, sino también en todo uso y disfrute ulterior de las mismas.

5) Razones de bien común, de orden social y de paz, seguridad y

(43) Desde la patrística oriental, una de las afirmaciones básicas de la doctrina social cristiana es ésta: el destino común, primario y prevalente, de todos los bienes de la tierra. De este principio y del de la solidaridad humana (en Cristo y por Cristo) brotan la mayoría de las afirmaciones de dicha doctrina. Prescindo de más referencias.

continuidad colectivas pueden «sanar» y convalidar titularidades viciosas por su origen o su uso anterior. Podrá así seguir considerándose como titular legítimo al que no lo era o dio motivos para dejar de serlo. La razón es ésta: no siempre es mejor la injusticia que el desorden o la revolución.

6) Pero esas mismas razones pueden determinar que deje de ser titular y beneficiario legítimo el que antes lo era: si ahora conculca las obligaciones sociales intrínsecas de sus mismos derechos. La expropiación y la subsiguiente transferencia de dichos bienes o derechos pueden ser el caso límite para los supuestos indicados, en hipótesis de derecho privado. La deposición, la revolución y hasta el tiranicidio son los últimos recursos de que se podrá disponer para casos parecidos dentro de los dominios del derecho público.

7) No es fácil precisar el grado, medida y momento en que unos derechos y títulos anteriormente legítimos dejan de serlo y se convierten en abusivos, injustos y aun antijurídicos: ni es tampoco fácil precisar los estadios del proceso inverso. Pero habrá que tener en cuenta, como factores primordialmente decisivos, los condicionamientos concretos, históricos y comparativos en que se encuentra la sociedad y los mismos titulares privados de los derechos de que se trate. En momentos de emergencia en que peligra la subsistencia misma de la colectividad (y no sólo el orden jurídico-político establecido, sobre todo cuando éste esté dejando de convenir a aquélla) puede exigirse a los titulares concretos una mayor subordinación y un mayor servicio positivo al bien común con sus respectivos bienes y derechos y poderes. (En los casos límite puede exigirse a los ciudadanos incluso el sacrificio de su vida misma).

8) En momentos de necesidades sociales cualificadas (por crisis económicas, por situaciones de posguerra o por imperativos de desarrollo económico y social urgente) puede exigirse a los ciudadanos un servicio especialmente intenso y cualificado a las exigencias comunitarias del bien común. Tanto más insoslayable y grave será dicho deber cuanto más necesaria e inaplazable sea la contribución de todos. Cuando no se logran mínimos imprescindibles para el funcionamiento normal de la colectividad y para el desarrollo personal de cada uno de sus miembros, la paz social podrá resultar imposible y el «orden vigente» podrá entrañar injusticias decisivas.

9) En momentos de necesidades urgentes y esenciales de «terceros» (sean necesidades personales, familiares, locales, regionales, nacionales o multinacionales), menos justificados estarán regímenes de privilegio o de sobreabundancia de medios (en cuanto impliquen lujos abusivos personales, familiares, sociales o nacionales). Los deberes de asistencia, de servicio

cualificado al bien común y al bien de los demás serán tanto más exigibles en justicia estricta cuando se acumulen los criterios complementarios indicados: cuando más inaplazable, conocida, urgente, próxima, importante y fácil de satisfacer con los propios medios sea la necesidad de que se trate (44).

10) La concentración relativa de bienes productivos (capital) en manos de un solo titular puede justificarse por «razones técnicas» de organización empresarial y por otras mil razones clásicas (como fruto del propio trabajo, herencia, «libre circulación» de bienes, etc...). Pero tal concentración tiene que seguir sirviendo primordialmente al bien común y a los «objetivos sociales» que justifican su existencia. Cuanto mayor sea la concentración, tanto más urgente y radical es su responsabilidad social y la «función social» que le incumbe (a través de los objetivos económico-sociales de la misma empresa, a través del bien de sus miembros y colaboradores y a través de su rendimiento total para el bien común).

11) Así, pues, para decidir la legitimidad o caducidad de los derechos socio-económicos y jurídico-políticos de los particulares (individuos o grupos) habrá que tener muy en cuenta—además de la *primacía* de los intereses y derechos correspondientes de la colectividad, y además de las *condiciones intrínsecas* de uso y disfrute, a que nos hemos referido anteriormente—la *jerarquía axiológica total* de los derechos y tendencias del hombre («fines existenciales» y «derechos naturales de la persona») en sus correlaciones efectivas con sus conciudadanos.

12) En una sociedad subdesarrollada o en fase de desarrollo incipiente, los deberes sociales y las exigencias del bien común son mucho más urgentes, insoslayables y exigentes. La sociedad podrá exigir en tales hipótesis una «rentabilidad social» máxima de todos los medios disponibles por unos y por otros; y tomar medidas incluso de redistribución para lograr el óptimo-máximo a que se aspira (junto a otras relativas a la reforma interior de la empresa, a la reforma de las estructuras, a la «socialización» del crédito, de la enseñanza y de los medios de producción, etc...). En esta hipótesis, las exigencias de la solidaridad pueden ser mucho más acuciantes, cuantitativa y cualitativamente.

(44) Mayores precisiones sobre este punto se encuentran, por ejemplo, en Abril Castelló, Vidal, «Estructuras socio-económicas y paz social», *Derecho y Paz* (Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho celebrado). Instituto de Estudios Jurídicos y C. S. I. C., Madrid, 1966, 321-331.

2. SOCIALIZACION Y PERSONALIZACION SEGUN LABERTHONNIERE

Estado de la cuestión. La personalización, «punto Omega» del sistema social católico.

68. Desde puntos de vista subjetivo-individuales, la personalización es el centro de convergencia y de gravitación universal de toda la concepción personalista-espiritualista del mundo y de la vida (45). Desde dicha perspectiva, el personalismo es un sistema social montado «en vertical y hacia arriba»: todo gravita sobre las conciencias de los hombres, se actualiza en sus conductas y se pierde o gana en ellas y a través de ellas; y en primer lugar, el ser mismo del hombre en cuanto persona y ser social. Es decir, que la personalización es una categoría antropológica multivalente que sintetiza y resume en sí otras muchas; y es también un proceso complejo en el que refluyen y se sintetizan, de alguna manera, todos los demás procesos (cósmico-antropológicos, sociológicos, axiológicos y ético-teológicos) del mundo y de la historia humana. En cuanto que la personalización sintetiza y condensa procesualmente cuanto acaece en el mundo y en la historia de cada hombre, el sistema personalista está montado «hacia arriba» (interpretación de Blondel y Teilhard de Chardin, especialmente); en cuanto que todos los acontecimientos y valores que interesan al hombre se juegan en la vida y en la conducta diaria de cada uno, y se miden según el «impacto» que produzcan en la conciencia, en la actividad, en el ser y el pensar del hombre, el sistema personalista está montado «en vertical» (interpretación de Orígenes, San Agustín y Laberthonnière, especialmente).

69. • Pero el jurista, el sociólogo y el moralista tienen que tener muy en cuenta además la otra dimensión estructural del personalismo y de la personalización: su dimensión intersubjetiva, social, comunitaria. La personalización no es, en definitiva, más que la sustantivación y condensación

(45) «Dans un Univers en voie de centration (pourvu que celle-ci soit bien conduite!) individu et collectivité se renforcent et s'achèvent l'un l'autre, continuellement. Plus, d'une part, l'individu s'associe convenablement à d'autres individus, plus, par effet de synthèse, il s'approfondit sur soi, prend conscience de lui-même, et donc se personnalise. Et plus, d'autre part, la collectivité se resserre convenablement sur des éléments mieux personnalisés grâce à elle, plus, de son côté, elle s'humanise, se personnalise et laisse transparaître le point Oméga. Les deux termes sont également essentiels: impossible de les séparer» (TEILHARD DE CHARDIN, P.: *L'activation de l'énergie*, Seuil, París, 1963, pág. 58). Concuerde magníficamente este texto con el que citaremos en la nota 49.

axiológica de la conducta social y total de cada uno. Es decir, que son los valores del Derecho y de la socialización los que deciden *en parte, en y por sí mismos*, los valores de la personalización, según un proceso que estudiaremos después.

70. El Derecho y la socialización, dentro de la concepción personalista, convergen, pues, en la personalización: la «materia jurídica y social» de las tres categorías está constituida por las exigencias e implicaciones interhumanas que todas ellas implican. Desde estas perspectivas, la personalización (realización cualitativa y desarrollo del hombre en cuanto persona) implica, supone y exige la mejor y más completa realización de las exigencias sociales del Derecho y la socialización, según las leyes y procesos que estudiaremos. Es decir, que hay una cierta convergencia y aun *coincidencia intencional* entre las tres categorías centrales del sistema social católico personalista: las tres implican conjuntamente, aunque a título diferente, las mismas exigencias sociales. No es, sin embargo, fácil encontrar y describir cuál es el punto de vista u objeto formal bajo el que las tres categorías «cubren» su común objeto material. Ni es fácil tampoco determinar el impacto comparativo ejercido en cada una de ellas por el cumplimiento o incumplimiento de los deberes sociales del hombre: la validez, la calificación y la estructura formal de las tres categorías están intrínsecamente condicionadas entre sí. La convergencia es así múltiple: las cualidades y valor de la personalización dependen en gran parte de las de la socialización y el Derecho. Todo depende, en definitiva, de la acción y conducta total del hombre. Toda la razón de ser del Derecho, de la socialización y de la personalización (en sus dimensiones recíprocas interhumanas) consiste en esto: en que cada hombre y cada estructura social cumplan, de la mejor manera que les sea posible, sus deberes recíprocos.

En los apartados próximos pondremos de relieve las implicaciones recíprocas que existen entre las tres categorías indicadas y las leyes de correspondencia que existen entre los valores y cualidades de unas y otras. No pretendo agotar el estudio científico de ellas: trato únicamente de poner de relieve sus afirmaciones básicas de la mano del pensamiento socio-teológico de Laberthonnière.

1. NIVELES LÓGICOS Y SENTIDOS BÁSICOS DE LA SOCIALIZACIÓN.

71. Son muchas las «fuerzas vivas», dentro de las diversas culturas y sistemas jurídico-políticos actuales, que están empeñadas en la tarea común (nacional e internacional) de «humanizar», «espiritualizar», «cristia-

nizar» y «socializar» el Derecho y la vida jurídico-política. Desde la «Mater et Magistra», la «socialización» es, además, la aspiración consustancial de la doctrina social católica, y son muchos los pensadores sociales que se han inscrito en esta tendencia y colaboran con todos los medios a su alcance. «Personalismo», «justicia social», «desarrollo social-humano» y «paz» suelen ser nombres distintos de la misma aspiración. (Ver la «Populorum Progressio»).

72. La «socialización» es hoy una idea-fuerza: es el mito, utopía o ideología característica del siglo. Es, sin dudar, el legado político-social más importante que nos ha legado el siglo XIX. Se busca un *reparto más justo* de los medios, incluso entre las naciones. Y un *progreso social*—sinónimo de paz y justicia social—equilibrado y que alcance a todos los hombres. Se exige, además, *responsabilidades máximas* y servicio intensivo al bien común a todos los que poseen bienes y poderes jurídico-políticos delegados y de procedencia común.

73. Lo contrario de «socialización» (según vamos a entender aquí este término) no es propiedad privada, sino todo tipo de individualismo anti-social y toda doctrina que afirme el valor absoluto de cualquier institución jurídico-política con independencia de las personas que la componen.

74. El término «socialización» ha tenido y tiene todavía otros tres sentidos, además del que vamos a explicar aquí:

1.º «*Migración de la titularidad de bienes y derechos*» desde el sujeto individual a sujetos colectivos, sociales o totales. Así entienden «socialización» los socialistas y colectivistas, y especialmente todos los partidarios de la colectivización de los medios de producción.

2.º «*Institucionalización del Derecho*». Históricamente, el movimiento de la institucionalización y del llamado «Derecho social» es paralelo a la multiplicación y proliferación del utillaje jurídico-político del Estado moderno: pero en su intención decisiva, la institucionalización busca exactamente lo contrario, defender la vida «privada» de la sociedad y de las asociaciones intermedias que existen dentro del orden jurídico estatal contra los atentados de que son o pueden ser objeto por parte del Estado y demás organismos oficiales. La corriente doctrinal que arranca de Proudhon y culmina en Gurvitch (pasando por los grandes «institucionalistas») trataba exactamente de «socializar sin estatizar»: para ellos, el «Derecho social» y el «Derecho institucionalizado» era el freno o contrapeso más poderoso que podía encontrarse contra los abusos posibles del «Derecho

estatal u oficial». En estas doctrinas el «Derecho social» cumple una función estabilizadora—entre las tendencias absolutistas del derecho público o «derecho de subordinación» y las exigencias individualistas del derecho privado o «derecho de coordinación»—parecida a la que en otros movimientos jurídico-políticos cumplen conjuntamente el Derecho Natural y el Derecho constitucional.

3.º «*Proliferación creciente de las relaciones públicas y oficiales y de las esferas de actividad personal regladas por el Derecho y demás formas de vida social y de actividad asociada*». También se llama a este tipo de socialización «publicación» de la vida humana (46).

75. El sentido en que entienden generalmente «socialización» las doctrinas personalistas y las fuentes cristianas del Derecho social tras la «*Mater et Magistra*» es distinto. Ya no se trata de ningún tipo de socialización que ahogue cada vez más las posibilidades de desarrollo personal del hombre, sino exactamente al revés. Para el personalista, el hombre sólo puede «personalizarse» socializándose: y tanto mejor se «personaliza» cuanto más y mejor se socializa. Lo explicaremos después.

76. «*Socialización*» es, pues, exigir a la vida social de cada uno y a cada una de sus actividades sociales—y a todos los ingredientes con significación jurídico-política empleados en ella—la máxima «rentabilidad social»: o sea, una atención y respeto máximos a los intereses del bien común y a los intereses legítimos de terceros que dependan de alguna manera de dichas acciones. Lo importante es darse cuenta de esta idea: la socialización, según es entendida por el personalismo—sea o no la última en formularse históricamente tras los sentidos analizados anteriormente—, es el tipo de socialización más radical y profundo de todos, y fundamenta y sirve para valorar, medir y justificar los demás sentidos asignados a ella. Tal socialización, en efecto, consiste en poner de relieve *la intención central y el sentido consustancial mismo de la vida social y de la existencia del Derecho* (47). Todas las demás socializaciones quedarán justificadas en

(46) Puede decirse que no hay jurista, sociólogo o filósofo actual que no haya «mediado» en los problemas de la socialización y la personalización, además de todos los cultivadores y exegetas de la doctrina social de la Iglesia. Citaré dos: Castán Tobéñas, José, en casi todas sus obras recientes y especialmente en *La socialización del Derecho y su panorámica actual* (discurso), Instituto Edit. Reus, Madrid, 1965, págs. 25 y ss.; Legaz Lacambra, Luis, en todas sus obras recientes y especialmente en *Socialización* (discurso), *XXV Años de Paz*, Madrid, 1964.

(47) En este sentido tienen razón los que afirman que el *Derecho social* y la «socialización del Derecho» son interpretaciones simplemente intensivas y cualitativas del Derecho mismo, puesto que todo «Derecho» es esencialmente «social».

cuanto ayuden y en cuanto faciliten o estorben en la vida social de los hombres, el respeto y realización óptima del bien común y de los intereses legítimos de terceros tal y como lo exigen el Derecho y la justicia social. O sea, en cuanto que estén integradas en la socialización personalizante tal y como la entendemos aquí.

2. LA SOCIALIZACIÓN SEGÚN LABERTHONNIÈRE.

a) *Síntesis doctrinal.*

77. La socialización es para Laberthonnière (48) una integración o sistema de integraciones sucesivas de las estructuras jurídico-políticas parciales en otras posteriores y cada vez más comprensivas:

1) Habla en primer lugar de una «socialización de la justicia y de la verdad» contenidas en los códigos e instituciones jurídico-políticas y del Derecho mismo». Esta socialización se alcanza por una especie de transformación cualitativa interna: en definitiva, por integración en la verdad y justicia de las conciencias vivientes de los ciudadanos. Habla además Laberthonnière de la «socialización de la verdad y justicia de las conciencias particulares a través de un proceso de integración de ellas en la verdad y justicia expresadas y formalizadas de los instrumentos e instituciones jurídico-políticas». Esta socialización es un proceso de auténtica «institucionalización» en los términos ya explicados. En suma, según Laberthonnière, se trata de un proceso de integración recíproca: cada tipo analizado de justicia y de verdad «recibe» al otro y lo transforma, imprimiéndole las propias cualidades características del «receptor» que son precisamente las que más suelen faltarle. Así quedan los dos purificados de los errores y vicios congénitos. Los principales textos sobre esta cuestión los hemos analizado (49).

2) La *socialización de la libertad* individual se logra, según Laberthonnière, cuando el sujeto se somete espontáneamente a las normas, leyes o heteronomías «provisionales» que la encauzan hacia la verdadera autonomía, según un proceso que también hemos analizado. La socialización

(48) Ver especialmente ESQ, 466 y ss.

(49) En el estudio citado en la nota 20. Recojo este texto, simétrico al de Teilhard de Chardin citado en la nota (45): «Sociétés et individus doivent comprendre qu'ils ont à travailler ensemble pour ensemble se libérer des erreurs et des injustices dont ils souffrent. (...): la société a pour fin les individus, et les individus ont pour fin la société. La société n'est société (...) que si les individus sont socialisés, et les individus ne sont socialisés qu'autant qu'ils sont personnalisés...» (ESQ, 478).

de la libertad consiste, pues, según Laberthonnière, en una integración deliberada de la voluntad libre y personal del hombre en su mundo social y en una «aceptación» deliberada y efectiva, por parte de la propia libertad, de todos los condicionamientos y principios obligatorios y heterónomos de su conducta.

3) *La socialización de la persona y de la sociedad* se logra en cuanto que ambas se acepten y adopten una a otra como fin propio de ambas (aunque con sentido distinto):

a) *La persona misma sólo se personaliza socializándose*, o sea, *dándose a los demás* en su propia vida y conducta, y sabiendo que el tipo y calidad de la propia personalización y personalidad está en función y en correlación exacta con el modo de socialización o de servicio a los demás que ella prefiera adoptar y mantener.

b) A su vez, *la sociedad sólo se socializa personalizándose*, es decir, en cuanto que conciba y realice su propia existencia y actividad y sus funciones *al servicio del desarrollo personal de todos los individuos que la componen* (a tenor de los dictámenes de la justicia social y de las exigencias del desarrollo social y de la dignidad de las personas). En definitiva, cuando las personas concretas que la componen sean el fin y la razón de ser y la medida de la actuación de la sociedad y de todos sus representantes.

Este tipo de socialización consiste, pues, también en una integración recíproca entre las personas concretas y la sociedad formada por ellas. Para la persona individual, la socialización consiste en realizar en toda ocasión y de modo óptimo—en cuanto dependa de la misma—los intereses y exigencias del bien común y de toda la vida social. Para la sociedad, la socialización consiste en ordenar su propia vida y la actividad de todos sus miembros—y el reparto y disfrute de los medios con que se cuenta—de la forma más conveniente para el bien común y para el bien personal de sus miembros. El bien común es, una vez más, el criterio último para medir la socialización respectiva de la persona y de la sociedad.

4) *Las estructuras e instituciones jurídico-políticas* de cualquier tipo sólo alcanzan su verdadero significado humano-social en cuanto que incorporen y lleven a efecto los principios de la justicia social y de la verdad a que obedece su misma existencia. O sea, en cuanto que sean *refuerzo e instrumento fecundo para el logro de los fines sociales*; y orienten y encaminen la voluntad de los ciudadanos en la búsqueda constante de lo que es más justo y más conveniente para el bien de todos. Por tanto, en cuanto integradas en el bien común.

5) *Cualquier bien, derecho, titularidad o función jurídico-política* sólo

queda legitimado socialmente si en su uso y disfrute el titular respeta las condiciones que presidieron su otorgamiento y que determinan cuál debe ser su actitud en todo uso y manifestación de sus derechos particulares. La *integración de los derechos privados y particulares en el bien común* es, como también vimos, condición de legitimación definitiva de los mismos: es su auténtica «socialización».

b) *Consecuencias críticas de esta doctrina.*

78. De la concepción de Laberthonnière que acabamos de sintetizar se desprenden varias enseñanzas de valor, que podemos resumir en dos afirmaciones centrales: Primera. Según Laberthonnière, toda heteronomía y toda obligación político-social e incluso todo tipo de «alteridad» social o intersubjetiva tiene por fin el posibilitar y lograr la socialización de las personas humanas concretas con todo lo suyo, y especialmente de su libertad de autonomía. Segunda afirmación: Todo tipo de socialización es un modo, medio o instrumento posible para la personalización o desarrollo personal óptimo de las personas. Esta segunda conclusión la explicaremos con mayor detalle en el capítulo próximo. Volvamos a la primera.

79. *Primera consecuencia.*—Como ya hemos explicado en el párrafo anterior y en otros, toda verdadera obligación de heteronomía jurídico-política no es sino «presentar» y «representar» ante cada ciudadano a todos los demás conciudadanos que tienen intereses en común con él: exigiendo que en cada una de sus acciones para con ellos o sus intereses, los «conozca» y «reconozca» en la forma debida indicada por las leyes. Es decir, que toda ley, obligatoriedad o heteronomía de contenido político-social es una exigencia y cauce abierto para que pueda lograrse la integración de todo lo privado-individual en las estructuras e intereses legítimos y colectivos de la convivencia. Así, pues, la razón de ser y la intención fundamental de todo tipo de obligatoriedad político-social «mira» a la persona humana y a su libertad: y lo que busca es la socialización de las mismas, en el sentido explicado.

80. *Segunda consecuencia.*—La socialización consiste en acentuar y actualizar la presencia e importancia de los intereses comunes y de otros en la esfera de la actividad social de cada hombre: y en sacar de ahí todas las consecuencias jurídico-políticas y aun simplemente sociales. Se trata, en el fondo, de una *interpretación de la vida social y política distinta*

y aun opuesta a la del liberalismo y socialismo y sin caer en los extremismos de ninguno de ellos.

81. *Tercera consecuencia.*—Fenomenológicamente, la socialización personalista es, pues, un sistema de integraciones sucesivas. «Integraciones» en el sentido de reconocimiento y realización intensivos de los intereses y derechos de cualquier ser social o estructura colectiva «exterior» o alteritaria respecto al ser o estructura que se trate de socializar. Se trata, por lo tanto, de entender en toda su plenitud y con todas sus consecuencias la dimensión «social, solidaria y recíproca» del ser y del comportamiento del hombre en su vida de relación.

82. *Antes de la acción*, antes de cualquier actividad y actuación jurídico-política del hombre y de los grupos sociales, la socialización juega un papel directivo, deontológico, imperativo y normativo-ejemplar de la conducta política: *representa* ante cada hombre la totalidad social misma y los intereses legítimos del bien común y de otros conciudadanos, *exigiendo* el oportuno respeto y reconocimiento y la realización correspondiente de los mismos. Importa que notemos esta idea: los intereses protegidos o «cubiertos» por la socialización son los mismos que protege el Derecho. *Derecho y socialización coinciden exactamente en su «materia» o contenidos. Pero se diferencian en su aspecto formal o en la intención, sentido o razón* específicos de tal protección. Intentaré explicarlo en una sola frase: mientras que el Derecho—orden reglado y exacto de la convivencia «política»—«trabaja» *sobre mínimos de justicia estricta*, la socialización—proyección deontológica, ejemplar y tendencial de las aspiraciones de esa misma vida política o social—«trabaja» *sobre máximos de justicia social*. Al Derecho «social» y «socializado» no le bastan los mínimos impuestos por las leyes positivas, sino que aspira a imponer, según sus propias normas, medios y procedimientos—pero interpretándolos *intensiva y generosamente*—, los «óptimos máximos» *deseables y posibles* en cada situación jurídico-política y en cada actuación social de cualquier sujeto de Derecho o miembro de la colectividad política.

83. *En la acción misma*, la socialización juega un *papel constitutivo*, en cuanto que determina que la acción sea o no enteramente «justa» y plenamente legítima y justificada, según la actitud que el sujeto adopte efectivamente ante las leyes y el Derecho y ante las exigencias de la justicia social y del bien común.

84. *Tras la acción*, la socialización juega un *papel ejemplar y categorial*, pues sus dictámenes son los que decidirán las cualidades del acto jurídico-político opuesto. Se compara *lo que la acción debía ser* según el Derecho y la socialización, con *lo que la acción es de hecho* ante los mismos, y a tenor de lo que resulte tras dicha confrontación se «calificará» a la acción misma.

Cuarta consecuencia.—El modo o proceso de socialización de cada una de las estructuras o seres que hay que socializar no es idéntico: depende del tipo de socialización concreta de que se trate.

85. *En la socialización de bienes o derechos y de la propiedad privada misma y de cualquier titularidad jurídico-política particular* se trata de exigir en la medida de lo posible la *función social* de los mismos a tenor de los principios de la justicia social y de la solidaridad ciudadana (y cristiana, en su caso). Lo «propio» de cada hombre nunca lo es en sentido absoluto y total y arbitrario: sobre todo ante el Derecho «social» y las exigencias de la justicia social. Hay en toda atribución y disfrute de dichas titularidades unas condiciones intrínsecas de servicio al bien común, de uso justo, de respeto a los intereses legítimos de terceros y de «rentabilidad social» óptima, que hay que respetar a todo trance, como ya se explicó.

86. *En la socialización del Derecho y de las instituciones jurídico-políticas*—así como en todo tipo de actuación y aun planificación de ellas, *incluido el Estado*—se trata de tener muy en cuenta la *función instrumental* de los mismos respecto a los valores e intereses y bienes de las personas concretas y de las asociaciones y de la sociedad misma como colectividad. Se acentúa así la finalidad intrínseca definitiva del Derecho y del orden jurídico-político, que consiste en establecer y garantizar un orden social crecientemente humano y progresivo en el que cada vez sea más fácil el proporcionar a todos sus miembros los medios más aptos para su desarrollo óptimo como personas, dentro del bien común.

87. *En la socialización de la libertad*, personal o social, se trata de acentuar el carácter solidario, interdependiente y «pluralista» de ella. No sólo es cierto que el sentido de la propia libertad comienza desde que captamos el sentido de la libertad de los demás (50), sino que *la calidad misma* de la libertad de cada uno resulta de su modo de comportarse res-

(50) Ver, sobre esto, los párrafos 46 y ss. de este mismo estudio.

pecto a las libertades e intereses legítimos de los demás. Al nivel de la libertad del hombre, *todo se juega y decide con criterios de reciprocidad*, como se explicó en el párrafo correspondiente.

88. Para la *socialización de la actividad humana* social y jurídico-política se exige en cada actuación del hombre el rendimiento social óptimo posible, a tenor de todos los medios jurídico-políticos que se empleen en ella.

89. La *socialización de la persona misma* es de actitud y de hábitos y comportamiento social efectivo. Y consiste fundamentalmente en que cada uno estemos dispuestos siempre a comportarnos para con los demás y el bien común del modo más generoso y «justo» posible. Esta cuestión la explicaremos con mayor desarrollo en el apartado próximo.

90. Resumiendo: en todos los casos analizados vemos que la socialización obedece a principios correlativos y simétricos, que son los siguientes: 1) *exigencias de la justicia social* en la distribución y empleo de los medios y bienes sociales; 2) *exigencias de conformación y transformación del orden jurídico vigente en función del bien común y del desarrollo personal de los individuos*; 3) *exigencias de empleo justo, solidario y generoso de la propia libertad* y de todas las posibilidades que brinda al hombre el orden jurídico-político, la convivencia y su mismo ser social.

c) *Más allá de la socialización: integración personal y «transpersonalismos».*

91. De la doctrina expuesta resulta que el hombre sólo puede desarrollarse a sí mismo convenientemente socializándose. No basta, pues, la «apertura a los demás» y la disponibilidad de que nos hablan algunos, como tampoco basta el hecho de vivir en sociedad «socializado de hecho». Ni siquiera basta la socialización de todos y cada uno de los ingredientes jurídico-políticos de la propia actividad social. *Es la persona misma lo que hay que socializar*—con todo su mundo—en cada una de sus acciones y en su mismo ser personal. Pero entendámonos bien. «Socializar a la persona» no es, en absoluto, hacer de ella un engranaje en el mecanismo del proceso social o un medio e instrumento más en el camino de realización del mismo. Socializar a la persona sólo tiene un sentido válido: autosocializarse. Es decir, que consiste en exigir al hombre mismo que se interese

con todas sus energías *internas*—y no sólo con todos los ingredientes *objetivos* a que se referían las socializaciones a que hemos aludido hasta aquí— en la tarea de promover y garantizar del mejor modo posible la realización de sus deberes jurídico-políticos y sociales. La socialización de la persona es, pues, la coronación, plenitud y totalización de las anteriores.

92. A esta *autosocialización (moral-simbólica)* de la persona podría llamársele «transpersonalización», llamando «transpersonalismo» al sistema de principios que la exigen y regulan. Pero los riesgos del equívoco que acompañan siempre a los términos «personalismo» y «personalización», e incluso a los de «socialización» y justicia social, son aún mayores con tales denominaciones. Los que hablan de la «socialización total del hombre» y de la transpersonalización y el transpersonalismo absoluto, ponen el valor y las categorías últimas del hombre y de la vida social no en el hombre mismo como persona, sino en las estructuras colectivas de la sociedad misma.

93. Concluyamos recordando los dos principios básicos de este tema:

1) La misma personalidad humana (como valor y significación y ser absoluto y personalísimo de todo hombre concreto ante cualquier otro y ante cualquier agrupación de hombres) no se juega ni es jugable *directamente* en el proceso de socialización y en las valoraciones y prácticas de la vida social. La personalidad de cada uno es la totalidad de su ser, en cuanto que preside, precede, subsiste y subsigue a la propia actividad social; y es constituida o modificada formal o cualitativamente a través de su «comercio» social. En cuanto tal, la personalidad humana está por encima de las estructuras, procesos, instituciones y medios de la convivencia, de las que es fin absoluto y último y nunca medio ni instrumento.

2) Todo lo que *pertenece* al hombre es jugable y se juega en la vida social: incluso su modo personalísimo de hacerse a sí mismo según el tipo de actuación y comportamiento que prefiera adoptar, como ya sabemos y explicaremos con mayor detalle en el apartado próximo. Pertenece a la condición humana ser por efecto de las propias acciones, como por reflejo de ellas, por redundancia, reconversión y como por precipitación de la propia conducta total. El ser del hombre es hijo de sus obras y de cuanto se le da en ellas, por ellas o tras ellas. Resultará así que lo más propio del hombre (lo formalmente suyo, su misma calidad de ser y los modos de ser sí mismo que constituyen su propia personalidad y que se conforman en el proceso de la personalización) se realiza en él según él se comporte para con los demás y según «disponga» de lo que no es suyo

y precisamente en cuanto que no es suyo, sino de otros. Creo que de esta constatación pueden sacarse conclusiones importantes para el estudio de las leyes y del mecanismo de funcionamiento de la personalización humana.

3. LA PERSONALIZACIÓN SEGÚN LABERTHONNIÈRE.

94. Las dificultades aumentan cuando intentamos abordar el tratamiento científico de la última categoría del personalismo político: la personalización. El uso de un término suele producir en él una «inflación ideológica» y desgastar su sentido originario: pero puede ayudar al pensador. No es ese el caso de la personalización en cuanto categoría jurídico-política: con ella hay que empezar casi desde el cero absoluto y con los inconvenientes de muchos equívocos.

95. *El estado de la cuestión* es el siguiente: sociólogos y psicólogos de lo social han elaborado materiales importantes para el estudio «científico» de la personalidad humana y de los procesos de personalización en correlación con las dos categorías cercanas de temperamento y carácter. También los moralistas y metafísicos han abordado el tema de la personalización moral desde ángulos diferentes. En algún documento eclesástico reciente se hacen también alusiones importantes a este problema (51). El punto de vista jurídico-político es el que más directamente nos interesa aquí.

96. En los «medios» jurídico-políticos influidos por el personalismo se habla de la personalización e incluso de una «socialización personalizante» (52). De hecho, los juristas corremos el riesgo de que el término se convierta en *otro tópico de los «personalistas»*, sin que nadie sea capaz posteriormente de darle su verdadero sentido y alcance técnico-jurídico.

97. Laberthonnière no construyó, desde luego, una teoría de la personalización. Pero sería factible intentar «dibujar» su pensamiento sobre ella, sirviéndonos, además de sus propios textos, de las doctrinas «agustianas» de la perfección humana y de la participación (53). Laberthon-

(51) No sólo en las encíclicas, sino especialmente en las últimas Cartas de la Secretaría del Vaticano a diversas Semanas Sociales, concretamente a la XXVI Semana Social Española, celebrada en Málaga, 3-8 de mayo de 1967.

(52) Ver las obras citadas en la nota 46.

(53) Ver, sobre esto, Abril Castelló, Vidal: «Biranismo, blondelismo, neotomismo: génesis de la doctrina espiritualista sobre la perfección humana», *Crisis*, XIV (1967), 163-196.

nière nos legó, eso sí, atisbos importantes y más o menos sistemáticos, más o menos desarrollados: especialmente en su *esbozo de un personalismo realista*. Intentaré con ellos construir un cuerpo de doctrina que complete lo expuesto en los apartados anteriores.

a) *Ontología de la personalización.*

98. Hemos visto cómo Laberthonnière aborrece todo egocentrismo anti-social. Para él, «el mal consiste en querer constituirse aparte» (PEP, 574). Y los hombres llegan a constituir verdaderas personas dándose a otros: así es como se desarrollan a sí mismos y dan solidez a su propio ser y a su vida (ESQ, 478-479). En este proceso de intercambio de actos con los demás, y de realización de sí mismo a tenor de ellos, la clave está, una vez más, en la caridad: «La caridad no tiene sólo por efecto el socializar a los individuos y volverlos aptos para vivir armoniosamente en sociedad. Tiene también por efecto lograr que lleguen a ser personas, es decir, que se realicen en la plenitud del ser y de la vida. Por la caridad los individuos se engendran a sí mismos en la eternidad» (ESQ, 479). Las propias acciones son, por lo tanto, el vehículo o medio insoslayable de la propia personalización: «Diciendo que la acción es lo primero en nosotros, yo quiero decir que es la acción lo que nos hace ser lo que somos» (PEP, 570 (54)). Pero hay que tener muy en cuenta que no todo acto del hombre es acción en el pleno sentido en que Laberthonnière entiende este término: la verdadera acción humana se da, según él, sólo cuando juegan en ella la caridad y el amor (o sus contrarios). Sólo entonces es verdadera acción transitiva, fecunda y creadora: «Acción por caridad, es decir, acción verdaderamente: porque sólo la acción por caridad es transitiva y sólo ella implica el salir de sí mismo: por eso es por lo que sólo ella es fecunda» (PL, 157-8). «Decir que la vida sobrenatural y la vida de generosidad implica actividad, no es decir bastante. Sólo ella es verdaderamente actividad, porque sólo ella es productora y creadora de ser en nosotros o al menos de más ser» (ESQ, 664). «La acción sólo es acción en cuanto que es creadora. Lo que quiere decir que por la acción nos superamos a nosotros mismos y vamos más allá de nosotros mismos (*nous nous*

(54) «La charité n'a pas seulement pour effet de socialiser les individus et de les rendre aptes à vivre harmonieusement en société, elle a pour effet de faire qu'ils deviennent des personnes, c'est-à-dire qu'ils se réalisent dans la plénitude d'être et de vie» (ESQ, 479). «En disant que l'action est première en nous je veux dire que c'est l'action qui nous fait être ce que nous sommes» (PEP, 570).

dépassons nous-mêmes) y hacemos que la realidad llegue a ser distinta de lo que era» (55).

99. Sólo la acción de caridad y de generosidad es personalizadora: las acciones de odio y de egoísmo son despersonalizadoras. En definitiva, según Laberthonnière, sólo el Amor nos creó libremente, y sólo cuando respondemos libremente con amor a ese amor—y a lo que El exige de nosotros respecto a los demás hombres—alcanzan su verdadero sentido y fin nuestra autonomía, las obligaciones que pesan sobre nosotros y nuestro mismo ser personal (CL, 185 y ss.). Camus proclamaba este lema: *se trata de no aceptar*. Laberthonnière proclama el lema contrario exactamente: lo que da a nuestra vida su verdadera significación y sentido «es una aceptación, una aceptación que se hace por amor» (CL, 175).

b) *Mecanismo de funcionamiento de la personalización.*

100. Ya dijimos que para Laberthonnière no existe, en definitiva, más que este problema: el de nosotros mismos y el del *sentido* de nuestro propio ser y vida. El ámbito de expansión de nuestra conciencia es el mundo: Dios es la solución de todos nuestros problemas, pues en El, en Cristo radica el sentido y el origen y el fin de nuestra existencia. Pero no se trata, desde luego, de una simple relación nuestra para con Dios: los demás hombres y nuestras correlaciones—de intención y de conducta efectiva—para con ellos *tienen también un valor sustantivo* en el proceso de la acción y, por tanto, en el mecanismo de la personalización. Resumamos el sentido central de diferentes textos ya citados en otros pasajes: nada le es dado hecho al hombre, sobre todo nada de lo que constituye su ser moral personal. El hombre se hace a sí mismo ratificando cuanto recibe de Dios y de los demás (RC, 87) y realizando en su vida los fines para los que lo recibe todo. El mal y el error consisten, en definitiva, en querer

(55) «Agir, au sens précis du mot, c'est, si je puis m'exprimer ainsi, se déplacer intérieurement, devenir autre que ce qu'on était, tandis que par l'opération logique on va seulement du même au même» (ESS, 123). «Action par charité, c'est-à-dire véritablement action: car seule l'action par charité est transitive, seule elle comporte qu'on sorte de soi, seule par conséquent elle est féconde» (citado en PL, 157-158). «Dire que la vie surnaturelle, la vie de générosité... comporte activité, ce n'est pas assez dire. Seule elle est vraiment activité, car seule elle est productrice, créatrice d'être en nous ou du moins de plus être» (ESQ, 664). «L'action n'est action qu'autant qu'elle est créatrice. Ce qui veut dire que par l'action nous nous dépassons nous-mêmes, nous faisons que la réalité devient autre que ce qu'elle était» (citado en PL, 157-158).

guardar exclusivamente para nosotros lo que recibimos para emplearlo en promover el bien de los demás y en demostrar nuestra buena disposición para con ellos y para con Dios, de quien lo hemos recibido todo. Cuanto hemos recibido es, pues, norma y modelo de cuanto tenemos que ser: al fondo se trata de «querer ser libremente lo que somos y lo que en lo profundo de nosotros mismos queremos ser directamente, incluso a pesar de nosotros mismos» (RC, 88-89). Es nuestra *solidaridad*, demostrada por nuestras obras para con los demás y para con Dios, la que nos da *solidez* en nuestro mismo ser personal: solidez a través de nuestra solidaridad con Cristo y de nuestra co-responsabilidad con todos los demás (RC, 206). Si nos encerramos en nosotros mismos y nos negamos a los demás, «los perdemos y nos perdemos a nosotros mismos» (RC, 87).

101. Hay, pues, según Laberthonnière, *una correspondencia exacta entre mi comportamiento para con los demás* (personalidad sociológica), *mi ser para con Dios* (personalidad moral) y *mi ser ante y en mí mismo* (personalidad ontológica). Recojamos el texto central de esta cuestión: «Los sujetos que componen el mundo se penetran recíprocamente unos a otros, de forma que desde todos los puntos de vista existen unos por otros. El ser de cada uno está como constituido por el ser de todos. Cada uno está en todos y todos están en cada uno. Pero ahí es precisamente donde está lo que se trata de reconocer. Lo que tenemos que investigar es bajo qué condiciones encontramos a los demás en nosotros, al mismo tiempo que nos encontramos a nosotros mismos en ellos. Nuestras relaciones con los otros seres imitan nuestras relaciones con Dios (ESS, 87) (56). La realidad y el sentido que damos a los demás y a Dios están en función de nuestra actitud (moral) para con ellos, pero con la particularidad definitiva de que la realidad y el sentido del ser que nos damos a nosotros mismos son copia exacta del sentido y realidad que les damos a ellos.

102. La dimensión de nuestra personalidad que más le interesa a Laberthonnière es, evidentemente, la teológica y cristocéntrica. Pero creo que la verdad más importante de toda su doctrina de la personalización es la siguiente: la de que *no sólo no hay disociación o contradicción* entre nuestro ser para con Dios y nuestro ser y conducta para con los demás y para con nosotros mismos; sino que *se trata de tres sentidos o proyecciones de nuestra vida y de nuestro ser que se corresponden exactamente y que se «imitan» o son copia uno de otro*. La calidad de nuestro ser personal se

(56) Texto reproducido en su forma original en la nota 12.

mide según una relación de semejanza y de participación para con el ser de Dios: pero tal calidad de nuestro ser *se decide y se constituye* según sea nuestro comportamiento total efectivo para con El y para con los demás hombres. O sea, a tenor de la totalidad de relaciones trascendentales de nuestra existencia. Acudamos otra vez a los textos: «de forma que al final sea verdadera y plenamente *nuestro* ser, un ser que nosotros habremos trabajado en crear con el concurso de Dios, que está presente y obra siempre en nosotros. (Un ser) que habremos creado efectivamente por nuestra cuenta, aun a pesar de que todo lo que lo constituirá deberá sernos dado. Así es como seremos verdadera y plenamente hijos de Dios» (ESQ, 294).

103. En la interpretación del ser y de la existencia humana de Orígenes y San Agustín, los hombres «tienen que construirse a sí mismos con lo que les es dado y elevarse de lo que son a lo que deben ser». El proceso de la personalización, en definitiva, es «nada menos que la presencia y acción de Dios mismo en nosotros, que nos excita y nos *obliga* a trabajar con El en la obra de nuestro destino» (ESQ, 151).

104. La propia personalización es para Laberthonnière una obra de ascética cristiana, una obra de amor y de solidaridad con Dios y con los demás (ESQ, 698 y ss.). Los dos textos citados en último lugar pueden dar una perspectiva final sintética de la doctrina expuesta.

c) *Síntesis crítica: existencia, convivencia y consistencia personal.*

105. a) No existe verdadera relación consigo mismo (a excepción de las estrictamente «reflexivas»). En el hombre, el buscarse sólo a sí mismo directamente—como hacía Narciso y cuantos reducen todo el ser y la realidad del hombre a un acto primigenio y descarnado de opción pura por sí mismo—no tiene sentido ni consistencia ontológica: Narciso terminó no encontrando más que espejos ingrátidos de sí mismo, ecos de su propia realidad evanescente, y terminó transformándose en nada, en la nada de sí mismo. El yo y la propia personalidad son algo que ontológicamente está religado a otros y a Dios (incluso aunque yo no lo acepte y reconozca así en el orden moral ni aun en el simple nivel cognoscitivo). El ser del hombre es consustancialmente algo interpersonal: Maritain decía, con razón: «Hablando en términos absolutos, la persona no puede estar sola» (57). Si a los demás y a Dios no les damos un valor absoluto (en sí

(57) MARITAIN, J.: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, La Maison Française, Nueva York, 1942, pág. 15.

y ante mí) y no los reconocemos con categoría personal equivalente a la propia, ellos se disuelven *ante la propia mirada* (como Eco ante Narciso y Eurídice ante Orfeo). Pero lo más grave para mí mismo es que yo mismo me aniquilo personalmente al fallarme el arraigo en los Otros y en el Ser Absoluto. La personalidad es como un puente tendido entre mí y los demás: si el puente no se apoya en los demás y si éstos no «resisten» ante mi misma personalidad, el puente se hunde en el vacío y la nada. Sin el otro, sin otras personas ante mí, no hay alteridad ni socialidad y la propia consistencia es impensable: Blondel es testigo de excepción (58).

b) Son muchas las dimensiones y sentidos de la personalidad humana. Hay una dimensión social y «socializada» de ella, a la que nos referimos cuando hablamos de «tener una personalidad», «ser una personalidad», «crearse una personalidad»... Podemos decir que esta personalidad es como el halo, la sombra social y la fosforescencia exterior del propio ser de cada hombre. Y que en la adquisición, modificación y «cualificación» de esta personalidad refluyen y se condensan una infinidad de factores propios y exógenos: desde la propia estimación (pundonor, aprecio de sí mismo, vanidad, timidez, etc.) hasta los juicios e impresiones que suscitamos en los demás. Esta personalidad implica a veces grandes dosis de «despersonalización» (como el ser extravagante o el ser masificado...) o una personalidad «fuerte» (como la del santo, del sabio, del héroe, del genio). Las psicologías y sociologías modernas estudian la «dialéctica» complejísima que existe entre todos estos factores y el influjo que ejercen la herencia y el medio en el temperamento, el carácter y la personalidad de cada uno.

c) La perspectiva ética y axiológica ha sido la más estudiada tradicionalmente por moralistas, teólogos y filósofos, aunque bajo títulos distintos: como perfección humana; como «participación»; como correlación entre las diferentes virtudes (acción y contemplación, justicia y amor...); en torno a los constitutivos formales de la felicidad perfecta, etc... En las doctrinas espiritualistas recientes se contienen sugerencias importantes so-

(58) Laberthonnière, Blondel, Nédoncelle, Teilhard de Chardin, Zubiri y otros metafísicos y teólogos de lo social, de la personalidad y de la intersubjetividad, han puesto de relieve estas ideas: ser persona es ser-con-otros y ser-religado-a-otras-personas. La solidaridad ontológica, ético-religiosa y social es la que da al hombre su específica consistencia personal. Cristo, persona divina y humana a la vez, es el centro de gravitación universal no sólo de todo lo histórico-cosmológico y social, sino de la misma consistencia personal de cada uno. Para explicar estas cuestiones, Blondel se sirvió de unas alegorías magníficas (al estudiar las correlaciones histórico-temáticas que existen entre las doctrinas suareciana y leibniziana sobre el *vinculum substantiale*): aquí sólo podemos aludir a ellas.

bre esta cuestión. Bastaría recordar, además, ciertos textos de Maine de Biran, de Blondel, de M. Scheler, de Bastide y de otros, para completar el esquema que acabamos de apuntar: el lector puede encontrarlos en el estudio que cito en la nota (59).

CONCLUSION GENERAL:

SUGERENCIAS PARA UNA POSIBLE «CRISTOLOGÍA DEL DERECHO».

106. 1) *Planteamiento*.—Rosmini, Laberthonnière, Teilhard de Chardin, Blondel, De Lubac y otros muchos (60) han intentado desvelar o descubrir «lo crístico» del hombre y del cosmos. Para ellos, la cristología consiste en poner de relieve el sentido cristocéntrico profundo de toda la existencia y consistencia del hombre y de sus mundos, en cuanto que tienen su centro de gravitación universal y de convergencia en Cristo. El cristocentrismo es la dimensión teológica profunda de esta visión profética y carismática de todo lo humano. Si la teología entera se resume en la *pateridad universal* de Dios respecto a todas las criaturas y en la «acción» del Espíritu Santo, la teología cristocéntrica resume a la teología misma, pero con módulos y categorías encarnadas y más accesibles a la comprensión humana. Cristo es el Verbo, la Palabra, el Logos y la Razón de ser y de existir de cuanto existe. Palabra y Mensaje de Dios a los hombres: Evangelio. Palabra y Mensaje de los hombres a Dios: Iglesia.

Son muchos los grandes predecesores de esta visión cristocéntrica (61), renacida con zumosidad fontanal en los espiritualistas contemporáneos y en el pensamiento conciliar: San Juan Evangelista, San Pablo, Orígenes, San Agustín y los Padres Orientales, San Bernardo, los victorinos, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila son los más significativos.

2) *Textos cristológicos básicos*.—No es fácil condensar en pocas palabras la enorme expresividad de esta cosmovisión, ni siquiera ateniéndonos exclusivamente a sus implicaciones sociojurídicas. Indicaremos únicamente algunos textos especialmente significativos.

(59) Ver el estudio citado en la nota 53.

(60) En mayor o menor escala y más o menos directamente, pueden citarse los siguientes: Zubiri, K. Rahner, Urs v. Balthasar, R. Guardini, Ebner, Haecker, Congar, Guitton, J. Lacroix, G. Marcel, etc...

(61) No sólo muchos de los grandes «mitos» de la Biblia, sino en cierto sentido incluso los mitos órficos y dionisiacos y algunas de las sectas de la Grecia clásica inspiradas en mitos orientales. Puede decirse que así se prepararon algunos de los «materiales» ideológicos de la futura cosmovisión cristocéntrica, eminentemente «poética» mística, simbólica y misterial.

107. Las Sagradas Escrituras llaman frecuentemente a Cristo «Abogado» o Paráclito (62), Mediador, Intercesor, Príncipe de la Paz, Rey y Defensor de la justicia, etc. Particularmente sugestiva me parece la denominación «Logos», tan preferida por San Juan y San Pablo (63).

En San Juan, la palabra «logos» implica muchos significados correlativos y complementarios (64): «Cristo mismo es Logos, porque es la Verdad. No solamente El es quien dispensa la palabra que es la Verdad, sino que El es la Verdad; no se limita a dar la vida: El es la Vida» (65). Por eso es por lo que en el *Prólogo* de San Juan esta palabra «logos» está impregnada de múltiples sentidos bíblicos (en cuanto palabra creadora profética), sapienciales e incluso cercanos a los que Filón da al mismo término. «El Logos de Juan no es simplemente la palabra pronunciada, el mandamiento de Dios, sino también *el sentido, el plan arquitectónico del universo*, trascendente e inmanente, como el pensamiento de Dios, formado en este pensamiento divino y proyectado en la objetividad. Desde un punto de vista humano, es contenido racional de este pensamiento que se expresa en el orden del universo (...), un orden que expresa el pensamiento de un creador trascendente» (66). «*Es la fuerza de Dios en acción, tanto como su pensamiento*». «El *Prólogo* de San Juan y su noción de Logos es el último y sublime ejemplo de que la augusta Persona de Jesús y el Cristianismo constituyen la síntesis de las dos grandes culturas, judía y helénica, que dominan el pensamiento religioso de los primeros siglos de la era cristiana» (67).

(62) Cito esta obra: VARIOS, *Dios, el hombre y el cosmos*, Edic. Guadarrama, Madrid, 1959 (trad. José Vila Selma); especialmente FEHNER, HENRI, «El problema de Cristo», págs. 405-433 (con bibliografía).

(63) Son los dos primeros y máximos formuladores del cristocentrismo cósmico, antropológico y socio-teológico. Para San Pablo, Cristo es el primogénito de todas las criaturas y la piedra angular de toda la historia y de toda la existencia y conducta humana. Para San Juan Evangelista, especialmente en su prólogo y en el *Apocalipsis*, Cristo es la Razón y Palabra y Sentido («Logos») de cuanto existe y es: lo veremos.

(64) Utilizaré esta obra: *Enciclopedia de la Biblia*, Ediciones Garriga, Barcelona, 1963. En ella se explica concisamente el sentido de todos los términos que aplicamos en el texto a Cristo y se refieren brevemente las bases escriturísticas, doctrinales y filosóficas de cada uno de ellos. Recomendando especialmente las explicaciones referidas al término «logos» (IV, columnas 1066-1070).

(65) O. c., columna 1068.

(66) O. c., columna 1068 (los subrayados son míos).

(67) O. c., columna 1069.

108. *Luis de León*, en esas exégesis bíblicas suyas, tan cargadas de sentido y cinceladas con verdaderos alardes de orfebrería mental y de unción profética, puso de relieve muchos de los principios básicos de la cristología social y jurídica: sobre todo en sus comentarios a *los nombres de Cristo*. En todos ellos atribuye a Cristo una función nuclear de orden, de paz y de justicia en la vida de los hombres. Son frecuentes en él apelativos simétricos al de «logos» que acabamos de indicar: Verbo divino, Paradigma o Causa ejemplar universal, «Pimpollo del universo», etc. (68). Comentando el nombre «pimpollo», dice: «Porque decirle a David y prometerle que le *nacería o fruto o pimpollo de justicia*, era señal de que el fruto había de ser Jesucristo, mayormente añadiendo lo que luego sigue, y es que *este fruto haría justicia y razón sobre la tierra*, que es la obra propia de Cristo, y uno de los principales fines para que se ordenó su venida, y obra de El solo y ninguno otro enteramente la hizo» (69). De estos y de otros muchos textos de Luis de León que podrían citarse (70), se deduce que, según él, *Cristo es la semilla y la fuente de toda verdadera paz y justicia* entre los hombres y las sociedades humanas; y es el fruto para cuya producción, maduración y plenitud («pimpollo» o «pleroma») ha sido creado todo. Y decir que Cristo es Príncipe de la paz indica «no sólo que El la hace, mas que es sólo El el que la puede hacer, y que es el que se aventaja entre todos aquellos que han pretendido el hacer este bien» (71).

109. *Teilhard de Chardin* hizo de la cristología el tema central y la inspiración cardinal de todo su pensamiento cósmico-antropológico. Las posibilidades exegéticas de su cristocentrismo son rigurosamente inagotables. Reducir a unas cuantas frases o párrafos el núcleo de su pensamiento crístico es un empeño casi imposible. Tendremos que intentarlo, sin embargo (72).

(68) LUIS DE LEÓN: *Obras completas castellanas*. Prólogo y notas del P. Félix García, O. S. A., B. A. C., Madrid, 1959 (3.ª edic.); especialmente, págs. 430, 464, 674, 422-427, 593, 595 y las que cito en las notas siguientes.

(69) O. c., 409.

(70) Especialmente, págs. 414-416.

(71) O. c., 595.

(72) Creo que Teilhard de Chardin está llamado a jugar un papel decisivo, mayor incluso que el que está jugando ya. Su pensamiento pocas veces es «técnicamente inobjetable» y no siempre es fácil su interpretación ortodoxa. Por otra parte, sus «inéditos», recientemente publicados, tampoco presentan un tratamiento sistemático de los temas abordados, sino una constelación de intuiciones (mejor diríamos «variaciones») parciales y reiterativas sobre una misma «cosmovisión». También en este aspecto su paralelismo con Laberthonnière es importante. Aquí nos limitaremos a re-

Según Teilhard de Chardin, a la *convergencia cósmico-natural e histórica de la Creación evolutiva* corresponde *analógicamente* (!) el *crístocentrismo del orden sobrenatural* y de la historia de la Revelación. La meta natural-temporal de todos los «movimientos» del mundo y de la humanidad *coincide* con la plenitud del cuerpo místico de Cristo: Cristo es el Punto Alfa y el Punto Omega de cuanto es, existe y evoluciona. La visión científica y natural del mundo es como un esbozo, un presentimiento, un signo, una imagen y símbolo del orden sacramental-sobrenatural total: Cristo es el que llena, el que termina y el que da consistencia a cuanto es y está en camino de ser. «Si el mundo es convergente y si Cristo es el que ocupa su centro, entonces la *Cristogénesis de San Pablo y de San Juan no es nada más, ni nada menos, que la prolongación, esperada e inesperada a la vez, de la Noogénesis en la cual culmina la Cosmogénesis, a tenor de nuestra experiencia*» (73).

Blondel mismo animó a Teilhard a profundizar en esta doctrina crística: también él pensaba que la encarnación del Verbo de Dios es la piedra de toque de toda verdadera cosmología y metafísica integral. Su propio pensamiento crístico se cifraba en esta expresión: «*A medida que el mundo y el hombre se agrandan ante la vista del hombre, Cristo se agranda todavía más ante nuestros ojos y nuestros corazones*» (74).

3) *Evocación de una posible «cristología jurídica»*.—No pretendo esbozar aquí ningún tratado ni monografía sistemática de Cristología del Derecho. Las bases escriturísticas y teológicas sobre las que debería intentarse una empresa así tendrían que ser mucho más amplias que las indicadas, y su tratamiento textual y crítico mucho más riguroso. Cristo es una realidad, una persona y una idea-fuerza que desborda cualquier planteamiento o enfoque monístico. Todos los métodos crítico-históricos, escriturísticos, teológico-dogmáticos, filosóficos (axiológicos, teleológicos, cósmico-evolutivos y ético-sociales), sociológicos y jurídicos quedan inmediata-

cabar su «testimonio» en los puntos tratados en el estudio: una de mis publicaciones próximas versa precisamente sobre el pensamiento socio-teológico de Teilhard, con un desarrollo similar al que aquí hemos dado al de Laberthonnière.

(73) TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Le phénomène humain*, Seuil, París (tomo I de sus *Oeuvres* de la misma editorial), págs. 330-331. Una primera aproximación, crítica y muy documentada, al pensamiento cristológico y crístocéntrico de Teilhard puede encontrarla el lector en RIDEAU, EMILE, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1965; *passim*, especialmente 118-121 y sus notas correspondientes. O en obras similares de Tresmontant, C.; Cuénot, C.; De Lubac, Smulders, Barthélemy-Madaule, etc.

(74) Cita esta carta RIDEAU, *o. c.*, 406.

mente rebasados por la plenitud de ser, de sentido, de calidad, de valor y de significado que Cristo implica con su realidad teándrica, histórico-personal y místico-elesial.

110. Pero sí podemos intentar sistematizar (para la ciencia y la práctica y la «técnica jurídica») las principales perspectivas esbozadas en los textos anteriores y en toda la doctrina de Laberthonnière, en cuanto que tengan un valor y significado específicos para nuestra visión y vivencia del Derecho. Simplificando las cuestiones hasta su punto máximo de concentración e incidencia, quizá podamos decir que todos los problemas del Derecho se reducen a esta alternativa insoslayable: «in principio erat Verbum» o cristología del Derecho; «im Anfang war die Tat» (Goethe) o positivismo jurídico.

111. La evidencia fontal y nuclear de la cristología jurídica es la que ya hemos indicado en los primeros párrafos de este estudio dedicados al sentido profundo de la convivencia socio-política según Laberthonnière: Cristo transformó de una vez para siempre el sentido y significado de la convivencia humana. Antes de El, todo estaba medido con patrones retributivos y simplemente «positivistas», legales y de fuerza organizada y más o menos racionalizada: «el que la hace, la paga»; «ojo por ojo y diente por diente». Todo se reducía a una especie de «matemática» legal de premios y castigos plenamente cuantificados y proporcionales (siempre y cuando el transgresor no pudiese soslayar el «cumplimiento» de las sanciones que la ley le asignaba; y siempre y cuando el ciudadano justo y cumplidor lograra que la ley y sus mecanismos complejos funcionasen a su favor). Tras Cristo es otra cosa: Dios mismo entra en la Historia y pone su peso específico infinito en los platillos de una «nueva ley» y una «nueva justicia» que no siempre están en consonancia con los preceptos y procedimientos suministrados por las leyes establecidas y por el orden legal y constitucional vigente en las sociedades humanas. El punto de incidencia de la justicia y de la verdad y del bien ya no está en las «definiciones» de la ley y en los mecanismos de fuerzas institucionalizadas por ella, sino en el valor y significado rigurosamente humano-divinos de todo lo relativo al hombre como persona y a los conjuntos de personas o sociedades humanas. El centro de gravitación queda así desplazado: lo decisivo será en adelante cada hombre en sí mismo y el «valor y significados divinos» de todo lo humano e interhumano. Yo no vine, dijo El, a minimizar la ley, sino a darle su plenitud de sentido y de valor: no basta ya ni siquiera un cumplimiento micrométrico y cuantitativamente exacto

de los preceptos «exteriores» de la ley (pagar diezmos y tributos, guardar las apariencias, aparecer como honrado y justo y cumplidor, realizar «generosidades» muy visibles y condecorables, obedecer *toda palabra de Dios y de sus representantes*). Además de todo eso, además del cumplimiento escrupuloso *de todo deber* (legal, social, comunitario, ético-social y ético-religioso) se exige un cumplimiento intensivo del «espíritu» de todas las leyes y normas del comportamiento humano. Dicho «espíritu» se reduce sustancialmente a esto: amar a Dios sobre y desde y en y tras y a través de todas las cosas y de todos los hombres y de todos nuestros actos; y amar a los demás hombres como a sí mismo, puesto que todos somos hijos del mismo Padre y de la misma Madre y de la misma Ley y del mismo *Amor*. Esta «triangulación» y tridimensionalismo de la conducta y la existencia y el ser del hombre es lo decisivo: Dios está en y detrás y sobre todos nuestros gestos y actitudes y comportamientos para con cualquier otro hombre. No hay separabilidad posible entre ninguna de estas «tres dimensiones» consustanciales y constitutivas de la conducta y de la existencia y del ser de los hombres. Y no sólo no hay separabilidad, sino que la calidad y el valor y el sentido total de todo nuestro ser y obrar resultan de la actitud global que adoptemos respecto a todos y cada uno de los tres factores decisivos de ella: Dios, los otros hombres, yo mismo con todo lo «mío».

112. Importa, pues, que entendamos en todo su alcance y en sus significados exactos el menosprecio que Cristo y las Escrituras parecen tener respecto al Derecho y a los juristas en algunos de sus textos. Yo diría que su sentido es éste: Cristo fue el primero y máximo antipositivista jurídico de la Historia. Fue el primero en rebelarse contra la «injusticia legal» y el «derecho de los más fuertes»: contra todo *summum ius* que sea *summa iniuria*. El primero en no contentarse con el solo y puro «orden social» que puedan garantizar e imponer el Derecho y los tribunales, leyes, fuerzas organizadas y abogados que no tengan decididamente en cuenta el valor humano-divino supremo de cada hombre y de toda actitud y conducta interhumana. En una palabra, Cristo está decididamente en contra de todos los posibles abusos del Derecho por sus técnicos, administradores, representantes y servidores titulados: contra toda forma de explotación o colonización del hombre y de los pueblos, aunque sea en nombre del Derecho y de la justicia que ellos definen (Laberthonnière) (75).

Cristo era consciente de que, dejado a sí mismo, el Derecho y sus ór-

(75) Ver lo dicho en los párrafos 55 y ss. y el estudio citado en nota 20.

ganos nunca bastan por sí solos para imponer y mantener el orden social que se busca. El solo Derecho termina siendo indefectiblemente *contra-derecho* y «*contrafuero*»; sistema de injusticias legalizadas y de órdenes aparentes; seguridad sin justicia sustancial; paz (!) impuesta a la fuerza y por la fuerza, contra el Derecho y la justicia misma. Y termina siéndolo, porque tiende a serlo por ser como son el hombre mismo y sus cosas. Por eso es por lo que Cristo *aconseja* repetidamente superar las «razones» incluso de la propia justicia, aun siendo auténtica, por otros motivos del obrar más perfectos y exigentes, que eviten de raíz los vicios anteriores (todos ellos dimanados de las tendencias egoísticas y de la voluntad de dominio del hombre sobre el hombre y sobre el mundo). Cristo aconseja ceder y dar al otro incluso el sayo, además de la capa que nos reclama, y poner la otra mejilla para vencer y evitar los posibles extremismos y parcialismos de nuestra justa reacción ante las injurias que el otro pueda querer inferirnos.

113. Démonos cuenta también de la profundidad del enfoque cristológico y cristocéntrico de todos los problemas del Derecho y de la convivencia: si la persona humana (humana ontológicamente; divina por representación y participación) es la estructura primaria y la raíz ontológica del Derecho y de la justicia, entonces la raíz y la justificación axiológica y cualitativa de la persona humana misma está en su religación teológica y en sus correlaciones con las Personas Divinas, de las que Cristo es expresión, palabra y discurso. Si la persona humana, si cada hombre concreto con todo lo suyo es inviolable absolutamente para cualquier otro hombre, ello se debe a que Dios los ha hecho así y los respeta como tales y exige que se los respete igualmente. En términos de Laberthonnière: porque el hombre no es más que «administrador» de cuanto es, puede y tiene, y co-administrador y co-responsable de cuanto los demás son, pueden ser y tienen en relación con él.

Cristo, por lo tanto, «trabaja» al Derecho y las personas humanas y a sus relaciones recíprocas «desde dentro» y en un sentido intensivo y cualitativo: El es el que da sentido y razón de ser y medida de valor al Derecho y a todo lo humano e interhumano. El es la medida de cuanto es y no es en el hombre y entre los hombres.

114. Intentemos resumir sistemáticamente, para la ciencia jurídica, los principios básicos de la cristología y del cristocentrismo jurídico:

a) Cristo es, en primer lugar, «logos» o *fuerza de sentido y de orden y de proyección de toda la creación*. Orden y sentido no ya tanto en las

dimensiones cósmico-evolutivas de los seres creados, sino sobre todo en sus perspectivas ético-sociales y axiológicas: el mundo y los demás hombres son el «medio» en que todos vivimos y un conjunto de «medios» muy cualificados que pueden servirnos para la realización de nuestros propios fines existenciales (76).

b) Cristo es también *fuentes de sentido y de orden de la existencia humana* en su totalidad y de un modo más directo y cualificado. La naturaleza (la cósmica y la humana) es la palabra escrita y el orden implícito (San Pablo) de la creación; Cristo y su mensaje (Evangelio e Iglesia) son la palabra expresa y el orden promulgado e institucionalizado (encarnado) de la existencia y de la acción humanas.

c) Cristo es más especialmente y de un modo más directo *fuentes de sentido y de orden y de valor y de calidad de toda la conducta humana* en cuanto racional y libre y en cuanto moral y ética: en cuanto proyectada hacia fines específicos, que sólo pueden lograrse o perderse a través de la libertad y el discernimiento humano. La razón del hombre «lee» (*ley viene de leer*, decía Cicerón) en el libro escrito de la naturaleza y de las leyes humanas: Cristo es, en ese sentido, la codificación y promulgación y sublimación intensiva de todas las leyes que la razón humana debe leer y que la voluntad humana debe cumplir: y no sólo codificación, sino «conjunto de enmiendas a la totalidad y al articulado concreto» que hay que insertar en dichas leyes para que éstas cumplan plenamente la función humano-social para la que fueron creadas.

d) Cristo es, consecuentemente, *la fuente básica* (de sentido, de orden y de fin) *de toda la conducta social del hombre*: El se ha puesto a sí mismo tras cada hombre y ante cada acto de los hombres. Estos no sólo son inviolables para cualquier otro hombre, sino que son además seres destinados a fines incluso ultrahumanos. Por eso es por lo que Cristo exige el respeto máximo a la libertad y derechos y posibilidades de los demás, y la ayuda máxima que cada uno podamos prestarles en función de dichos fines y de los medios que cada uno necesita para la consecución y el desarrollo adecuado de sus posibilidades personales de ser y de perfección (incluso en el orden sobrenatural).

e) Porque Cristo es, más específicamente aún, *fuentes de sentido y de orden de la vida y la conducta religiosa del hombre*: pero de una religiosidad encarnada y comprometida, en la que todo valor y cualidad ético-divina de la conducta humana está intrínsecamente ligada a lo humano-social de ella y en correspondencia exacta con ello («conmigo lo hicisteis»).

(76) El concepto de «fines existenciales» le sirve a J. Messner para «existencializar» todos los conceptos abstractos del Derecho Natural.

f) Pero Cristo no es sólo fuente de sentido y de orden de la conducta y de la voluntad y razón del hombre: es además *fuentes de sentido y de orden y de calidad del ser mismo del hombre en cuanto persona*. En primer lugar, en cuanto que la perfección humana consiste formalmente en parecersele: y en este sentido Cristo es *fuentes constitutiva y ejemplar de la calidad misma del ser humano personal*. En segundo lugar, en cuanto que el hombre sólo puede realizarse a sí mismo y personalizarse indirectamente a través de su propia conducta total: en este sentido, Cristo dio al hombre el método y la norma más adecuados, al recordarle que con la medida con que él mida a los demás y a Dios será medido él a su vez. Cristo no sólo fue, a este respecto, *el mejor formulador de las «leyes de la personalización humana»*, sino el mejor ejemplo, con su propia vida y doctrina, de cómo debe hacerse: «cumpliendo toda justicia».

115. Los puntos básicos en que puede concretarse la «función lógica y categorial» de Cristo en el Derecho son los siguientes:

1) *En el reparto, uso y disfrute de las cosas*. Cristo aconsejó el orden de la generosidad y de la caridad más allá de los contornos de la propiedad legítima y del uso legal de lo propio o común. Indicó así el mejor orden económico-social de explotación de los medios, bienes y frutos de la naturaleza y de la sociedad (77).

2) *En la planificación y modelación de la conducta social humana*. El orden social perfecto surgiría si todos buscásemos el bien de los demás y de la colectividad con el mismo empeño con el que buscamos el propio. Muchos de los «problemas humanos» quedarían resueltos entonces automáticamente.

3) *En la concepción, creación, realización, cualificación y justificación de todas las normas sociales de la conducta humana*. El legislador, el ejecutor y el intérprete (juez) de las leyes humanas verían simplificarse sensiblemente sus tareas respectivas ateniéndose a las inspiraciones de Cristo sobre el «mundo social».

4) *En la valoración social sistemática del hombre mismo*. La categoría humana, social y jurídica de «persona» sólo alcanza su verdadero significado y profundidad de sentidos cuando se la interpreta en todas sus dimensiones y religaciones existenciales, y específicamente cuando se reconoce que cada hombre concreto, con todo lo «suyo», es destinatario, depositario y portador de todo el mensaje de Cristo y de todo el sentido y valor

(77) En estas últimas expresiones no hacemos más que indicar algunos de los posibles «contenidos» sociojurídicos concretos de la teología social cristocéntrica.

que El dio a la creación y a todas las actitudes y conductas del hombre mismo y de sus conjuntos sucesivos.

5) *En la valoración de todas las instituciones humanas*, en cuanto que son instrumentos al servicio de las personas y a través de éstas al servicio de los «fines existenciales» totales del hombre mismo y del mundo.

6) *En la «configuración general» del Derecho y de la política social*. Si nos parecen suficientes los recursos técnico-jurídicos para implantar el orden social que buscamos, la solución estará en el «pleno empleo técnico» del Derecho y de los demás recursos sociales, buscando su «socialización óptimo-máxima». Si nos parecen insuficientes, utilizaremos estos mismos recursos, pero además acudiremos a «ayudas» metajurídicas y ético-teológicas. La diferencia no está sólo en el tono y en la proporción con que utilizaremos todos esos recursos: está *en el sentido mismo que preferamos dar al orden social, jurídico y político*.

116. Estoy convencido de que todas las «reacciones» contra el positivismo jurídico y los totalitarismos socializantes derivados de él serán no sólo insuficientes, sino auténticamente suicidas, si no se apoyan en *todas* las «razones» y recursos de la postura opuesta (yusnaturalista, ético-social y teológico-cristocéntrica), insistiendo sobre todo en los motivos específicos y más caracterizados de ella. De ahí la necesidad insoslayable y urgente de una auténtica y completa cristología social y jurídica que tenga muy en cuenta los principios sugeridos en este estudio. Sólo hay un «humanismo» auténticamente promotor de todo el ser y valer y aspiraciones del hombre y de los conjuntos humanos: el humanismo cristocéntrico. El que nos recuerda en cada instancia que sobre nuestra conducta total gravitan todos los valores humanos, sociales, personales y «trascendentales» del hombre. Y que Cristo sigue siendo la medida y razón de ser y el modelo y término de todo lo humano e interhumano.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ

LA FILOSOFIA JURIDICA DE SENECA

El pensamiento de Séneca sobre el Derecho no forma un tratado o libro aparte entre sus numerosas obras. Ha de buscarse extendido a lo largo de ellas. Las citas serían abundantes, pero no es de la mera recolección de estos textos de donde puede esperarse la comprensión de sus ideas al respecto.

Puede decirse que las concepciones jurídicas del filósofo se desarrollan o fluyen armónicamente a lo largo de su producción literaria. Desde el tratado *De ira* al *De clementia* y desde éstos a los libros sobre los beneficios, pasando por las epístolas a Lucilio.

Ha de observarse que en la Antigüedad era grande la conexión entre las ideas éticas y las jurídicas, por lo que algunos historiadores de la filosofía del Derecho hablan de una «confusión» entre Derecho y Moral. Pero en Séneca puede encontrarse una distinción entre ambos órdenes de la filosofía práctica, derivados de la razón, aunque con finalidades distintas.

La vida social para Séneca se fundamenta en el afecto, que es fruto de la naturaleza, aunque también puede encontrarse una resonancia de la teoría que pone el «Pacto» en el origen de la vida social.

Así, escribe: «En la beneficencia y en la concordia tiene sus fundamentos la vida social, y no es el terror, sino el amor mutuo el que nos obliga a este pacto y a esta hermandad acogedora» (*De ira*, libro I, párrafo V).

Tiene un concepto amplio de esta vida social, que no limita a la acción formalmente política, porque, dice: «No solamente sirve a la república aquel que publica los candidatos y defiende a los reos y delibera de la paz y de la guerra, sino también el que exhorta a la juventud, y que en tanta carestía de buenos preceptores inculca en las almas la virtud...; este tal, en la vida privada cumple una función pública» (*De la tranquilidad del alma*, párrafo III).

Recibe Séneca el cosmopolitismo de los estoicos, pero no es el suyo el del apátrida, sino de quien por encima del amor a sus conciudadanos eleva la estima del hombre y, así, escribe: «Por eso es que nosotros, con

gallardía grande, no nos hemos encerrado en las murallas de una ciudad, sino que hemos abierto coloquio con todo el mundo y hemos profesado por patria todo el universo, para dar con esto más ancho campo a la virtud» (*ídem*, párrafo IV).

Un punto central del pensamiento jurídico de Séneca se desarrolla en la epístola LXXIII a Lucilio. Su argumento es que el filósofo debe ser buen ciudadano y acatar la autoridad. Porque los bienes que se siguen de la buena administración de la cosa pública son aquellos que más aprecia el sabio: la paz y la libertad; por eso dá gracias a quien tiene el regimiento del Estado. La seguridad pública ayuda mucho en el propósito de bien vivir. Es así como el Derecho adquiere en Séneca un valor preparatorio para la virtud.

En cierto modo, la distinción entre Moral y Derecho requiere previamente una constitución del Derecho como forma objetivada de la vida social. Este proceso se cumplió en Roma y sirve de base a la interiorización de la ética, que puede ejemplificarse en la obra de nuestro filósofo.

La consideración de estos bienes, que el Derecho procura, nos lleva a estudiar el pensamiento de Séneca sobre la paz. Para él es ésta una consecuencia de la naturaleza racional del hombre. La paz es fruto de la virtud, porque de las injurias nacen las guerras.

El pacifismo de Séneca es consecuencia de su doctrina social y va más allá que una simple negación de las ventajas de la guerra, o que el temor o la lástima por las calamidades que ocasiona (1). Ciertamente, son numerosos los pasajes de su obra en que refiere o alude a actos de fortaleza. Por sobre todos, la epístola XCVI a Lucilio contiene la equiparación de la vida humana con la milicia. No obstante, el contexto y la intención claramente manifiestan el verdadero sentido de la frase «vivir es guerrear», como una exhortación a sufrir con entereza los avatares de la fortuna.

Haremos alguna referencia al pensamiento de Séneca sobre el Derecho penal. En el castigo de los delitos la ley se propone estos tres objetivos: o la enmienda de aquel a quien castiga, o la mejoría de los otros por escarmiento suyo, o que con la extirpación de los malvados puedan vivir los otros más seguros. No sin razón se exponen estas ideas en el tratado *De la clemencia* (libro I, párrafo XXII), pues que añade: «Por lo que atañe a las costumbres de la ciudad, la parquedad en los castigos las corrigen más eficazmente».

Con todo, para nuestro filósofo es preferido el fin correctivo o medicinal de la pena. Expresamente compara la tarea del gobernante con la del

(1) LEGAZ LACAMBRA, LUIS, en el libro *Derecho y Paz*. (Actas del Primer Congreso de Filosofía del Derecho). Madrid, 1964, pág. 3.

médico, en cuanto al tratamiento de los culpables. Aconseja una gradación que empieza por las amonestaciones y sigue con penas leves y revocables. En último extremo admite la pena de muerte para los delincuentes de grado último, de tal forma, dice, «que nadie muera sino aquel cuya muerte es para él mismo un beneficio» (*De ira*, I, párrafo VI). Y añade: «El juez entrega a los condenados a la muerte... no porque huelgue de la pena de nadie..., sino para general escarmiento».

Quedaría incompleta la mención de la filosofía jurídica de Séneca sin la consideración que hace de la esclavitud, como institución existente en el Derecho de su época. El conocido pasaje del libro tercero de los beneficios (párrafo XX), sobre ella reviste particular belleza literaria, pero no es menor el cuidado con que distingue los límites del poder del señor sobre su siervo, desde el punto de vista jurídico: «Los esclavos no están obligados a obedecer toda cosa; no obedecerán los mandatos que fueren en perjuicio de la república, ni prestarán sus manos para la comisión de ningún delito».

Luego de extenderse en las buenas acciones que pueden mediar entre amo y esclavo, resume así sus opiniones: «Todos tenemos unos mismos principios y un origen mismo. Ninguno es más noble que otro, sino aquel que tiene un carácter más recto y más apto para las buenas artes» (*idem*, párrafo XXVIII). Criterio que completa con la epístola XLVII a Lucilio; aunque ésta tiene más sentido moral que jurídico, incluye un fino análisis de los papeles o condiciones del hombre en la vida social, que podría considerarse precursora de algunas modernas investigaciones sociológicas.

En resumen, para Séneca el Derecho no se separa de la Moral. La razón natural es su fundamento y los mayores bienes que procura son la paz y la libertad (2).

RAFAEL CASTEJÓN.

(2) MURILLO RUBIERA, JAIME: *Séneca y el Derecho*. Conferencia editada por el Ilustre Colegio de Abogados de Madrid, 1966.

REFLEXIONES EN TORNO A «LE DECLIN DU DROIT» DE G. RIPERT

SUMARIO: 1. Introducción.—2. *Le declin du Droit*, de G. Ripert.—3. La decadencia del Derecho: su problemática.—4. Conclusión.

INTRODUCCIÓN.

La enorme difusión y eco que en el pensamiento jurídico contemporáneo ha obtenido la obra de G. Ripert se deben en gran medida a la extraordinaria sugestión de su título, que es en este sentido lo más conseguido de su obra. Sin embargo, no se pretende con esta afirmación reducir *Le declin du Droit* a un mero acierto literario o un éxito de síntesis, sino poner de manifiesto que bajo esas cuatro palabras laten dos problemas de actualidad, a saber: la crisis de los principios jurídicos tradicionales y los intentos de resolución de la problemática estimativa que la evolución del Derecho plantea a todo jurista.

En efecto, afirmar la decadencia del Derecho supone dos cosas: de una parte, la adopción de una actitud crítica frente al fenómeno jurídico, y de otra, la conclusión de estimar decadente cierta evolución jurídica. Así, cuando Ripert habla de «declin du Droit», critica el Derecho y valora su evolución, creyendo resolver y resumir ambos problemas en pocas palabras. Precisamente en el acierto de la fórmula, en la que logra la síntesis de ambas cuestiones, radica el gran poder de sugestión que la simple lectura del título de su obra provoca en el pensamiento actual, tan especialmente crítico, pero también tan decidido a obtener nuevas y certeras valoraciones.

Ahora bien, todo intento de valorar la evolución jurídica presupone necesariamente una actividad crítica anterior que fundamenta la conclusión valorativa. En otras palabras, si en el tema de la decadencia del Derecho coexisten dos problemas, el crítico y el estimativo, el éxito del se-

gundo dependerá del acierto de los presupuestos críticos adoptados en el primero. Por tanto, el dualismo problemático del tema que nos ocupa se resuelve en la formulación de dos preguntas relacionadas íntimamente, a saber: ¿Qué Derecho está en decadencia?, y ¿Qué es la decadencia del Derecho?

«LE DECLIN DU DROIT» DE G. RIPERT.

1. La obra de Ripert, que lógicamente participa de aquel dualismo problemático, consiste en una comparación entre dos sistemas jurídicos determinados, que parte del convencimiento en la bondad y perfección jurídicas de uno de ellos, sin separar con rigor los distintos elementos jurídicos de otros que, si bien influyen en la vida del Derecho, son propiamente de naturaleza histórica, política, sociológica y filosófica. Su estudio comparativo comienza con una tajante declaración de parcialidad: «Es necesario—señala—, para mejor acusar la decadencia actual, recordar el esplendor jurídico que la ha precedido». ¿En qué consiste este esplendor del que habla Ripert?

El gran siglo jurídico nace con el advenimiento de la Ley de la Revolución francesa, a través del cual, el poder y el orden social se estructuran y fundamentan conforme a una ideología típica y compleja conocida genéricamente por el nombre de liberalismo. Ley, poder y orden social componen la trilogía liberal más famosa bajo la clásica fórmula de legalidad, igualdad y fraternidad.

En cuanto a la Ley, el racionalismo estableció una peculiar unión metafísica de ésta con la razón. El Derecho, en cuanto pretende la Justicia, debe derivarse de la razón y adecuarse a la naturaleza humana originariamente pura y honesta. Unidas indisolublemente Ley y Razón, el Derecho liberal se convertía en la promulgación escrita de lo racionalmente justo. Gracias al carácter sagrado de la Razón y la Ley, el poder quedó necesariamente sujeto a la razón legal. En efecto, la Nación, a cuyas manos habíase trasladado la soberanía del Rey, dicta las leyes a través de una Asamblea legislativa, expresión de la voluntad general, y soberana exclusiva para ordenar jurídicamente la sociedad. Por último, la tipicidad del orden social liberal descansa en estas concepciones expresadas. Así, siendo la Ley espejo de la Razón, y soberana, a través de la voluntad general, para ordenar la sociedad, el orden social consistía en la creación de un marco jurídico de actuación individual, desprovisto de cualquier género de limitaciones, en el que sus miembros podían dedicarse a la conquista

de los ideales más queridos del siglo XIX: el mantenimiento de la libertad de acción individual y el progreso material indefinido.

El propio Ripert, desde el epicentro de esta mentalidad, declara: «El siglo XIX, calificado de estúpido por quienes no comprenden el sentido profundo de su razón burguesa, ha sido realmente el siglo del Derecho. Quienes lo han conocido, aunque sea en sus últimos años, pueden rendir testimonio de su vida ordenada siguiendo las leyes. Quizá haya que reprocharle tan sólo el convencimiento de que el reino del Derecho era inmovible, precisamente porque había llegado. No juzgándolo amenazado, no le proveyeron de medios de defensa». Y, sin embargo, el reinado del Derecho peligraba por el poder que el mismo había creado. En efecto, la concepción liberal del poder legislativo mantuvo el carácter absoluto de la Ley, como única soberana para ordenar los fundamentos del orden social. Antes de instaurarse el sufragio universal, y durante algún tiempo después, la representación en las Asambleas legislativas estaba dominada por las clases detentadoras de los bienes, a las cuales interesaba mantener a toda costa un sistema jurídico cuyos principios favorecían la estabilidad patrimonial, protegían los derechos subjetivos, especialmente el de propiedad, aseguraban las esferas individuales de actuación a través de un respeto absoluto a la autonomía de la voluntad y a la libertad particular, facilitando la instauración del sistema capitalista en el comercio jurídico.

Mientras la Ley fue expresión de estas voces, el Derecho liberal gozó de gran estabilidad y permanencia. Mas cuando, merced al sufragio universal, las clases desafortunadas tomaron conciencia de sus posibilidades políticas, la Ley escapó a la dirección del poder ejecutivo, a la influencia de las clases ricas y al respeto que tradicionalmente inspiraban los notables. Ripert lamenta la aparición de mayorías reformadoras, que dieron al traste con la permanencia y estabilidad jurídicas, especialmente cuando la organización política mediante partidos convirtió la Ley en un instrumento técnico-político ajeno al interés general y al poder legislativo en una Asamblea en la que domina el más fuerte y en la que reciben constante eco las caprichosas variaciones de la opinión pública. Entre aquel esplendor jurídico y la situación actual es fácil elegir: la quiebra de la estabilidad y permanencia del Derecho, y la desaparición del carácter mítico-sacramental de la Ley, prueban que el reinado del Derecho ha muerto.

2. En torno a la publicación del Derecho, tema que aborda el capítulo II de la obra, Ripert sospecha que la polémica doctrinal relativa a qué técnica privada o pública conviene al Derecho actual, oculta un problema político determinado: la socialización. Este temor personal influye

la totalidad de su postura crítica acerca de la cuestión. Así, afirma que, mientras la expresión «derecho social» signifique un conjunto normativo cuya finalidad es asegurar la igualdad de las situaciones jurídicas mediante la protección del débil frente al más fuerte, el Derecho es o debe socializarse; mas cuando la protección citada exige la intervención, en las relaciones jurídicas, de un tercero con mayor fuerza, para garantizar aquella igualdad, queda inmediatamente justificado el papel que la Administración pública asume en la vida moderna, y de otro lado, consagrada la absorción del campo jurídico privado por las reglas de derecho público, lo que supone admitir la posibilidad de que lo jurídico y lo estatal signifiquen una misma cosa.

La mentalidad de Ripert, para quien la meta del Derecho es la libertad individual de acción, entendida a su vez como ausencia de limitaciones, difícilmente puede comprender la injerencia administrativa en la vida jurídica moderna, que parte precisamente de concebir la libertad únicamente a través de la reglamentación de su ejercicio. Consecuente con sus presupuestos críticos, nuestro autor declara que mientras el Estado se presente en casi todas las esferas de actividad, ensayando cuantos procedimientos sirven para dirigir y conformar la sociedad, no puede hablarse de progreso jurídico, frente a aquellos juristas para quienes contemplar al Estado en tanto prohíbe, autoriza, ordena, vigila, explota, participa y monopoliza, constituye una ascensión en las nociones jurídicas. Si el progreso del Derecho consiste en mantener la libertad y la fuerza de los contratos, si la seguridad y permanencia deben ser notas insustituibles en el Derecho, la multiplicación de prohibiciones y limitaciones, excesivamente minuciosas y en ocasiones ineficaces, representa un declinar jurídico. Por otra parte, la intervención estatal y la imperfección de las reglas de derecho público en la tarea de garantizar los derechos individuales significa un menosprecio del derecho privado y un empobrecimiento jurídico, que patentiza particularmente el hecho de ser los funcionarios públicos los llamados a dirigir, cada día más intensamente, el obrar jurídico de los ciudadanos. Cuando, por último, el Estado declara que no sólo es poder, sino asimismo protección, nos convierte en incapaces, pues sólo éstos necesitan tutela jurídica, y el reino de los incapaces es, desgraciadamente, el reino de la degeneración. La publicación, concluye Ripert, significa para el Derecho el camino de su decadencia.

3. «Bajo la servidumbre de las leyes» es el título significativo bajo el que se estudia el fenómeno actual de la extraordinaria proliferación y minuciosidad legislativa. Si bien aquel jurista de la Codificación, Camba-

céres, decía que ser libre significaba ser esclavo de las leyes, el bloque legislativo actual, que afecta la casi totalidad de la actividad social, ha creado un orden liberado extremadamente reducido. Cuando al gran número de leyes hay que añadir su excesiva minuciosidad, aquéllas provocan una situación similar a la servidumbre o la tiranía. Bien es verdad que tal servidumbre es legal y que las leyes son fruto de la voluntad general, por lo que el sistema sigue siendo democrático; pero estas frases, añade Ripert, son fruto precisamente de «la hipocresía del lenguaje político». Sin duda, hay quien advierte esta proliferación desmedida, la pésima redacción de las leyes, la confusión entre los poderes, los conflictos de jurisdicción y lo arbitrario de ciertas decisiones, pero no se desea denunciar la fuente del mal: el exceso de reglamentación. Los grandes juristas de la Revolución francesa creyeron que unos pocos principios bastarían para regir la vida social. Nosotros, ante la multiplicidad de las leyes y la minuciosidad reglamentaria, creemos ilusamente en la posibilidad de libertad.

Frente a esta servidumbre, la mayoría de los hombres no tienen la resignación pasiva del esclavo, ni el heroísmo necesario para soportarla en nombre del interés público. El exceso de reglamentación provoca un movimiento de desobediencia a la ley, como reacción natural del espíritu de libertad. Esta rebeldía ante la evidencia de leyes inútiles, desusadas, ridículas y agobiantes, causa un desfallecimiento del Estado en la tarea de aplicar y sancionar el Derecho, o por el contrario, un recrudecimiento en la represión. En ambos casos, lo cierto es que del espíritu de desobediencia ante las leyes nace el desorden jurídico, y el Derecho, en tales situaciones, enferma y decae.

4. Un tema fundamental en el campo jurídico-político es el de la continuidad del Derecho mediante la teoría de los gobiernos de hecho, el cual representa un intento de elevar al Derecho por encima de la Política, merced al reconocimiento de la estabilidad y permanencia de las normas, frente a las mutaciones, en ocasiones violentas, de los regímenes políticos. Ripert nos habla apasionadamente, condicionado su pensamiento por la experiencia histórica que vivió el Derecho francés en la última postguerra, a causa de la anulación de la legislación del Gobierno de Vichy, y también por un triste episodio en el que el propio autor vióse envuelto por ciertas colaboraciones con aquel Gobierno, de un problema de siempre en la historia jurídica, a saber, el hecho de que el héroe del ayer se convierta en el traidor del mañana, porque el Derecho es más fiel a los dictados de la Política que a las exigencias de la Justicia. La conversión del Derecho

en un instrumento político representa cabalmente una degradación de lo jurídico, o lo que es lo mismo, una decadencia de la dignidad del Derecho.

5. El primer valor social es la seguridad jurídica, porque «un régimen legal permanente satisface el deseo humano de seguridad que todo hombre civilizado siente en su corazón». El primer atentado a la seguridad jurídica nace de la existencia de un poder reglamentario que ha sabido interpretar a su favor el principio de legalidad. La formulación y promulgación por parte del poder legislativo de reglas de derecho generales e impersonales, sin descender a la regulación de situaciones individuales, permite a la reglamentación administrativa desenvolver los principios generales contenidos en las leyes y sentar reglas de aplicación, lo que representa una verdadera abdicación del poder legislativo y un abandono de los particulares en manos de la Administración. Un segundo ataque a la seguridad jurídica proviene de la defectuosa técnica legislativa actual. Como ejemplos de ésta, Ripert aduce la gran dificultad por conocer el texto legal aplicable a los casos concretos; los problemas que, en torno a su aplicación, plantean aquellas leyes concebidas para una vigencia limitada, cuando son prorrogadas discrecionalmente; las imprecisiones y oscurecimientos de los textos legales; la indeterminación de los elementos de una figura jurídica o de un delito, etc. En tercer lugar, el sustrato político que en excesivas ocasiones vicia la producción normativa, es una de las causas que con mayor rapidez provocan una conciencia de inseguridad jurídica. Por las razones personales apuntadas, el autor insiste especialmente sobre los desastrosos efectos que la politización del Derecho produjo al Derecho francés de postguerra, citando la retroactividad de efectos de nuevas leyes civiles, y aun penales, dictadas a impulsos de las corrientes depuratorias propias de aquella época.

6. Por último, la clara tendencia actual menospreciadora de los derechos individuales, que se manifiesta en la revisión de la noción tradicional de derecho subjetivo, en la supresión de empresas como medida represiva, en la política de nacionalizaciones y la designación discrecional de empresas nacionalizables, en el abandono de la noción de indemnización justa, en la transformación legal de los derechos de socios y accionistas, en la transmisión forzosa de ciertas empresas y en otros atentados legales al derecho de propiedad, caracteriza las posiciones que la Persona y el Estado ocupan en relación a un Derecho que, perdida su independencia en manos de aquél, ha quedado incapacitado para mantener un equilibrio entre el avance público y la regresión de la esfera privada.

Esta breve síntesis de la obra de Ripert permite conocer su respuesta a las dos preguntas que el tema de la decadencia del Derecho planteaba. Así, el Derecho que declina es claramente el actual, y la decadencia, es decir, la enfermedad que padece, se identifica con la creciente intervención estatal en la vida jurídica, con la conversión del Derecho en instrumento político, con las tendencias publicadoras de la esfera privada, con la defectuosa técnica legislativa, que provocan una tiranía de las leyes, una desobediencia frente a éstas, una inseguridad jurídica y una destrucción y desamparo de los derechos individuales.

LA DECADENCIA DEL DERECHO: SU PROBLEMÁTICA.

Conocida sintéticamente la obra de Ripert, éste es el momento de reflexionar de nuevo sobre el tema, utilizando para ello aquel dualismo problemático que compone la estructura de la cuestión.

1. En primer lugar, urge saber cuáles son los presupuestos críticos en que Ripert apoya toda su crítica y estimativa jurídica. *Prima facie*, debieran pertenecer al espíritu de nuestro tiempo, pero un examen atento descubre su conexión con aquella mentalidad jurídico-histórica que hoy precisamente es objeto de crisis. En esta filiación, de la que Ripert no se desprende, descansa la íntima contradicción de su pensamiento en torno a la decadencia del Derecho. Le duele, en efecto, que los principios y convicciones más queridos sufran los efectos de una revisión general y tiendan a desaparecer, sustituidos por otros extraños a su mentalidad.

En una conferencia pronunciada en la Universidad de Padua en 1951, el propio autor, refiriéndose a la crisis del Derecho, decía: «Todo jurista que, llegado al término de su carrera, compara el Derecho actual con el que ha enseñado en su juventud, se siente inclinado a investigar bajo qué influencia evolucionó este Derecho y a preguntarse si esta evolución señala un progreso o una decadencia». Estas palabras descubren no sólo el fundamento personal de su estudio, sino también el método comparativo elegido para llevarlo a cabo. En efecto, su obra se reduce a comparar un sistema jurídico que representó la culminación de una larga etapa de elaboración jurídica en el campo del derecho privado, y cuyos rasgos característicos fueron el respeto al principio de autonomía de la voluntad, a la libertad individual y a los derechos subjetivos, merced a una técnica jurídica muy depurada, con otro sistema jurídico en el que la injerencia estatal pretende conformar y organizar jurídicamente la sociedad, reglamentando minuciosamente el ejercicio de derechos y deberes mediante una

técnica forzosamente incipiente, cuya novedad provoca cierto desorden y caotismo legislativo.

El método comparativo que utiliza Ripert descansa en la utopía de creer perfecto y definitivo un sistema jurídico determinado. Concebida en tales términos, la tarea valorativa quedaría reducida a contrastar, mediante una simple comparación, el sistema jurídico que se critica con aquel cuya perfección es dogmática. Aún más, en ningún caso puede establecerse una comparación entre dos sistemas determinados, olvidando su conexión histórica y las diferentes estructuras sociales sobre las que se edificaron. Esto supondría ignorar que la evolución del Derecho, por su misma naturaleza, impide el estudio independiente de una de sus etapas, separándola de aquellas anteriores o posteriores que la explican y justifican y con las cuales se relaciona. Teniendo presentes estas ideas, Wieacker expone cómo el ideal del positivismo científico del siglo XIX de elaborar un sistema acabado y una Teoría general del Derecho privado que sirviera de modelo indiscutible para todas las ramas de la ciencia jurídica, quebró cuando, en este siglo, el cambio de las necesidades sociales trajo consigo una nueva visión de los núcleos sociales del Derecho civil, acarreando el desmembramiento de la monolítica unidad del Derecho privado positivista. Aquella pretensión de unidad fundamental del Derecho civil se hallaba en íntima conexión con la conciencia de unidad de la burguesía liberal, la cual se tenía por representante de toda la Nación. La caída del liberalismo supuso, en consecuencia, la de su gran creación jurídica. En este mismo sentido, el Derecho actual es el resultado de la crisis del Derecho decimonónico, y representa con respecto a éste un intento superador.

Cuando al observar una evolución en el Derecho, y ante la necesidad de valorarla, Ripert compara el sistema jurídico de su juventud con el que enseña al final de su carrera, y afirma una decadencia, cae en el error de enfoque de toda postura crítica inactual, a saber, el desconocimiento de que un período crítico es fructífero tan sólo para quienes lo viven abiertos al espíritu y exigencias que los nuevos tiempos demandan. Este debe ser el punto de partida necesario en todo intento de superación de una realidad histórica cambiante, porque existe una intimidad evidente entre crisis y progreso jurídicos, la cual obliga a contemplar el tema de la evolución del Derecho a través de una mentalidad progresiva, capaz de comprender y asimilar situaciones y necesidades nuevas. Quienes valoran una determinada evolución jurídica sirviéndose de una mentalidad anterior, olvidan que la vida del Derecho es generalmente progresiva y marcadamente dialéctica. La pretensión de Ripert de enjuiciar el derecho actual a través de los principios del sistema jurídico positivista-liberal le conduce

a un punto insostenible, pues en tanto su crítica se dirige contra el derecho actual, sus presupuestos críticos pertenecen a un sistema precisamente criticado y superado históricamente por el derecho actual. Esta es la razón por la que afirmamos la inactualidad crítica de sus presupuestos, y en este desajuste reside el error de sus conclusiones estimativas, porque de seguir su método crítico nos veríamos obligados a conceptualizar como decadente al Derecho de la Revolución francesa en relación al del *ancien regime*. En el fondo de *Le declin du Droit* late el drama de todo jurista que, convencido absolutamente de la bondad de un sistema jurídico determinado, tiende a evitar su revisión y sustitución progresivas.

2. Ahora bien, como antes advertíamos, afirmar la decadencia del Derecho significa la superación del momento crítico mediante la conclusión valorativa. La decadencia es, en este sentido, una tesis cabalmente postcrítica o pacífica, puesto que representa la culminación lógica de la problemática planteada.

Tan pronto se inicia la labor estimativa, el Derecho se manifiesta en un doble aspecto: como fenómeno y como valor. En cuanto fenómeno, el Derecho muestra su vertiente histórica, por la que tiene una vida empírica y relativa. En cuanto valor, el Derecho es una exigencia racional, posee cierto contenido ético y tiene cabida en el reino de la trascendencia. Ambos supuestos, aunque distintos, se integran en la unidad Derecho, y éste, en consecuencia, es al mismo tiempo vida empírica y carga ética, relatividad histórica y exigencia racional. Podemos tratar de un aspecto separado del Derecho, pero a sabiendas de que nuestras conclusiones, si bien ciertas, serán parciales e insuficientes. Más aún, cuando una tesis pretenda abarcar la totalidad del Derecho, deberá necesariamente contemplar sus dos aspectos.

Todo sistema jurídico se propone la realización de una idea de Justicia y de los demás valores por ésta implicados. Sin embargo, tan pronto el derecho positivo ha nacido, tiende a reclamar para sí todo el imperio sobre la realidad social, y no tolera verse desplazado por una apelación a la Justicia. Por esta razón, en el estudio de la evolución jurídica no sólo hay que tomar en cuenta el contenido ético, sino también los medios técnico-positivos, cuya finalidad es realizar aquel ideal de Justicia. Si más arriba nos encontrábamos ante la evidente intimidad entre Crisis y Progreso jurídicos, ahora nos sale al paso un segundo binomio significativo: Ética y Técnica. Aquel aspecto empírico e histórico del Derecho se conecta con la necesidad de una técnica jurídica en la estructuración y aplicación positiva del Derecho. También, por otro lado, aquel contenido ético guarda

relación esencial con la idea de Justicia que todo Derecho, por su naturaleza de tal, pretende actuar. El binomio Técnica-Etica juega un papel fundamental, con distinta intensidad por parte de sus componentes a la hora de resolver la problemática estimativa que nos ocupa.

Una solución aparente consistiría en afirmar la decadencia del Derecho cuando el conjunto ético-técnico empobreciera y, por el contrario, mantener un renacimiento cuando aquel contenido doble se enriqueciera. Sin embargo, nuestro problema valorativo no acepta una conclusión tan simplista, porque, en la vida del Derecho, el juego del binomio Etica-Técnica no es acorde, sino tenso y opuesto. Así, frente a un período de técnica decadente suele convivir una ética floreciente. La misma razón por la que se rechaza aquella solución simplista sirve para descubrir que la tensión es la nota característica en la vida de los binomios Técnica-Etica y Crisis-Progreso jurídicos. Conviene ahora aclarar brevemente estos conceptos.

A) La íntima contradicción de los presupuestos críticos de Ripert quedaba de manifiesto al observar que toda su crítica contra el Derecho actual se apoyaba en la concepción jurídica revisada y superada definitivamente por el propio sistema jurídico actual. Esta inactualidad crítica nacía de olvidar el carácter crítico-progresivo del Derecho.

Un sistema jurídico entra en crisis cuando se muestra incapaz para asimilar y resolver las situaciones nuevas. Todo momento crítico, en consecuencia, plantea un problema de renovación, porque la tendencia revisionista debe su origen a un sentimiento de insatisfacción o insuficiencia, y persigue como fin obtener una superación. Si bien criticar y mejorar no son términos idénticos, existe entre ellos una evidente conexión, en cuanto la superación es la meta del período crítico.

No obstante, la nota de tensión propia del binomio Crisis-Progreso no agota la riqueza del mismo. Las épocas de crisis son fructíferas en tanto se viven con una mentalidad abierta a las nuevas exigencias. Así, cuando la revisión de lo tradicional se realiza mediante elementos de juicio netamente originales, el momento crítico comienza a dar paso al momento progresivo. Si la crisis es el primer requisito para la superación, la elección de unos presupuestos renovadores constituye la segunda condición esencial en el camino del progreso jurídico.

En su juicio del presente a través de un sistema pasado, Ripert ha olvidado o ignorado el porvenir.

B) Todo sistema jurídico—advertíamos más arriba—se propone la realización de una idea de Justicia y de los demás valores en ella implica-

dos, mediante el empleo de una técnica jurídica lo más depurada posible, que sirve de instrumento para la obtención de aquel fin. Esta manifestación del modo de ser doble del Derecho nos enfrenta al segundo binomio: *Ética y Técnica*.

Una norma técnica establecida en un Código tiende a moralizarse, y una norma ética que penetra en el campo jurídico, pronto se viste—como dice Graneris—de la formalidad del rito. Para las épocas jurídicas tormentosas, en las que la doctrina se debate en luchas de concepción o de fondo, la técnica representa una tentativa desesperada por mantener cierto orden. En este sentido, el formalismo, el positivismo y el conceptualismo responden al deseo de encerrar el Derecho en una pura técnica rígida que lo sustraiga de la ética; mientras que el realismo, iusnaturalismo y finalismo pretenden que el Derecho sea flexible y adaptable a las cosas mediante una sumisión a la intención moralizante.

Tampoco aquí se agota el papel de la *Ética y la Técnica*, antes bien, el carácter instrumental de la última y la tensión en que convive con la primera, arroja nueva luz sobre el tema de la decadencia del Derecho. Por de pronto, sirve para evitar el error de quienes creen, al tratar la problemática de la decadencia, que el Derecho evoluciona en bloque, es decir, con todas sus partes conjuntamente. Precisamente, si es posible hablar de evolución, refiriéndonos al Derecho, es porque la estructura misma de lo jurídico es evolutiva, o en otras palabras, porque la tensión en que coexisten los elementos constitutivos del Derecho favorece la evolución. En este sentido, la razón de todo cambio reside en la forma de ser de la cosa misma que varía, hasta el punto que las naturalezas son estáticas en cuanto carecen de tensión estructural. Así, la Historia pone de manifiesto que los gérmenes de las decadencias hay que buscarlos en el apogeo mismo de los períodos clásicos.

Partiendo de la base de que todo sistema jurídico pretende actuar una *Ética* determinada, mediante una *Técnica* apropiada a aquélla, contemplemos la evolución jurídica. Los períodos de técnica jurídica muy perfeccionada, fruto de largos años de elaboración, conocen el comienzo de la transformación de la *Ética* a la que sirven y para la que se concibieron, que culmina con la venida de un nuevo ideal de Justicia. Ante esta nueva ética, la técnica tradicional se halla incapacitada para llevarla a la práctica, porque su elaboración obedecía a otras concepciones. El abismo abierto entre las nuevas ideas y las viejas técnicas exige una renovación de estas últimas mediante un trabajoso y lento esfuerzo de asimilación de la nueva ética y consecución de un conjunto instrumental original adecuado a las exigencias que la realización de las nuevas concepciones com-

portan. Cuando la labor de elaboración llega a su depuración, adviene el clasicismo jurídico, en cuyo interior se larva la nueva crisis de la Ética. El profesor Alvaro D'Ors llama épocas de «vulgarismo jurídico» a las de técnica muy imperfecta, heterodoxa y rudimentaria, pero con un promotor y potente caudal ético, y que suelen darse con carácter regular tras los períodos de mayor clasicismo jurídico.

Estas reflexiones aclaran el tema que nos ocupa. Ripert entendía que la publicación del Derecho privado, la intervención estatal en la vida jurídica, el exceso en la reglamentación, el desprestigio de la Ley, el caos legislativo, la inseguridad jurídica, el desprecio de los derechos individuales y la politización del Derecho eran causas más que suficientes para proponer que el Derecho declinaba.

Sin embargo, tal planteamiento es inaceptable, y la conclusión muy dudosa. Por de pronto, la idea de Justicia del siglo XIX es naturalmente distinta a la del presente; entre ambas concepciones jurídicas hay una relación de parentesco, pero jamás de identidad. En este sentido, la antigua libertad individual ha sufrido una reglamentación de su ejercicio, en virtud de su sometimiento a una idea de Justicia de carácter material y social. De otro lado, el cambio de objetivo ético ha traído de la mano el fenómeno de la intervención directa del Estado, que pretende conformar y organizar la realidad social hacia otros moldes. Estos síntomas, por sí mismos, no prueban la decadencia del Derecho, sino, por el contrario, que éste ha tomado unos derroteros distintos y aborda temas nuevos en relación a los tradicionales, para lo cual necesita medios técnicos originales y apropiados con los que realizar aquellos objetivos.

Sin aceptar el carácter definitivo de la evolución jurídica acaecida, Ripert apoya toda su tesis en la observación de síntomas que sólo afectan a la vertiente técnica del Derecho; en otras palabras, lo que este autor llama decadencia del Derecho es un período de crisis de la Técnica, causada por la transformación y superación de la *Ética jurídica liberal*.

El planteamiento de Ripert contiene dos errores. El primero consiste en concebir la evolución del Derecho en bloque, como si la estructura de éste cambiase conjunta y simultáneamente. Esta confusión le conduce a ver una decadencia de todo lo jurídico donde sólo existe una técnica vulgar o ineficaz. Mediante este equívoco, se coloca como meta óptima del Derecho la consecución de una tecnología depurada, y ello equivale a suprimir de cuajo toda consideración a los fundamentos y a los fines del Derecho. El segundo error consiste en ignorar la relación que la Técnica guarda con la Ética. Toda transformación ética provoca la insuficiencia de

la técnica tradicional, elaborada cuidadosamente para actuar una idea de Justicia que desaparece. La nueva técnica, naturalmente inmadura, encuentra obstáculos importantes en su labor, porque los medios de que dispone son inactuales, o poco depurados y provisionales. Así se explica que la intervención estatal, pretendiendo conformar la sociedad hacia estructuras más justas, obtenga resultados adversos e impopulares, o que la proliferación legislativa, desgraciadamente necesaria en el estado de desarrollo actual de la técnica jurídica, agrave el caos legal, sobre todo si se denuncia el hecho de que hoy legislan los funcionarios en vez de los juristas, y aquéllos manifiestan una mentalidad pobre en la comprensión de la teleología del Derecho y en el conocimiento de los recursos técnico-jurídicos más adecuados para la realización de aquellos fines.

Por último, el fenómeno de la politización del Derecho obedece a las mismas causas. En efecto, la naturaleza de los medios empleados en acelerar el proceso de transformación y aplicación de una nueva Ética no puede ser jurídica, porque la técnica de que se dispone es la tradicional, pensada para ejecutar una concepción ética anterior y distinta a la presente. Por esta razón, la implantación de un nuevo ideal corre a cargo generalmente de la fuerza del poder político, más eficaz y concluyente a corto plazo. En consecuencia, la característica de estas épocas es, lógicamente, una acusada tendencia a politizar todo lo jurídico.

C O N C L U S I Ó N .

En cuanto a *Le declin du Droit* de Ripert, basta con recordar dos puntos:

A) Su postura crítica es inactual desde el instante en que enjuicia el sistema jurídico actual sirviéndose de presupuestos pertenecientes a una concepción que ha sufrido su crisis y superación definitivas.

B) Su valoración de la evolución jurídica ignora que los elementos estructurales del Derecho conviven constitutivamente en tensión, nota que explica el sentido crítico-progresivo del fenómeno jurídico. Al observar un declinar técnico, Ripert ha concluido con que todo el Derecho camina hacia su ocaso.

Queda, por fin, resolver la cuestión misma de la decadencia del Derecho. Para quienes conciben el Derecho exclusivamente como un valor, cuya realidad hay que obtenerla en el plano de la idealidad, sólo puede señalarse una decadencia jurídica cuando la idea de Justicia, es decir, la Ética, se degrada. Por el contrario, para quienes el Derecho constituye una es-

estructura lógico-formal esencialmente distinta a toda consideración meta-jurídica, como serían la fundamentación apriorística y la teleología del Derecho, sólo puede hablarse de decadencia cuando el edificio técnico-jurídico atraviesa un período de «vulgarismo».

Determinar en un momento dado si existe una regresión o un avance jurídicos es extremadamente difícil, porque se corre el riesgo de mantener verdades parciales e insuficientes. Parece más acertado contemplar al Derecho como ser que vive y evoluciona dirigiéndose hacia su plenitud, por lo que, mientras se mueve, hay algo en aquél que decae al mismo tiempo que algo renace, pues en esta tensión consiste precisamente la vida del Derecho. De esta forma, puede decirse que si bien la doctrina camina hoy en la duda de ciertas instituciones consideradas clásicas en la ciencia jurídica; si el poder legislativo no promulga con la solemnidad y estabilidad de antaño, la Justicia actual, de tendencia material y social, vive con mayor vigor y realidad que en otros tiempos de la historia jurídica, en que la doctrina sentíase uniforme en sus concepciones y el poder legislativo promulgaba con gran pompa y solemnidad tres veces al año.

PEDRO J. VILADRICH BATALLER.

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

AMORÓS GUARDIOLA, Manuel: *Sobre el Derecho inmobiliario registral y su posible autonomía*. Madrid, 1967. 92 páginas. Prólogo de don Juan José Benayas.

Manteniendo la necesidad y los límites de una autonomía científica del Derecho registral, este trabajo consolida vigorosamente las conexiones teóricas y prácticas que tal especialidad técnica y didáctica mantiene con las diversas ramas del ordenamiento jurídico. De aquí el interés de las observaciones que desde múltiples perspectivas ofrece el asunto a que el título del libro se refiere, resultado de una especialización profesional y de una meditación científica de muchos más amplios horizontes.

Los problemas planteados y examinados a lo largo de esta obra se centran en un concepto básico: la relación registral como objeto del Derecho registral. Esta misma determinación ya es original, frente a las teorías que prefieren como objeto registral o títulos o derechos. La relación jurídica registral es juntamente «formal» y «pública». El razonamiento que acompaña estas conclusiones parece convincente. Mas no contento con esta afirmación, el autor advierte las prolongaciones de la misma al tratar de adscribirla al ámbito del Derecho privado o del Derecho público. González Pérez y el notable libro de López Medel sobre el Registro de la Propiedad como un servicio público, se inclinan por la solución publicista, frente a la doctrina mayoritaria en los principales tratadistas. En todo caso, sucede que las normas registrales son de tipo administrativo, pero las conductas registrales están dependiendo de la voluntad de los contratantes, aunque hay inscripciones y actos registrales obligatorios incluso para las partes contratantes. El modo en que las relaciones privadas se ven garantizadas por la inscripción es, por su parte, evidente.

Por ello sostiene el autor que la complejidad del contenido del Derecho registral permanece y su adscripción al Derecho público o al privado no tiene respuesta simple. Por otra parte, puesta en marcha la mecánica registral, afecta a toda la sociedad, comenzando por los «terceros registrales», y viene condicionada en forma imperativa o necesaria por la propia ley.

Sin embargo, el Registro no es un mecanismo excluyente de garantía. Confiere un plus de eficacia a las relaciones inscritas. Por ello, a partir de las conclusiones de Amorós se podría iniciar otra investigación que, haciendo evidente la conexión de los elementos iusprivatistas y públicos que

concurrer en la relación jurídica registral, examine si tal concurrencia no se da en toda clase de relaciones jurídicas, de tal modo que la distinción entre Derecho público y privado sea más bien metodológica y sociológica que propiamente jurídica. Pues ninguna relación estrictamente consensual es jurídica si no se mantiene públicamente, hay que recurrir a la autoridad pública o a otros instrumentos de constatación (escritos, testigos e incluso la opinión pública) para su eficacia entre las partes.

La reducción simplista de la existencia de diversas ramas jurídicas a una tipología de relaciones jurídicas parece que desconoce la verdad de que la relación jurídica reúne en sí misma aspectos privados y públicos de modo esencial, cualquiera que sea la intervención que la actividad administrativa y profesional tenga en su conocimiento, claridad o garantías. Efectivamente, la relación jurídica privada está siempre teniendo en cuenta, al menos, la presencia de las autoridades públicas que sancionan su desarrollo y pueden compeler al cumplimiento de cualquier deudor. Una relación jurídica no publicada, o sea, reservada, sería una relación de la vida íntima, una relación «natural» (en el sentido de la *obligatio naturalis*), pero no jurídica. Pues todo Derecho es un hecho de trascendencia social. Las intervenciones de servicios públicos las aseguran, pero no las califican.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

ARENDRT, Hannah: *Sobre la revolución*. Revista de Occidente, Madrid, 1967. 343 páginas. Trad. de Pedro Bravo.

H. Arendt, de origen y formación alemana, posee una amplia información filosófica, histórico-sociológica y filosófico-política, adquirida durante años de estudios y de profesorado en Alemania, Francia y U. S. A., y vertida en numerosas publicaciones político-antropológicas, entre las que destacan las siguientes: *Entre pasado y futuro* (1954), relativa a las crisis de tradición y de continuidad que atraviesan hoy las civilizaciones occidentales; *Los orígenes del totalitarismo* (1958), con una buena vivisección doctrinal de las razones y tendencias de dicho fenómeno; y *La condición humana* (1959), estudio a la vez psicológico y sociológico-existencial, en el que se pulsán las «opciones» básicas a las que tiene que hacer frente el hombre moderno. En todas estas obras demuestra la autora, además de un cierto influjo difuso pero preferente de Jaspers, especial potencia de síntesis histórica y doctrinal, acierto en los análisis conceptuales y agudeza en las críticas sociológicas. Cualidades potenciadas por las amplias bases filosóficas con que cuenta la autora.

Todas estas características se dan con intensidad acentuada en la obra que presento ahora. El valor testimonial de ella es excepcional (en cuanto indicativo de cómo ven los problemas europeo-continentales muchos autores angloamericanos), así como sus aportaciones doctrinales, incluso a pesar de los lunares que veremos.

Indiquemos primeramente sus puntos más positivos. La primera aportación sustancial consiste en demostrar que toda revolución—e incluso toda

guerra, guerrilla o conflicto social generalizado—triunfa o fracasa a medio y largo plazo según logre o no implantar en la sociedad un nuevo orden político-constitucional que garantice más eficazmente el funcionamiento social oportuno y universal de la libertad humana. La segunda aportación consiste en ver que ese mismo éxito o fracaso depende en una proporción decisiva del papel que se dé o se reconozca a las organizaciones intermedias en general: según Arendt, la revolución americana triunfó en todos los frentes (políticos) porque mantuvo y reforzó la «organización (federal) por condados», de donde le había venido su mayor respaldo; las revoluciones francesa y rusa fracasaron porque se apresuraron a «aplastar en el huevo» las apenas esbozadas organizaciones socio-políticas de las «comunidades» o «soviets». Otra aportación destacable es la certera previsión de la autora respecto al papel y funciones que previsiblemente aguardan a las revoluciones *políticas* en un futuro auscultable. Piensa Arendt que la progresión dantesca de armas destructivas a que asistimos en nuestros días hace previsible, además de deseable, la eliminación de las guerras (al menos, de las totales y generales); pero que las revoluciones políticas no parece que vayan a desaparecer, sino que continuarán realizando largo tiempo su función específica: fundar, estructurar y garantizar las libertades humanas de todos.

La cuestión básica abordada en el libro es la siguiente: correlación histórico-funcional existente entre las dos realidades y categorías tradicionalmente centrales del pensamiento filosófico-político occidental revolución y guerra. Y papel que una y otra juegan en relación con el valor humano y social más característico de nuestra civilización: la libertad. Arendt se preocupa por hacernos ver—a lo largo de capítulos cuajados de textos de autoridades, de críticas y observaciones propias—cuál fue, pudo ser o debió ser la importancia comparativa de la libertad (frente a otros valores socioeconómicos, como la reforma económica estructural o las ambiciones de felicidad o bien común) en las tres revoluciones más decisivas por las que ha pasado nuestra Historia: la americana, la francesa y la rusa marxista. Sin embargo, la autora desautoriza y minimiza con exceso a las dos últimas revoluciones indicadas. Al fondo de los diferentes enfoques o desvíos parciales en la interpretación de las diversas revoluciones hay una limitación más comprehensiva y sistemática. La autora cree con razón que la libertad humana (personal, grupal o social) es uno de los pocos valores (el único para ella) que pueden justificar las múltiples formas de violencia que han padecido o producido nuestras sociedades (crímenes, guerras, revoluciones, guerrillas, conflictos sociales). Pero eso no justifica el que desautoricemos las revoluciones político-económicas (no puramente políticas), so pretexto de que se orientaron, no por la libertad misma, sino por la *liberación*, es decir, por los soportes reales de ella.

La visión de la autora queda incluso falseada en algunos aspectos parciales por el juego combinado de dos factores o «pre-juicios» que la condicionan de un modo sustancial: su ideología demoliberal y decididamente antisocialista y el contexto sociopolítico y sociocultural desde el que ella enfoca todas las cuestiones. Arendt pone a la libertad en el principio, en el medio y en el fin de todos los movimientos humanos y se desentiende

excesivamente de sus «condicionamientos» no estrictamente políticos. El problema de la libertad quizá sí que sea para las comunidades opulentas y satisfechas de la «América feliz» una cuestión casi exclusivamente técnico-política de formas de gobierno y de administración. Pero para todo el resto del mundo—incluidos los innumerables desheredados de la fortuna, de la raza y de la cultura que pululan por las urbes y planicies anglo-americanas—, la libertad empieza siendo ante todo un problema de medios (de oportunidades de formación y de consumo y desarrollo). No se puede condenar como «desviaciones de la auténtica revolución» a todos los movimientos sociales que pretendan resolver primero la cuestión social y los problemas de las infraestructuras. También aquí es válido aquello de «buscar primero el reino de la justicia», siempre y cuando no nos desviemos hacia el extremo opuesto, explotar y deshumanizar implacablemente a las naciones bajo promesas de un futuro feliz problemático y que en todo caso no «paga» el precio al que se lo quiere vender.

Todas estas limitaciones y malentendidos derivan del concepto utópico, doctrinario y aséptico que mantiene la autora respecto al fenómeno complejísimo de la revolución. Y de su empeño decidido y constante de no ver en la revolución americana más que sus dimensiones positivas y simpáticas, y en las revoluciones francesa y rusa sólo su cara negra y sus fracasos y contradicciones. Hay, además, un excesivo contenido utópico en toda la obra: Arendt se cuida de hacernos ver y lamentar lo que perdimos con tantas revoluciones abortadas, y se preocupa mucho menos por encontrar los mejores medios y formas de organización común que nos puedan llevar con mayor rapidez y eficacia a los fines buscados. No es muy seguro que la revolución sea la «piedra filosofal» que lo resuelva todo en los anchos e intrincados bosques de la convivencia humana.

Sin embargo, la doctrina esbozada por la autora respecto al papel y posibilidades de eficacia de las sociedades intermedias me parece sumamente importante. Siempre y cuando acertemos a dar a las organizaciones intermedias y a las formas «naturales y espontáneas» de asociación y de comunidad (municipio, familia, región, sindicato...) no sólo la tarea y función social y política que les corresponda, sino también la institucionalización y organización concreta que mejor cuadre con dichos fines, teniendo muy en cuenta todas las «circunstancias» histórico-sociológicas globales de las comunidades nacionales en que aquéllas tengan que operar.

V. ABRIL CASTELLÓ.

BAGOLINI, Luigi: *Visioni della Giustizia e senso comune*. Ed. Il Mulino. Bologna, 1968. 489 págs.

Comprende este recentísimo volumen del decano de la Facultad de Ciencias Políticas de Bolonia un conjunto de ensayos y artículos que había venido publicando en diferentes revistas, tales como la *Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, *Archiv für Rechts-und Socialphilosophie*, *Archives de Philosophie*

du Droit, *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, *Dianoia*, *The Philosophical Quarterly* y otras, teniendo todos ellos por común denominador la referencia a los problemas que el Estado, la Justicia y el Derecho tienen planteados en nuestro tiempo.

Cinco partes y un apéndice forman el libro del docto profesor de Bolonia, en las que en apretados capítulos expone la problemática de las «valoraciones morales y jurídicas en la crisis de la ética individual» (parte primera), en la que analiza las dificultades que plantea el uso de las palabras «deber» y «poder» (cap. I), la relación existente entre criterios morales y situaciones sociales (cap. II), y entre la moralidad social y la experiencia religiosa (cap. III).

Dedica la parte segunda al estudio del tiempo y el «deber ser» en la experiencia jurídica (cap. I), realizando una interesante distinción entre el tiempo de la conciencia y el tiempo objetivado en el espacio (cap. II), aprovechando para revisar las interpretaciones de las formas temporales en Bergson y Carabellese, concluyendo este capítulo con el análisis de las formas tipológicas de la experiencia jurídica en Husserl.

La definición del derecho y las visiones de la Justicia constituyen el tema de la tercera parte, dedicada a la crítica del lenguaje y las definiciones generales del derecho (cap. I), y a las definiciones del derecho y valoraciones prácticas (cap. II), centrandó finalmente su atención en las visiones de la Justicia (cap. III).

En la cuarta parte se trata de la ciencia y la metodología jurídica: la elección del método en la jurisprudencia (cap. II), el positivismo jurídico y el análisis del lenguaje (cap. III) constituyen, junto con un enjundioso estudio sobre la influencia de los fenómenos culturales en la ciencia jurídica, los argumentos expuestos en la misma.

Pasa revista la quinta parte a los problemas de la realidad política contemporánea: la crisis del Estado (cap. I), de la autoridad (cap. II) y los problemas que comporta la comunicación en el contraste entre las visiones divergentes del mundo (cap. III), son otros tantos momentos de su feliz planteamiento.

El apéndice comprende tres trabajos de exposición crítica del pensamiento de León Duguit (cap. I), Raimundo de Farias Brito (cap. II) y Antonio Falchi (cap. VI), siendo el neopositivismo en sus relaciones con los juicios de valor (cap. III) y la fenomenología (cap. IV) y el tema del conocimiento histórico en las valoraciones prácticas (cap. V) los motivos tratados en los capítulos restantes.

Aparece claro ya desde las primeras páginas el propósito que ha guiado el original y a la vez documentado estudio del profesor Bagolini: «la exigencia de interpretar el conocimiento inmediato de algunos fenómenos sociales, jurídicos y políticos tal como se revelan a la luz de cierto sentido común, variable según el variar de las condiciones y de las situaciones en que se expresa» (pág. 11).

Dentro del interés y actualidad que la totalidad de la obra encierra, merece destacarse su enfoque del problema de la definición del derecho en su conexión con las visiones de la Justicia. Bagolini mantiene que cada definición general del derecho implica una valoración y ésta representa, a

su vez, una peculiar visión de la Justicia: «Quien propone una definición del derecho, en cuanto no quiera hacer una propuesta vana, debe por fuerza intentar hacer una propuesta más justa respecto a otras que están en contraste con la suya» (pág. 181).

Cada visión de la Justicia se presenta en la Historia como el intento de una integración de intereses y finalidades vinculados entre sí por relaciones de coordinación y subordinación con respecto a ciertos fines e intereses que se reputan fundamentales.

La pluralidad de intereses se traduce en una multiplicidad de posibilidades intencionales que, en su referencia a los fines últimos y fundamentales, determinan una pluralidad de visiones de la Justicia constatables en la experiencia política y jurídica. Se plantea entonces el problema de conciliar las actitudes de quienes participan de visiones diversas y contradictorias de la Justicia. Bagolini propone como solución el recurso a la doctrina de la simpatía indirecta que, elaborada por D. Hume y A. Smith, había sido ya objeto de su atención (vide su libro *La simpatía nella morale en el diritto*, 1966).

Gran interés posee su enfoque del positivismo jurídico. En efecto, Bagolini comienza por manifestar la multivocidad del término positivismo jurídico, deduciendo que lo que caracteriza los varios significados de la expresión positivismo jurídico es el revelar una intencionalidad antijusnaturalista y antimetafísica; con todo, la pluralidad de usos del vocablo exige un análisis de toda producción concreta, sin partir de encuadramientos preconcebidos o prefabricados, respecto a las intenciones operativas del jurista.

Bagolini, a continuación, revisa los métodos del neopositivismo en sus análisis del lenguaje; según el profesor de Bolonia, dichos análisis no siempre contribuyen a simplificar y aclarar los problemas jurídicos, en contra de los propósitos de quienes los realizan. Para el autor, el análisis lingüístico neopositivista incurre en un error al distinguir un tipo de proposiciones directivas (secundariamente técnico-informativas), privadas de significado científico al no poder ser objeto de verificación empírica, y que constituyen el núcleo principal del lenguaje en los campos social, jurídico y político; frente a ellas se encontrarían las proposiciones asertivas o representativas, que tendrían pleno significado al ser verificables como verdaderas o falsas. De este modo, dice Bagolini, para Ross y Olivecrona, el significado de una proposición consiste en una relación entre la misma y una realidad fáctica. Por lo cual, por ejemplo, el derecho subjetivo podría parangonarse a la indicación dada por la señal verde de un semáforo, sin evocar para nada la correspondencia con una situación fáctica. Bagolini cree, por el contrario, que es idéntico el significado de una proposición asertiva indicando el hecho de atravesar una calle con la señal verde y el de una proposición directiva indicando la permisión de atravesarla con esa señal. No es exacto decir que la proposición directiva no tiene significado, ya que la autorización de atravesar la calle tendrá sentido para los destinatarios siempre que de hecho sea posible atravesar la calle. La diferencia entre ambas proposiciones no estriba, pues, en el significado (contenido), sino en su sentido (función). En efecto, la proposición directiva

tiene como función el suscitar un «asentimiento práctico» de los destinatarios que indica, a la vez, una disposición inmediata a actuar; mientras la proposición asertiva postula simplemente un «asentimiento teórico», que no implica una disposición a actuar. Por lo que respecta a los destinatarios, en la proposición asertiva coinciden sentido y significado; el contenido del asentimiento es el significado de la proposición. En conclusión, apunta Bagolini, contra la interpretación neopositivista es preciso mantener el carácter científicamente significativo del razonamiento directivo en que se plasma la labor del jurista.

Refiriéndose a la crisis del Estado, señala Bagolini cómo la misma se manifiesta en una doble dimensión: de un lado, hace referencia a lo que el lenguaje común considera como Estado; de otra, al significado de la noción técnico-jurídica y socio-política del Estado. Es a la primera de estas crisis a la que el profesor de Bolonia consagra su atención.

La crisis obedece, según el autor, de un lado, al contraste entre los poderes de hecho y los institucionalizados, y de otro, a la divergencia entre los fines que constituyen oficialmente la justificación del poder y los fines de aquellos que de forma efectiva, aunque indirecta, lo ejercitan. El Estado democrático, para salir de su crisis, si es que desea sobrevivir, deberá integrar en el proceso democrático a aquellas masas que forman el subproletariado, cuyo único poder, dice Bagolini, remitiéndose a Marcuse, es el rechazo y la oposición. Para Bagolini, el proceso democrático tiene una radical dimensión ética; por ello, la crisis del Estado no es sino el reflejo de la crisis del hombre contemporáneo, «que desconoce el sentido de una segunda dimensión, de una dimensión idealmente vertical que no sea, sin embargo, una evasión o una fuga de los problemas cruciales de la sociedad en que vivimos, de una dimensión trascendente que quizá está fuera de la perspectiva de Marcuse, así como de las de Duguit o de Russell. A esta segunda dimensión corresponde el sentido de una infinita disponibilidad hacia los otros, de una disponibilidad concreta y social que para ser verdaderamente tal debe poder sobrepasar cualquier significado puramente científico, técnico, pragmático o meramente mundano de nuestra existencia» (págs. 314-5).

En suma, la obra del profesor Bagolini, de acuerdo con el texto que le sirve de presentación, constituye «una risposta a interrogativi e problemi dell'uomo d'oggi».

ANTONIO ENRIQUE PÉREZ LUÑO.

Profesor ayudante de la Facultad de Derecho de Barcelona.

BLACK, Charles L.: *The Occasions of Justice. Essays mostly on Law*. MacMillan, New York, 1963. 213 págs.

En otros tiempos, los héroes de Texas luchaban, según los *westerns*, a tiros y puñetazos por la causa justa. Estas páginas, que encierran una serie de ensayos, contienen análogamente y en favor de esa misma causa

observaciones y verdades de a puño, con lo cual la genealogía quiijotesca se mantiene fiel a sí misma, aunque en un mundo más complejo.

Aparecen, por tanto, series cumulativas de imperfecciones jurídicas en una perspectiva exigente de la justicia. La versatilidad de los juristas al interpretar las normas, según favorezcan o perjudiquen a sus clientes; las maniobras dirigidas a los impresionables jurados; la inadecuación de las reglas procesales frente a la delicadeza de las situaciones concretas; las fallas científicamente analizadas que contiene la creencia popular de que los problemas jurídicos se resolverán «conforme a Derecho».

Se da también el problema de los dos mundos del Derecho: el mundo del Derecho que prevalece positivamente a través de las estructuras históricas que imponen un «Derecho positivo» palpable, y esa otra imagen global del Derecho residente en una aspiración indeterminada de la Humanidad y que constituye un modelo ideal, según el cual las leyes positivas y su cumplimiento pueden estar bien o mal. Ahora bien, este Derecho Natural lucha en todo momento por concretarse, pero sus ideales no coinciden necesariamente, y si en ocasiones legitima la libertad social, puede pretender también legitimar el infanticidio de los esquimales. La filosofía jurídica tiene su principal campo de problemas precisamente en este nivel de las finalidades objetivas del Derecho.

El papel del Tribunal Supremo norteamericano en la fundamentación del sistema democrático atrae también la atención del autor: el Acta de Derechos Civiles (1875) y su constitucionalidad, declaraciones judiciales y creación de Derecho, garantías de las minorías dentro del sistema democrático, etc., y el interés que tendría un mayor poder de iniciativa del Tribunal Supremo para contribuir más profundamente a los grandes problemas políticos y jurídicos contemporáneos.

En cuanto a la vigencia efectiva de los derechos civiles (fundamentales), el autor se atiene a dos precisiones:

Una, que las decisiones judiciales debieran también insistir que su resolución en los problemas planteados debiera constituir elementos definitivos para mejor conceptualizar los derechos humanos debatidos en ese caso, y no ser meramente precedentes doctrinales; otra, que no puede presumirse que estos derechos sean infringidos, puesto que se basan en principios más altos y fundamentales que cualquier consideración «prudencial» que pudiera ser considerada en una balanza de conveniencias más o menos equitativas. Pues lo «absoluto» de los derechos fundamentales no está en su concepto, sino en el modo de ser vistos por la sensibilidad humana, de tal modo que sean respetados globalmente y sin excepción. Cosa difícil de conseguir si no tenemos en cuenta que la libertad fundamental tiene dos sentidos: el ser libres nosotros mismos, y el asegurar que sean libres, incluso respecto a nosotros mismos, los demás. Cualesquiera que sean los problemas que afecten a la convivencia de una sociedad.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

BLONDEL, Maurice: *Itinéraire philosophique. Propos recueillis par F. Le-fèvre*. Aubier-Montaigne, París, 1966. 186 págs.

Para los aficionados a temas blondelianos, agustinianos y de filosofía o teología moderna, la lectura de este libro será un placer ininterrumpido y profundo. Con estilo periodístico (plagado de ocurrencias, de metáforas, anécdotas, recuerdos autobiográficos, etc...) y con la viveza de un reportaje-diálogo plenamente logrado, Blondel nos detalla la génesis, la intrahistoria, la protohistoria y la «historia universal» (ayudas, deudas ideológicas, ataques, resentimientos) de su pensamiento. El libro se sitúa, además, en unas fechas (1927-28) especialmente importantes dentro de la evolución del pensamiento de Blondel: cuando éste ultimaba las meditaciones a que se había entregado desde la publicación de su tesis sobre la acción (1893) y preparaba la edición definitiva de su gran *Trilogía* (el Ser, el Pensamiento, la Acción), suma de todo su sistema filosófico-teológico y punto óptimo máximo del pensamiento católico tras San Agustín, Santo Tomás y Suárez. Todas las vicisitudes por las que pasó el Blondel filósofo y «filósofo-cristiano» están reflejadas y revividas en este libro de un modo apasionante: gestación y defensa de la tesis; su publicación y las reacciones heterogéneas que suscitó; obstrucciones «de izquierda y de derecha» que tuvo que superar Blondel en sus ocupaciones docentes y publicísticas; amistades y enemistades que jalonaron su vida; la «verdad» sobre la gran galerna del modernismo y sus implicaciones respecto a Blondel y su obra; sus relaciones directas con Roma (León XIII) y con las figuras más representativas del catolicismo francés de nuestro siglo...

En el libro hay mucho más, porque es sobre todo una preciosa autobiografía filosófica, socio-histórica, ético-religiosa e incluso psicológica. Conocemos así, en su «versión auténtica», cuál ha sido la intención central y las ideas maestras del pensamiento blondeliano; cuáles han sido las principales dificultades que ha tenido que superar el gran maestro en la búsqueda del enfoque y de la expresión más adecuadas a la idea y a los destinatarios de ella; sus convergencias y divergencias con pensadores similares (Laberthonnière, Teilhard de Chardin) u opuestos; su interpretación de las relaciones entre filosofía y apologética y entre lo natural y lo sobrenatural; el «puesto» de su propia filosofía dentro de la tradición católica y de sus principales versiones (agustinismo, tomismo); las conexiones entre el pensamiento blondeliano y las grandes figuras de la filosofía moderna (Descartes, Kant, Leibniz, Hegel, Bergson...), etc. Como conclusión de su propia experiencia y de las innumerables «lecturas» que la han nutrido, afirmará Blondel que en filosofía «todos los caminos convergen y cada uno de ellos abre una perspectiva que ningún otro puede suplir» (siempre y cuando se los estudie en profundidad y con suficiente honradez y extensión).

Como muestra soberana de lo que es este libro, voy a recoger la magnífica semblanza de Laberthonnière, hecha por Blondel en estos términos: «Estuvo dotado de un sentido excepcionalmente penetrante respecto a las actitudes morales y religiosas en su relación con las doctrinas especulati-

vas; de un valor invulnerable y fogueado; de una caridad tierna y corrosiva a la vez; sólo temía no llegar a cumplir su deber intelectual con suficiente valentía y firmeza; continuamente temía por mí que, frenado por diversos escrúpulos, terminara dedicándome a cuestiones neutrales y aspectos puramente preliminares o técnicos de la filosofía religiosa, sin decidirme a clavar mi lanza lo más adelante posible en los terrenos que queman y tiemblan; amigo sin igual, con el que, en la intimidad confiada de duelos terribles sin testigos, he roto infinidad de espadas...»

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

BOBBIO, Norberto: *Giurnaturalismo e positivismo giuridico*. Edizioni di Comunità. Milano, 1965. 241 págs.

Recoge este libro una serie muy importante de artículos ya anteriormente editados, pero que constituyen un panorama muy completo de los puntos más interesantes del pensamiento de Bobbio. Ordenados en tres partes, referidas al concepto de Filosofía del Derecho, de Derecho Positivo y de Derecho Natural, expresan una doctrina muy articulada y que constituye para muchos un sugestivo modelo de pensamiento yusfilosófico.

Magistral el ensayo de Bobbio para dos objetos: señalar el estado actual de una tendencia de pensamiento enamorada del rigor científico dentro del estudio filosófico del Derecho, y subrayar el espíritu amplio de toda elucidación filosófica en este campo, definitivamente abierto hacia el problema del Derecho Natural (aunque sea de modo deficiente y sin un rigor en las consecuencias con que su presencia como problema habría de concretarse viendo una solución no perturbadora a esta misma presencia).

Nosotros nos propondríamos con sumo placer la tarea de señalar algunos de los puntos en que dentro mismo de la construcción de Bobbio, la tendencia yusnaturalista podría insinuarse de modo claro. Pero este empeño deberá tener su oportunidad en otra ocasión. En este momento nos atenemos a señalar cómo Bobbio maneja como indudables conceptos o vigencias de genérico matiz yusnaturalista, pero que no corresponden a tal matiz de un modo riguroso, con lo cual dicho autor no consigue liberarse de ideas que no pasan de ser meros prejuicios antiyusnaturalistas, si bien tal responsabilidad no le pertenece por entero, dado que hay pensadores sedicentes yusnaturalistas que inducen a su vez a tales errores. Ejemplos repetidos de falsos enfoques yusnaturalistas son los manejados por Bobbio, por ejemplo, entre las páginas 165 y 172, sobre todo al analizar el problema, nada yusnaturalista, del paso a la apreciación de ciertos hechos y la estimación valorativa de los mismos. Pues en ningún momento el pensamiento yusnaturalista garantiza la conexión histórica de los principios valorativos y de sus incidencias fácticas, y el valor de las instituciones positivas sólo en esa mínima proporción de constituir aplicaciones necesarias de principios ideales irrefutables puede ser estimado conforme a la perspectiva de indudable cualificación de justicia en que consisten los criterios prácticos del orden imaginado por los principios del Derecho Natural.

Son de lúcida claridad los conceptos de Bobbio cuando trata de explicar nociones como las de justicia (páginas 81 a 83), caracteres del pensamiento positivista en el Derecho (páginas 108, 127, 153, etc.), comparación entre el positivismo y el yusnaturalismo jurídicos (página 144), etc.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

BRAMSON, León: *El contexto político de la sociología*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1965. XII más 214 págs. (Trad. de M. L. Sánchez Plaza).

A los lectores europeo-occidentales, e incluso a los no angloamericanos en general, los libros de sociología *made in U. S. A.* nos resultan frecuentemente insípidos y sin mordiente. A ellos, por el contrario, nuestras investigaciones y construcciones sociológicas suelen parecerles alegatos apasionados, con fuerte carga de parcialidad anticientífica. ¿Cuál es la raíz de esta mutua desconfianza e impermeabilidad? A esta pregunta, el lector le encontrará una respuesta serena y densamente «motivada» en el libro que presento aquí. Bramson demuestra en él, con lucidez y buen trenzado de citas de autoridad y de consideraciones críticas propias, las razones de ese hiato y sus límites exactos. El punto concreto a través del cual analiza y diagnostica Bramson las divergencias múltiples existentes entre ambos sectores globales de la sociología mundial es precisamente el tema de la sociología de masas, con sus temas correlativos: relaciones entre masa y élite; masificación-socialización y personalidad; apertura de los diversos sistemas sociales comparados; formas y sucedáneos de las democracias social, económica, política, cultural, industrial, técnico-profesional, sindical... Temas complicados en el análisis son los siguientes: papel y funciones científicas, sociales y políticas que desempeña la sociología en ambos continentes; relaciones entre sociología, totalitarismos y socialismos en uno y otro; sociologías conservadoras y conformistas y sociologías de cambio; sociologías de la «neutralidad axiológica total» y sociologías dinámicas y comprometidas; sociología de los medios de comunicación y de la «política de masas»; sociología de los «pequeños grupos» y de las asociaciones intermediarias en función de la opinión pública, etc.

La tarea emprendida por Bramson es, pues, difícil, pero muy sugestiva: difícil, porque las trampas, equívocos y malentendidos le acechan por todas las esquinas; sugestiva, precisamente por la cantidad ingente de errores y malentendidos que supera o deshace. Bramson se muestra decidido partidario de la sociología «comprometida» y demuestra la importancia ineludible que los juicios de valor tienen en toda aproximación a los temas sociales. El pretender *estudiar los hechos sociales «como si» fueran cosas* (objetivo metodológico de Compté y Durkheim a Gurvitch, T. Parsons y otros mil) desnaturaliza, según él, esencialmente los datos sociales mismos. Y deben quedar muy atrás, insiste, los errores cometidos por tantos positivismos ingenuos y dogmáticos que pretendían partir de una total asepsia y neutralidad axiológica en sus investigaciones sociológi-

cas (¿descriptivas, pero no normativas?). La tesis de Bramson es ésta: los elementos subjetivos y valorativos en las ciencias sociales y en la conceptualización y procesos sociológicos no son solamente inevitables, sino también deseables.

El primer obstáculo serio con el que ha tenido que enfrentarse Bramson (sin llegar a superarlo enteramente, como veremos) es el mismo planteamiento sistemático del objeto a estudiar: diferencias de contenido, de intención, de «carga» ideológica y de politización que existen entre las sociologías angloamericanas y las europeo-occidentales. Ese mismo «regionalizar» las ciencias sociales es un empeño arriesgado y muy vulnerable a la crítica de los sociólogos y científicos «puros». Es, sin embargo—creo yo también—, un primer tajo insoslayable que hay que dar para empezar a entendernos en el gigante nudo gordiano que es la sociología mundial en nuestros días. Sin que eso mismo nos garantice el no caer en otros malentendidos y equívocos, como le ocurre a veces a Bramson respecto a algunos de los que él mismo diagnostica en los autores y tendencias estudiados. Otra limitación de Bramson es la de no haber advertido la ingenue evolución, metamorfosis y aun «inversión de posturas» acaecida en muchos sociólogos europeo-occidentales respecto a la categoría de «masa» y sus hermanas siamesas como «pueblo», «multitud», «mundo de lo impersonal y de las relaciones despersonalizadas»... A estas categorías ya no se las estudia hoy exclusivamente en sus puntos negros, sino desapasionadamente y como momentos necesarios de la vida social en comunidades industrializadas y desarrolladas. Aunque subsisten muchas de las primitivas ambivalencias y concepciones equívocas.

La obra de Bramson es, en definitiva, una manifestación de la fecunda simbiosis y mutua complementariedad que ha habido y sigue acentuándose entre las múltiples formas de hacer sociología que existen en nuestros días allende y aquende los mares. El apasionamiento e interés combatiente—aunque más o menos camuflados—con que se ha venido haciendo sociología en la Europa Occidental, desde Proudhon y Marx hasta Mannheim o Dahrendorf, por ejemplo, ha terminado por «prender» también en los espíritus más alambicados y metodológicamente desapasionados de otras geografías. Y la seriedad y objetividad científicas, la rigidez y rigor en los planteamientos, métodos y procesos de la investigación social van universalizándose, sin renunciar por ello al hombre que hay siempre en el investigador y científico, ni al latido vital y vitalizador e inmanente de los valores, aspiraciones y esperanzas que todos nos jugamos en la vida comunitaria y que forman parte inescindible de su misma realidad fáctica y fenoménica.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

BRUGAROLA, Martín: *Sociología y teología de la técnica*. B. A. C. Madrid, 1967. XIII más 618 págs.

No se trata de un ensayo o tratado con ambiciones investigadoras. Es más bien una «suma», con todos los inconvenientes del género y con un

desarrollo frecuentemente prolijo. La obra podía haber resultado más útil y sólida, dadas las amplias bases de información con que cuenta, ateniéndose a lo esencial con criterio selectivo y suprimiendo más de la mitad de sus citas, comentarios, páginas e incluso capítulos. En su forma y volumen actual resulta indigesta: su misma sistemática y terminología no siempre son apropiadas. Su primera parte, «Sociología de la técnica», es más bien, dice el autor, una historia de ésta: historia excesivamente micro-métrica y reiterativa. La segunda parte, «Repercusiones de la técnica en la vida humana», tiene algo más de auténtica sociología; pero, en mi opinión, con el equívoco radical de acercar demasiado el fenómeno técnico en sí mismo a las ideologías, desviaciones y abusos que lo han acompañado y siguen acompañándolo en nuestras civilizaciones modernas super-tecnificadas. Ciertamente que el autor «distingue» entre una cosa y otra, pero el tratamiento real que da al tema puede llevar al lector a confundir enteramente fenómenos tan distintos entre sí. La técnica es en sí misma un hecho esencialmente «técnico», y como tal, un valor humano parcial, pero auténticamente positivo. Si el liberalismo ultraindividualista y el socialismo colectivista han saboteado las posibilidades de la técnica, retorciéndolas contra el hombre y sus valores personales y comunitarios, esto no es culpa de la técnica, sino de su desviación, abuso o mala utilización. Es decir, que no es la técnica la que ha fallado, sino el cerebro o el corazón que la ha planeado o realizado así.

Por otra parte, los sociólogos hace ya mucho tiempo que han reivindicado socialmente la categoría sociológica de «masa», junto a sus hermanas gemelas «colectividad» y «comunidad». El hombre desempeña vitalmente innumerables «papeles» sociales. En cada uno de ellos invierte y compromete una parte de sí mismo más o menos amplia y más o menos cercana a su «núcleo personalísimo». Su personalidad religioso-moral (en sí mismo y ante Dios) depende precisamente de cómo interprete él sus diferentes papeles. Pues bien, el que está inmerso en un «espectáculo de masas», el que viaja en «metros» apiñados, el funcionario administrativo o el devorador de *spots* publicitarios no tiene por qué ser necesariamente «borrego» o ser «adocenado y despersonalizado». Si lo es, ello será debido a él mismo, no a su participación en fenómenos colectivos («en la mesa y en el juego se conoce al caballero»). Otro tanto puede decirse de las demás «degradaciones», «deshumanizaciones», desintegraciones y degeneraciones que Brugarola endosa en el «debe» de la técnica. La posibilidad de abusos y desviaciones es un riesgo que amenaza a todas las instituciones y actividades humanas, incluso a las más «elevadas». Pero eso no nos autoriza a echar sobre ellas el cieno que sólo a nosotros mismos es debido. La técnica es un haz fabuloso de nuevas posibilidades de desarrollo para el hombre y los conjuntos humanos. Si incluso en el aspecto ético-religioso ha habido y hay ocasos, riesgos y pérdidas catastróficas, ello no es debido a la técnica en sí, sino a la falta de arraigo y de autenticidad de dichas vivencias. La técnica puede llevar a multitudes cada vez más numerosas una mayor cultura, un desarrollo más humano, una libertad más «consciente y motivada» e incluso una religiosidad (o irreligiosidad) más auténticas. Eso es un bien sustancial. Al hombre mismo le corres-

ponde guardar la jerarquía debida entre los múltiples valores y religaciones que condicionan su vida y su obrar.

Esta técnica, creadora de energías y posibilidades para el hombre, encaja perfectamente en el proyecto del Génesis: «dominad la tierra». Es lo estudiado en la última parte del libro. Obra, en suma, bienintencionada y hasta pastoral, pero excesivamente negativista y pesimista.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

PROFESOR CABRAL DE MONCADA: *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II. Doutrina e critica. Adlantida Editora. Coimbra, 1966. 355 págs.

Casi veinte años después de que apareciera en 1947—reeditado en 1953—el primer volumen de la *Filosofia do Direito e do Estado*, publica el profesor Cabral de Moncada este segundo volumen, con el que ha querido continuar su magisterio, ya que fue jubilado por edad en 1958. Y veinte años en que han pasado muchas cosas, en que «o mundo se tornou outro, muito diferente do que era»; en que la situación histórica de la postguerra se ha transformado y cambiado tantas cosas y situaciones y creado tantos problemas. Y, como es natural, se ha transformado también profundamente el pensamiento que se ocupa de las cosas del hombre y, por tanto, del Derecho y del Estado.

No se ha sustraído el autor a estas exigencias, pero advierte que revisión no quiere decir necesariamente alteración y menos alteración profunda, y significa en este caso apenas una nueva meditación o reflexión, o una toma de conciencia de los problemas filosóficos del Derecho y del Estado «a la luz de otros meridianos o latitudes». Los cambios de situación afectan muchas veces más a la perspectiva de las cosas que a las cosas mismas. Estas y sus problemas fundamentales permanecen siempre los mismos.

Y, ciertamente, quien haya seguido el pensamiento del profesor Cabral de Moncada en esos años de paréntesis de un volumen a otro, poco de nuevo encontrará en sus ideas y puntos de vista de ahora que no hubiese dicho antes, salvo, claro es, las novedades filosófico-jurídicas que, nacidas en esta época de verdadera «inflación» metodológica, le obligan a un enjuiciamiento. Porque el autor, hoy como ayer, prefiere ocuparse en filosofía más de los aspectos críticos de los problemas que de los dogmáticos fijos en las doctrinas o verdades hechas.

El libro es menos ensayístico y sugestivo que didáctico y dialéctico-subjetivo, porque con él quiere su autor concluir docencia, iniciada treinta años antes, en 1937, en la Universidad de Coimbra, en la que, dice modestamente, muchas ideas reclamaban un desenvolvimiento y conclusión que reciben ahora, atendiendo con ello a los deseos de muchos de sus antiguos alumnos y amigos.

No le puede pasar desapercibido al autor que la primera gran dificultad de todo el que quiere hacer filosofía empieza siendo el propio concepto del filosofar y de la filosofía. Y si esto siempre ha sido difícil, mucho más en nuestros tiempos, en que se añaden nuevos equívocos para

muchos sectores intelectuales de opinión. Pero—dejemos tamaño problema, que llena bibliotecas enteras desde hace siglos—si por filosofía entendemos el resultado de una actividad humana, el filosofar, y éste como un planteamiento de cuestiones e interrogantes que postulan sus respuestas, la Filosofía del Derecho será ese conocimiento racional supremo de los interrogantes sobre el Derecho y el Estado.

Estos problemas o interrogantes son para nuestro autor: 1) ¿Qué sabemos o podemos nosotros saber sobre el Derecho y el Estado y cómo lo sabemos? 2) ¿Qué son en fin de cuentas uno y otro? 3) ¿Para qué sirven, o al servicio de qué fines y valores deben ser colocados el Derecho y el Estado? 4) ¿Qué significación última debe atribuírseles, si es posible, dentro de una concepción total del mundo y de la vida humana?

Y estos interrogantes no son casuales ni arbitrarios. Son necesarios e inevitables. Son la proyección, en el campo jurídico y político, de interrogante general que constituye la esencia y el primer paso de todo filosofar. En otros términos, toda Filosofía del Derecho y del Estado deberá rigurosamente contener los siguientes capítulos: 1.º Un capítulo llamado *Gnoseología* o teoría del conocimiento. 2.º *Ontología* o investigación sobre el ser del objeto. 3.º *Axiología* o investigación acerca de los valores. 4.º *Metafísica* o concepción general y unitaria del mundo, comprendido en él el hombre.

Esta es la problemática de su *Filosofia do Direito e do Estado*, que divide en tres grandes capítulos relativos, respectivamente, a la *Gnoseología*, *Ontología* y *Axiología*, referidas al Derecho y al Estado.

Comienza el profesor portugués por el estudio de ciertos conceptos *a priori*, como los de *jurídico* y *político*, porque ellos son indispensables para tratar del Derecho y del Estado. O sea, por el conocimiento jurídico o jurídico-político en sus diferentes grados.

Pero *Gnoseología* y *Ontología* son difícilmente separables, porque conocer es conocer de algo y ese algo es para un fin. La *Axiología* es propia exclusivamente de la filosofía y de las ciencias del hombre. El fenómeno del «valor» es extraño a la naturaleza, que es *ciega* para los valores. El hombre, en su vida espiritual, no puede menos de proponerse fines de la más diversa índole, fines que reputa valiosos, y de establecer preferencias entre ellos, esto es, de hacer *valoraciones*. «Vivir humanamente es siempre valorar», elegir los fines mejores y los mejores medios para conseguirlos.

La Filosofía del Derecho como *Axiología* se presenta los grandes y eternos problemas: la interpretación del Derecho axiológicamente orientada; las relaciones entre el Derecho y la Moral; entre los valores vitales y los valores éticos; entre los valores de la personalidad y los de la comunidad; el problema del Derecho natural; de los fines del Derecho y del Estado.

Como vemos, la *Filosofía del Derecho y del Estado* del profesor de Coimbra no puede ser más completa y su temática más ambiciosa. Pero ¿es que—se pregunta el autor—podría haber alguna vez una filosofía jurídica y política, digna de este nombre, que deje de preocuparse de estos

problemas, sus aporías y paradojas, para, si no resolverlos, al menos discutirlos y esclarecerlos?

Por último, Cabral de Moncada, como los grandes clásicos de la Filosofía, dice que filosofar es siempre, de algún modo, tender a hacer metafísica. Y la metafísica nos procura una visión global del mundo y de la vida del hombre en sus relaciones con algo que le trasciende. Y esta visión global puede ser punto de partida—metafísica antigua clásica—, o punto de llegada para el pensamiento humano—metafísica moderna—.

Conocimiento jurídico, ser del Derecho y del Estado, y lo valioso de uno y otro, son las tres partes que forman el contenido del libro del profesor Cabral de Moncada, a cuyo estudio, juntamente con sus otras obras filosófico-jurídicas, dedicamos mayor atención en otro lugar.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

CASPER, Gerhard: *Juristischer Realismus und politische Theorie im amerikanischen Rechtsdenken* (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 10). Berlín, Duncker & Humblot, 1967. 206 págs.

Un discípulo de Erik Wolf ha abordado en su tesis doctoral un tema que cuenta en el área germánica con escasa bibliografía. La «ortodoxia» de la jurisprudencia alemana se vincula preferentemente a las derivaciones más o menos superadoras de la pandectística. Los «heterodoxos», como Jhering, o Ehrlich, o Heck, han tenido paradójicamente adeptos en U. S. A., sobre todo en la época en que la crítica al positivismo analítico sugirió la vuelta al *grand style*. Un representante de ésta fue O. W. Holmes, quien encontró un admirador póstumo en Gustav Radbruch, autor de un estudio breve sobre el espíritu del derecho inglés. Si exceptuamos el circunstancial artículo de Helmut Coing (*ARSP*, 38 [1949], 536 y sigs.), no ha habido entre los representantes de una pretendida superación del dualismo kantiano un interés por la ciencia jurídica norteamericana. La aparición del afortunado libro de Viehweg *Topik und Jurisprudenz* (1953), así como el de Esser *Grundsatz und Norm* (1956)—de ambos hay traducción española—, ha aumentado el interés por el pensamiento jurídico «problemático», como contrapuesto al «sistemático». Fruto de este interés son, por ejemplo, los estudios de Th. Löffelholz, *Die Rechtsphilosophie des Pragmatismus* (1961); de M. Rehbinder, *Karl N. Llewellyn als Rechtssoziologe* (1966); de E. E. Hirsch, que agrupa un buen número de aportaciones norteamericanas a la sociología jurídica, y el que aquí comentamos.

Tras un análisis breve, pero profundo, en el que nada es superfluo, del realismo jurídico, se pasa al meollo del estudio: la crítica del intento de superación del realismo llevado a cabo sin éxito por Harold D. Lasswell y Myres S. McDougal. De ahí la justificación del título. El realismo enlaza con la tradición del *common law* y con una actitud ilustrada que, desde el prisma americano, no hace de la razón una diosa, sino un instrumento: América o la Ilustración aplicada (R. Dahrendorf). En este contexto, el dualismo kantiano «ser-deber ser» es suplantado por el de

«medio-fin». Ello elimina las dificultades inherentes a una consideración conceptual del derecho, como también las propias de una ontología jurídica. De un lado, se parte de la imposibilidad de la simple subsunción en el «silogismo» jurídico: aun supuesto un análisis depurado de los conceptos, los pre-juicios son presupuesto de todo juicio. El pensamiento jurídico es, definitivamente, «problemático», inscrito en el marco de *reasonableness* (páginas 38 y sigs.). De otro lado, un *scientific law making* pretende evitar una «fe filosófica». Conocida es la masiva participación de juristas en el «club metafísico» que en 1869 se constituyó en Cambridge, Massachusetts, y que teniendo como cabezas visibles a Charles S. Peirce, William James, Chauncey Wright, O. W. Holmes, puso de manifiesto lo que la mentalidad jurídica puede aportar al filósofo: allí surgió el pragmatismo como actitud. Al querer superar el dualismo kantiano, se creyó romper el círculo vicioso de la discrepancia entre pensamiento y acción mediante la implicación entre medio y fin. En el ámbito cultural determinado, que no es objeto de reflexión, sino que se considera un marco obvio, la experiencia es la creadora y la aniquiladora de principios. Una racionalización de la experiencia lleva a lo sumo a formular una *prediction theory*, a una predicción de decisiones, asignadas a un *judicial self-restraint*.

Pero el carácter de los valores no es obvio. He aquí el defecto radical de la vinculación utilitaria entre medio y fin: todo fin, una vez alcanzado, deja de ser tal, para convertirse en medio. La aporía ya fue puesta de manifiesto por Lessing, en plena Ilustración, cuando preguntaba a los filósofos de su tiempo: «*Und was ist der Nutzen des Nutzens?*» Nietzsche ha hablado a su vez de «*Zweckprozessus in infinitum*» (*Wille zur Macht*, aforismo 666). De ahí que Hannah Arendt crea tal categoría aplicable al *homo faber*, pero no a la acción humana (*Vita activa*, Stuttgart, 1960, páginas 140 y sigs.). Casper cita a la escritora alemana y a su maestro Jaspers en los momentos decisivos de la crítica. Con ello no se intenta más que un diagnóstico, mientras que se mantiene el silencio respecto de la terapéutica.

Terapéutica intentada por Lasswell en su crítica al realismo jurídico y que fragua en torno a una jurisprudencia orientada a los valores, que resuelva el problema hobbesiano: una forma política constitucional—la democracia—da respuesta a un problema psíquico, y la psicoterapia contribuye a poner en práctica la democracia. El proceso *in infinitum* quiere Lasswell frenarlo al imponerle un tope: un derecho natural psicoanalítico. El análisis de este derecho natural constituye el núcleo del libro (páginas 133 y sigs.). Lasswell, bajo el influjo de Freud, sostiene que la satisfacción de la libido constituye el principio de la realización máxima. Pero así como en el padre del psicoanálisis los apetitos de la libido, al proyectarse socialmente, encierran gérmenes de autodestrucción, Lasswell, aun reconociendo ese principio negativo de la «naturaleza humana», «cree» en la terapéutica de la democracia, mágica panacea para poner en marcha los resortes positivos de tal «naturaleza». El irracionalismo de la postura es evidente (pág. 189). El carácter optimista de la postura de Lasswell desemboca en un dogmatismo: la élite concedora de las virtualidades encerradas en la forma democrática, basada en una «dignidad» humana

asentada en un pluralismo de valores (*power, respect, enlightenment, wealth, well-being, skill, affection, rectitude*), legitima la manipulación a que aquélla puede someter la sociedad. La ciencia jurídica se convierte así, para Lasswell y McDougal, en instrumento de tal manipulación. Por lo demás, respecto de los últimos valores, no se aporta contenido material alguno: *rectitude*, capaz de legitimar lo estrictamente jurídico, no va más allá de la satisfacción utilitaria que produce una integridad moral al crear, aplicar o modificar el derecho. La legitimidad del poder, si supera a la mera legalidad, no va más allá de encontrar su última fijación en los mitos políticos del bien común. A partir de ahí, los análisis sobre la decisión jurídica (págs. 171 y sigs.), el derecho internacional (pág. 165) o el derecho criminal (págs. 176 y sigs.) (recordemos la influencia de Lasswell sobre el *Criminal Law*, de R. C. Donnelly y J. Goldstein, New York, 1962), operan sobre el fondo de una «normalidad» postulada, de una «salud» utópica del hombre manipulado. Pero la manipulación elimina la formación de un consensus. Los valores manipulados pueden ser los más diversos, y su carácter «bueno» o «malo» escapa a todo control racional. Lasswell es, pues, un dogmático, y a la postre se mantiene en la tradición utilitaria que pretendía superar (págs. 81 y sigs.).

Aunque en la exposición del libro de Casper hemos ido más allá de algunas apreciaciones del autor, su mismo tono demuestra lo atinado de la crítica, decantada por el contacto personal del autor con el mismo Lasswell. El autor, por lo demás, no pretende más que poner de manifiesto las insuficiencias, y no intenta jamás proponer sustitutivos. Cabría tal vez haber ido más allá en el aprovechamiento de las tesis de Konrad Lorenz sobre el instinto de agresión (pág. 136), así como contrastar la base freudiana con la teoría de la institución de Arnold Gehlen, que no es citado. Por último, son tímidas las referencias a las posibilidades implícitas en las consideraciones de Arthur Kaufmann (págs. 58 y sigs.) y Arnold Brecht (por ejemplo, pág. 150). Asimismo, es escaso el interés mostrado por el positivismo analítico (págs. 23 y sigs.), que hoy encierra más alcance que el de la aplicación del psicoanálisis al derecho.

La obra es más que informativa. Incita, por lo demás, a discutir muchas cuestiones pendientes. La bibliografía es de primera mano. Lástima que no se tengan en cuenta, por ejemplo, los estudios de G. Bognetti y A. Giuliani. Para el lector español es interesante la temática, que se asienta sobre base mental diversa de la dominante. Aparte del posible realismo implícito en las tesis de A. d'Ors, queda como una isla ubicada temporalmente en los años veinte, el intento pragmatista de Q. Saldaña, comentado por los jóvenes estudiosos coetáneos (E. Luño Peña, «Il pragmatismo giuridico de Q. Saldaña», *RIFD*, 11 [1931], 185-205; L. Legaz, «Die Hauptrichtungen der Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie in Spanien», *ARSP*, 26 [1932-33], 37 y sigs.; F. González Vicén, *Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1937, págs. 25 y sigs.). Hoy, las insinuaciones al carácter «problemático» del pensamiento jurídico, señaladas por E. García de Enterría en su presentación de la versión castellana del libro de Th. Viehweg, a las que anteceden las reiteraciones

de la «lógica de lo razonable» de L. Recaséns Siches, merecen una discusión.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES.

Munich, Alemania.

CASTÁN TOBEÑAS, José: *La Justicia y su contenido, a la luz de las concepciones clásicas y modernas*. Discurso en la solemne apertura de los Tribunales, de 1967. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Justicia. Madrid. 133 págs.

El profesor Castán Tobeñas, que durante tantos años ha enseñado con magisterio teórico y ha servido con suprema dedicación práctica la doctrina de la Justicia y del Derecho, añade ahora una publicación más en la que quiere prolongar su magisterio y en la que observamos un sorprendente «estar al día» en estos grandes problemas sobre los que tanto se ha escrito y escribe. La Justicia, como el Derecho, son constantes en el pensamiento humano, pero, precisamente por eso, son siempre actuales, y sus defensores y detractores también lo son. Pues bien, el autor está al tanto, y con conocimiento de causa, de esa trayectoria histórica y de cuantas teorías, sistemas y tendencias se han desarrollado alrededor de una y otro. Sin alardes de presunción y con la modestia que le es característica, va dejando caer una rica bibliografía, con lo que nos demuestra una incesante preocupación y ocupación investigadora, de la que nos da buen ejemplo.

En otras ocasiones hemos tenido la satisfacción de presentar en nuestro ANUARIO trabajos, estudios monográficos y publicaciones del insigne maestro y las hemos calificado de verdaderas «lecciones magistrales». No voy a citar aquí los libros de Castán Tobeñas ni siquiera los que han ocupado mi atención en el ANUARIO; en los números de estos últimos años están mis recensiones sobre ellos. Pero sí quiero subrayar aquí que el tema de la Justicia y del Derecho natural son como el motivo dominante a través de la sinfonía de los diversos aspectos de ellos de que ha tratado y en todas esas publicaciones a las que, sin mencionarlas nos estamos refiriendo, ha sabido encontrar el matiz de actualidad dentro de la permanencia de los principios.

Este libro que ahora presentamos es el texto del discurso de apertura de los Tribunales, celebrada el 15 de septiembre de 1967. Una *Introducción* y una *Síntesis final* enmarcan el contenido de cinco capítulos que componen el trabajo.

El problema de los fines del Derecho, que es hoy uno de los más importantes y presentes en la filosofía jurídico-política actual, ha dividido a los autores, quienes han subrayado uno u otro de esos fines, a veces con exclusión de los demás: «fiat justitia pereat mundus», dicen unos; «salus populi suprema lex esto», replican otros; el «orden», dicen los de más allá («prefiero la injusticia al desorden», había dicho en frase nihilista Goethe); la «seguridad y libertad jurídicas» son los primeros, al menos en el tiempo, y la «solución de los conflictos de intereses», afirman no pocos. Pero sí, efectivamente, todos esos fines tiene el Derecho—en lo cual dicen bien

unos y otros—, no son fines contrapuestos y excluyentes y menos antagónicos, como ha querido presentarlos la posición relativista de Gustav Radbruch. Contra éstos, dice Castán que la Justicia «es el principio constitutivo y fin supremo del Derecho, en el cual va embebido el elemento de seguridad y de orden». Y tiene razón el maestro, porque no sabemos, a la verdad, cómo podría ser factible un orden injusto ni una seguridad sin justicia.

En la *Introducción* estudia Castán los elementos lógicos y materiales de la idea de Justicia, en los que—advierte—centran la noción de justicia «con pasmosa coincidencia en lo esencial» las escuelas jurídicas de todos los tiempos, si bien, claro es, son variadísimas las opiniones acerca de cuál sea la esencia y los elementos fundamentales en los que se haya un cierto fondo de *igualdad* y *proporción*, de *orden* y de *armonía*, *congruencia* y *equilibrio* de valores e intereses. Su contenido o materia—el *sumum cuique*—constituye el objeto material que es, evidentemente, el gran problema de la justicia, y que no es tan abstracto como muchos neopositivistas afirman. Hay, frente a una justicia «formal», una innegable justicia concreta y *material*—el *sumum* de cada uno en cada caso concreto—.

Examina Castán el problema del contenido de la justicia «en conexión con las grandes concepciones y escuelas filosófico-jurídicas, que han estudiado la naturaleza de la justicia en relación con el Derecho y con los valores de la vida moral», y distingue, como perfectamente diferenciadas, tres etapas que corresponden a otras tantas épocas o fases: 1.ª, la concepción clásica y tradicional, en la que comprende la Antigüedad y Edad Media, «que dan a la justicia una base objetiva, teleológica y ética», reconociendo la unión estrecha entre la Moral y el Derecho y, consiguientemente, «entre la idea del Derecho y de la Justicia a través de la noción del Derecho natural»; 2.ª, la concepción moderna, «que relativiza la idea de justicia y la disocia del clásico Derecho natural», no sólo diferenciando, sino separando el Derecho de la Moral, la legalidad y la moralidad; 3.ª, el momento presente, «en el que resurge la consideración ética y axiológica de la justicia», con un «retorno del Derecho natural y del desarrollo y difusión de la teoría de los valores».

Bien caracterizadas esas distintas épocas, pasa el autor a presentar las direcciones más significativas de las diversas etapas: desde el pensamiento hebraico y bíblico, pasando por el griego y romano, hasta el cristiano y medieval que se extiende hasta nuestros teólogos y juristas del siglo XVI; desde el racionalismo y subjetivismo de Rousseau y de Kant hasta el neokantismo, historicismo y positivismo jurídico; desde la restauración de la filosofía jurídica y la superación del positivismo hasta las más recientes corrientes del neiusnaturalismo y, también, de la pretendida superación de éste en un resurgente neopositivismo.

Todo esto está presente en el libro del profesor Castán, quien termina tan importante temática con unas «Consideraciones sobre el problema del *sumum* individualizado»; ya que en el Derecho, como ciencia eminentemente práctica, es la decisión judicial, como tarea individualizadora de la justicia, la que dota a ésta de contenidos concretos. Y es aquí, en ese momento tan esencial de la vida del Derecho como es el de su aplicación, donde los

juristas y los jueces, al dar el *sumum* a cada uno—al individuo y a la sociedad, a los grupos y clases sociales—, hacen realidad concreta esa idea siempre eterna y actual de la justicia.

En primer lugar, hay que «descartar, por infructuosas, las direcciones formalistas que reducen la justicia a un concepto puramente lógico, vacío de contenido»; que la noción de justicia «no puede ser separada del concepto del Derecho, y Derecho y Justicia no pueden ser desligados de la Ética»; que los supremos principios del Derecho natural, base de las normas del Derecho positivo y criterio de su valoración, «son las que han de marcar el contenido o materia de la justicia», destacando entre esos principios los que dan preferencia al valor supremo de la personalidad humana.

«Esperemos—termina el docto maestro—que el Derecho y la Justicia, repletos de contenido moral, lleguen algún día, no muy remoto, a imperar en el mundo.»

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

CASTEL, Alburey: *The Self in Philosophy*. MacMillan, Nueva York, 1965. 122 páginas.

Esta obra intenta examinar los puntos de contacto que hay entre dos diferentes doctrinas acerca del sujeto humano, estimadas por el autor de excesivamente cerradas e insuficientes. Una es la que lo hace coincidir con su actividad, sustituyendo la actividad al agente que la ha causado, y concluyendo, por tanto, en un total desinterés sobre el agente de esa misma actividad empírica. Otra es el materialismo de considerar única dimensión subjetiva la del proceso de conducta. Ninguna de ambas tendencias hace justicia a la realidad del sujeto humano.

El sujeto humano (*Self*) entraña fundamentalmente los atributos siguientes:

Continuidad de procesos referidos a idéntico agente. Esto es, el principio de la identificación del sujeto consigo mismo.

Sustancialidad, consistente en que el sujeto humano tiene, además de ciertas cualidades, una capacidad anterior de ser poseedor de estas cualidades, capacidad que se define como una sustantividad denominada «persona».

Al tener una sustancialidad se posee algo susceptible de aumento o de disminución, o sea, un conjunto de factores dependientes que pueden progresar o reducirse. Por ello, el sujeto humano es libre y responsable, puede introducir su libre determinación en una serie de causas y convertirse por tanto, parcialmente, en causa de sí mismo y de otras realidades ajenas. Puede almacenar esta experiencia y tratar de aprender el modo de comportarse de la manera más adecuada para completar una perspectiva personal de su existencia en el mundo.

El pensamiento del autor incide sobre la conclusión de que el tema del sujeto humano, como todo tema realmente filosófico, constituye un horizonte vastísimo y, por tanto, abierto a muchas incitaciones, sobre el cual

es preciso vigilar para que no sea yugulado por ninguna simplificación totalitaria.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

CORTS GRAU, José: *Los humanismos y el hombre*. Editorial Prensa Española. Madrid, 1967. 274 págs.

En este libro del profesor Corts Grau se recogen una serie de trabajos, discursos y conferencias del autor, algunas de las cuales han sido ya publicadas anteriormente. Diríamos que en todos ellos, o mejor en la obra de conjunto, se revela una clara visión de los problemas de que trata, un enjuiciamiento equilibrado y profundo, cáustico a veces, con una forma de expresión medida y elegante. Pero, sobre todo, vistos esos problemas bajo una perspectiva cristiana a la cual es siempre fiel el autor.

En estos trabajos, ahora reunidos, los temas tienen mayor o menor importancia, mayor o menor extensión, pero en todos hay aspectos actuales, o porque lo son en el tiempo, o porque, siendo antiguos, permanecen, y la perennidad es la mejor prueba de la actualidad.

Queremos fijarnos aquí en uno (ya nos hemos ocupado del trabajo «Los humanismos y el hombre» en otro lugar) que nos parece de mejor encuadre (todos podrían muy bien serlo) en nuestro ANUARIO: el trabajo que dedica a la «Filosofía moderna y filosofía perenne. La filosofía cristiana».

¿Hasta qué punto cabe hablar—se pregunta Corts—de «filosofía moderna»? Hay filosofía en cuanto que hay hombres que en la diversidad buscan la unidad, y en la corriente de la conciencia las esencias, y en la fugacidad del instante un palpito de eternidad. El saber filosófico no sólo elude las medidas de tiempo, sino que absorbe ese tiempo bajo su propia medida filosófica; allí donde la filosofía se convierte en moda, registramos una mixtificación. Pero esto no significa—advierte el autor—que la especulación filosófica haya de quedar relegada a un anacronismo inoperante. Los grandes temas filosóficos están ahí desde siempre y para siempre—Dios, el hombre—, pero «con registros nuevos en cada pensador y atentos al latido del instante». Afirmar que todo está dicho y definido sería una actitud de «pereza mental», pero tampoco conviene «flotar en un afán de novedades que valore la originalidad por encima de la verdad, desvirtuando el sentido mismo de originalidad y degrade el amor a la sabiduría en mera curiosidad de bajo vuelo» (pág. 124). Ya advertía de los peligros de esta «novedad insana» (que no contra toda novedad) la encíclica «*Humani generis*».

Caracteriza Corts la filosofía actual por un acusado sentido histórico que va desde una filosofía de la Historia más rigurosa que la del pasado siglo hasta la temporalidad y el relativismo historicista; la reivindicación de las «razones del corazón», que corrientes muy diversas hacen llevar lo humano «muy más allá de la estricta racionalidad»; una atención preferente al hombre «existente» y en su «condición y situación humana»; un neopositivismo extrañado de la metafísica; una filosofía de sentido cris-

tiano más profunda y amplia que del siglo XIX, «hasta el punto de plantearse en su seno la cuestión, traída de otros sectores, en torno a la justeza de la expresión "filosofía cristiana"».

El tema de la «filosofía cristiana» es vivamente polémico. Corts se sitúa, al enjuiciarlo, en un justo medio, en un equilibrado y medido eclecticismo, que no es cómoda y perezosa posición, ni mucho menos igualitarismo doctrinal, lo que sería, más que tolerancia, transigencia. Se hace cargo de las razones y exageraciones de uno y otro bando desde que recientemente se planteara la cuestión, presentando en breve esquema el panorama de la filosofía moderna, con certeras relaciones respecto a la filosofía perenne.

¿Cabe propiamente hablar de una «filosofía cristiana»? ¿O hay que deslindar limpiamente ambos términos en sí y en el espíritu de cada cual? El modo de pensar filosófico, ¿es en rigor compatible con el modo de pensar cristiano? Estos son los principales interrogantes que se presenta el autor, y éstos o parecidos son los de todos los que han discutido el problema. Desde luego, la existencia histórica de un pensamiento cristiano y la autenticidad filosófica de pensadores como San Agustín o San Anselmo, Santo Tomás o Suárez, es indiscutible. El problema se plantea en el terreno doctrinal, y éste es el problema de la relación y conciliación entre razón y fe que debidamente resolvió Santo Tomás. Pero no todos, claro es, aceptan esta solución tomista a tan ardua cuestión y son muchas las objeciones que se oponen, llegando algunos a pensar que el mero término «filosofía cristiana» es una contradicción *in terminis*. Afirmar, por otra parte, que no existe otra filosofía que la cristiana (y autores hay que así lo dicen) sería negar la filosofía precristiana y la que desde el cristianismo viene siendo evidentemente no cristiana.

Gilson, el contradictor contemporáneo, en disputa suscitada por E. Bréhier contra la filosofía cristiana, afirma que si el Cristianismo no es una filosofía, cuenta, sin embargo, con resortes especulativos y alienta un ímpetu filosófico. La Revelación modifica profundamente las condiciones de ejercicio de la razón humana: quien posee la fe no va a filosofar radicalmente al margen de la Revelación. El contenido de la filosofía cristiana es un cuerpo de verdades *racionales* (subrayamos nosotros) descubiertas, desarrolladas o simplemente salvaguardadas, merced a la ayuda prestada por la Revelación a la *razón* (volvemos a subrayar). Ciertamente puede hablarse de una filosofía al margen de la religión profesada, «pero ni es indiferente el hecho de que el filósofo la profese, ni ha sido inocuo en la historia de la filosofía el hecho de que hubiera filósofos cristianos».

No cabe hablar de «filosofía cristiana»—aquilata Corts—en el sentido de cauce previo, por donde ineludiblemente haya que discurrir conforme a un patrón único. «Pero sí podemos hablar de principios cristianos, de inspiración cristiana, etc., a sabiendas de la profunda libertad del cristiano en cuanto a sus posiciones». Basta advertir a través de la Historia la diversidad de estas posiciones, para calibrar «la confusión insigne de quienes suponen que la fe y la sumisión del cristiano implica un encadenamiento paralizador o uniformante» (págs. 146-147).

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

Curso de Doctrina Social Católica, por profesores del Instituto Social León XIII. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1967, 966 págs.

Únicamente la ignorancia o malicia, o a veces las dos juntas, han podido hacer afirmar que la Iglesia no se ha preocupado de la doctrina social, o, si lo ha hecho, no tenía el derecho a intervenir en estas cuestiones.

Sabido es que la misión apostólica, docente e infalible de la verdad que a la Iglesia compete por divina ordenación de su fundador, no podía pararse ante problemas que tanto han agitado y agitan las conciencias de los hombres. Y porque tiene el derecho y el deber de intervenir en cuanto contribuya al bien de las almas y su debida ordenación al fin espiritual que tienen todos los hombres, ciudadanos de un Estado, miembros de una clase social o profesional, etc.

Saliendo al paso de aquellos ignorantes o malintencionados, la Iglesia ha reiteradamente afirmado en los documentos pontificios este derecho y este deber. Recientemente, la encíclica «Mater et Magistra» del Papa Juan XXIII, que sintetiza en su primera parte las enseñanzas sociales de León XIII («Rerum Novarum»), de Pío XI («Quadragesimo anno») y los notables «Radiomensajes» de Pío XII, recoge de los últimos Papas la afirmación de que tratan problemas sociales en cumplimiento de la misión que Cristo confió a la Iglesia. Y eso porque en toda cuestión social, parte importantísima del orden temporal, hay siempre una instancia religiosa: el desorden social implica el quebrantamiento de unas leyes morales. Y contra quienes piensan—y es opinión bastante extendida—que la llamada «cuestión social» es solamente económica, hay que decir que es cuestión principalmente moral y religiosa, y por esta razón debe ser solucionada de acuerdo con las leyes de la moral y de la religión, de las que no puede dissociarse la actividad económica ni la política porque, en definitiva, son acciones humanas. Y si la cuestión social tiene aspectos netamente temporales en los que nada se interfiere lo religioso directamente, en todos los problemas sociales está por medio el hombre y éste debe obrar conforme a la moral, que le acompaña en todas sus proyecciones sociales.

Un grupo de especialistas han confeccionado este libro que presentamos, en el que, aun tratándose de instituciones distintas, aunque todas muy interesantes, aparece sin duda alguna una evidente conexión de los grandes problemas abordados con la competencia que cada autor sabe darle.

Avala ya brillantemente la presentación del libro un corto pero enjundioso prólogo del cardenal don Angel Herrera, que tanto sabe, puede y dice, cuando se presenta ocasión, sobre los grandes problemas sociales.

Profesores del Instituto Social León XIII y profesores universitarios son los autores de temas tan importantes, y siempre actuales, como son el de *la persona humana*, *la Justicia*, *el trabajo*, *la empresa*, *la propiedad*, *el sindicato*, y *doctrina económica y teoría política*, que son los que ocupan otros tantos extensos capítulos del libro.

Y si se observa en ellos, hay una indudable trabazón lógica que da a la obra un ensamblaje de unidad por la relación inescindible, a veces,

que existe entre esos problemas e instituciones. Pero, además, la variedad de aspectos que la doctrina social presenta contribuye, con la profundidad que le dan sus autores, a hacer de este libro algo más que un modesto texto escolar: un verdadero tratado doctrinal de Derecho natural y filosofía jurídica, social y política, limitado, claro está, a los temas que estudian.

Esto nos lo dice la distribución del libro, que en nada repugna a los cánones de una buena metodología.

Así, tras una *Introducción a la doctrina social de la Iglesia* en la que se presenta la evolución histórica de la aparición del problema social y la entrada de la Iglesia en la contienda de su objetivo y sereno enjuiciamiento y solución, con el derecho y el deber de hacerlo, y esta presencia de la Iglesia hecha nada menos que con el supremo magisterio de los documentos pontificios del mayor rango jerárquico, se pasa en el libro a tratar del problema de la *persona humana*. Y es que si no olvidamos—y se olvida con frecuencia—que la sociedad, con todo lo que envuelve, está al servicio de la persona y de sus fines, nada más lógico que la persona, célula social y fundamento de toda sociedad, sea el primer gran problema que ha de tener presente cualquier doctrina que estudie la sociedad, porque cualquiera que sea su contribución, importará mucho a la persona.

Y el estudio de la persona comporta, en primer lugar, el de su dignidad y derechos—el *sumum* de cada uno y de los grupos sociales—, lo cual nos lleva al problema, eterno y siempre actual, de la *justicia*, reguladora y armonizadora como ninguna otra virtud social de las relaciones entre los hombres y entre éstos y la sociedad en las más variadas formas de socialización contemporáneas.

Dentro de los derechos naturales de la persona humana y medio necesario para subvenir a sus necesidades y cumplimiento de sus fines está el derecho del *trabajo*, actividad noble del hombre que le permite perfeccionarse personalmente y contribuir grandemente al bien común haciendo de su dedicación un *servicio* a la comunidad. E íntimamente relacionado con el trabajo y una de sus consecuencias naturales es la *propiedad*, derecho y función social de tantos matices y aspectos en la doctrina social. Bien sabido es que la Iglesia ha mantenido una doctrina firme y consecuente respecto a la propiedad, teniendo aquí que enfrentarse no pocas veces con grandes intereses creados de quienes en posiciones antagónicas han desarrollado sus doctrinas acerca de esta institución. Por eso no podía faltar en el libro un capítulo dedicado a *la propiedad en la doctrina social de la Iglesia*.

Otros dos conceptos e instituciones que no pueden dissociarse son los de trabajo y empresa. Y entre *trabajo* y *empresa* no puede faltar el *sindicato*, resultante del derecho de asociación, cada día más indispensable y de mayor importancia en la vida social, económica y política. La Iglesia, que ha fomentado la libertad sindical, huye asimismo de los extremismos, que condena por igual.

El llamado «problema social» es muy antiguo, pero presentado con especial atención en los últimos tiempos. También ha tenido mucho que decir la Iglesia, y lo ha dicho, ante el hecho de las «desigualdades clamorosas»

rosas» existentes y que, con patético clamor, ha lanzado al mundo la encíclica de S. S. el Papa Pablo VI, «*Populorum progressio*»: desigualdades económicas (entre individuos y pueblos), desigualdades sociales (de poder, de trato, ante la cultura, etc.) y políticas.

Un último estudio del libro que presentamos analiza concienzudamente, desde todos los ángulos de vista, «la cuestión social» y «el juicio de la Iglesia sobre el problema social, enjuiciado valientemente por los últimos Pontífices en inmortales encíclicas sociales».

El tratamiento de todos estos grandes problemas, hecho por autores especializados en la materia, hacen de este libro algo más, mucho más, que un simple texto pedagógico: una verdadera exposición doctrinal profunda de la *doctrina social católica*.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

CHABAL, Roger: *Vers une anthropologie philosophique*, I y II, 1964. Presses Universitaires de France. 208 y 214 págs.

Dentro de una filosofía de la acción, el pensamiento del prematuramente fallecido Roger Chabal viene recogido en dos volúmenes dedicados, respectivamente, al tema de la conciencia y el saber, y la naturaleza y la cultura.

Nos interesa destacar el ensayo dedicado al problema de la existencia de una naturaleza humana idéntica en todo tiempo y en todos los lugares.

La duda emerge con la experiencia de que hay otros individuos ajenos a las vigencias normales para nosotros y que siguen costumbres distintas, a pesar de lo cual percibimos que el extranjero es otro hombre como nosotros.

La solución estriba en el análisis de la profundidad hasta la que llegan las diferencias en las respectivas normas, suponiendo más profundamente aún caracteres comunes a todos los hombres.

La posibilidad de admitir la semejanza entre el extranjero y nosotros resulta de una conciencia moral contraria a las determinaciones localistas, haciendo caer en la cuenta que la naturaleza humana no es un concepto inútil, pero sí un concepto limitado.

Pero además, con la extensión del evolucionismo biológico, el problema se plantea también en la diversidad histórica de las culturas, dado que puede no haber coincidencia entre la evolución biológica y la cultural. Por ello, el autor propone el método de pretender clasificar las especies de diversidades que hay entre los seres humanos: ¿qué diversas clases hay de seres humanos?

La especie humana es la más variada y diferenciada que se conoce, atendiendo a sus razas y a sus aptitudes biológicas. Mas las divisiones en razas, consecuencia de mutaciones añadidas a una selección natural dentro de ámbitos geográficamente aislados de otros, no alcanzan a desintegrar la especie humana en subespecies. Pues la unidad específica se reconstituye continuamente, tanto cultural como biológicamente, por el intercambio, las aculturaciones y los cruces raciales, variando continuamente

los nuevos grupos raciales que rellenan las diferencias existentes entre los que anteriormente se hallaban más distantes por estar más aislados. De tal modo que, frente a la evolución divergente de las restantes especies animales, la evolución humana está reticulada. Por ello, concluye Chabal que las diferencias humanas son a su vez constitutivas de la naturaleza humana, trascendiendo así a las vigencias limitadamente individuales.

Culturalmente hay hechos institucionales tan arraigados que serían falsamente atribuidos a la naturaleza humana de tipo instintivo. Por el contrario, la cultura humana es parte de su naturaleza suprainstintiva. La naturaleza humana incluye esencialmente la capacidad de educarse en la sociedad, siendo la cultura adquirida un nivel superior de la propia naturaleza humana.

Las principales reglas de cultura constituyen las direcciones de avance desde la mera naturaleza animal hacia la naturaleza racional (cultural) en que el ser humano se especifica. Naturaleza y cultura están en relación de condicionamiento general a validez universal, dado que la cultura tiene un sentido que traduce una voluntad colectiva de vivir una existencia participada, en oposición a la vida exclusivamente individual.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

DAHRENDORF, Ralf: *Sociedad y libertad*. Tecnos, Madrid, 1966. 357 págs.

El libro de este joven sociólogo alemán, con bien ganado renombre mundial, es fundamentalmente una obra de alta sociología, aunque exteriormente aparece como una selección de estudios recientes del autor sobre temas sociológicos bastante complejos y no fácilmente clasificados bajo una sistemática uniforme. Para entender el significado global de esta obra habrá que situar su doctrina ante la de Marx (sociología «clasista» sobre bases de economía y «dialéctica» histórico-materialística) y ante la de Talcott Parsons (gran sistemático de las estructuras e ingredientes del «sistema social»). El mismo Dahrendorf nos adelanta en la Introducción la observación siguiente, relativa al carácter global de su obra: «Quien se tome el trabajo de leer los ensayos aquí reunidos, enlazándolos unos con otros, obtendrá al mismo tiempo unas nociones de introducción a la sociología moderna y un análisis de la sociedad actual». Al referirnos después a algunos de los estudios más característicos de esta obra, veremos que en muchos de ellos se trata de algo bastante más denso que una simple introducción.

En comparación con Marx, Dahrendorf no intenta suprimir los conflictos sociales ni siquiera en la fase última a la que se prevé puede llegar el orden social humano vigente: los conflictos sociales son, para ambos, «motor» de la evolución social y pueden influir decisivamente en la transformación y aun progresión de las instituciones humanas, aunque ambos los interpreten de manera muy diversa. Dahrendorf lo que pretende es encontrar un diagnóstico realista y útil desde puntos de vista científicos. Dahrendorf piensa que la sociología, al menos la que él pretende hacer,

ha de «comprometerse» con la realidad social que estudia y «responsabilizarse» de las conclusiones y afirmaciones que formule. Por eso sustituye la dialéctica «marxista» (clasista, reivindicativa y radicalmente revolucionaria «desde abajo») por una dialéctica de democracia pluralista. No cree que se deba ignorar los conflictos sociales, pero tampoco que se les pueda buscar una solución definitiva, pues esto resulta inviable en la realidad. Lo que puede y debe hacerse, superando utopías imposibles, es regular los conflictos sociales por el camino de su estudio e institucionalización.

Frente a Talcott Parsons, Dahrendorf es más acentuadamente empírico y realista. Podemos decir que, en definitiva, el objetivo científico buscado por Parsons es encontrar «un lenguaje común» de interpretación sociológica en el que todos los sociólogos puedan estar de acuerdo y que todos puedan utilizar con sentido uniforme y unívoco: así será más fácil entenderse en las tareas de alta interpretación social a que todos ellos se dedican. Es decir, que la tarea que Parsons se propuso a sí mismo coincide sensiblemente con el objetivo científico que pretendía Husserl (lograr una «ciencia lógica universal» que sirviese de fundamento seguro y uniforme a todas las filosofías), aunque el método utilizado y las conclusiones a que llegan uno y otro son evidentemente divergentes. Dahrendorf es más concreto: lo que busca en esta obra es un estudio sectorial y oblicuo del hecho y realidad social concretas en una sociedad dada y en un momento histórico concreto. Estudio que él pretende llevar a cabo a través de uno de los fenómenos sociales más característicos de nuestro tiempo y más ricos en consecuencias doctrinales y prácticas: los conflictos sociales.

Entre los estudios comprendidos en el libro, de temática y cariz diversos, hay varios que merecen una lectura y una digestión muy pausadas. Al sociólogo «científico», profesional o aficionado, le interesan muy particularmente los siguientes: «estructura y función (Talcott Parsons y el desarrollo de la teoría sociológica)»; «las funciones de los conflictos sociales»; «elementos para una teoría del conflicto social» y «más allá de la utopía (para una nueva orientación del análisis sociológico)». A los sociólogos en general, juristas, políticos e historiadores sociales les interesarán especialmente los estudios más directamente relacionados con la interpretación «clasista» de la sociología y de la historia moderna y los consagrados al análisis sociológico del «problema alemán» de nuestros días; a ellos y a los filósofos de lo social y filósofos de la historia en general les sugerirán consideraciones importantes los estudios dedicados a la «valoración» de la sociología y a los problemas de la libertad en nuestras sociedades.

V. ABRIL CASTELLÓ.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Aspectos y problemas del Derecho*. Escritos filosófico-jurídicos. E. P. E. S. A., Madrid, 1967. 287 págs.

En un bello prólogo a este libro dice Legaz que la continuidad que caracteriza el pensamiento de Del Vecchio es como una gran sinfonía, en

la que el tema inicial se repite y desarrolla sin cesar a través de múltiples variaciones en las que despliega una rica gama de matices, pero integrándose finalmente en una grandiosa unidad.

Y, ciertamente, nos parece exacta y afortunada la poética apreciación del ilustre prologuista, porque esta nueva obra del insigne maestro de maestros, profesor Del Vecchio, no obstante la variedad de temas y trabajos que la componen, está toda ella orientada hacia lo que, para él, «constituye la gran cuestión», el Derecho natural, que es, diríamos nosotros, el tema inicial y el «motivo» siempre presente en tantos y tantos escritos que el feliz y fecundo magisterio de Del Vecchio nos viene ofreciendo, sobre todo, en la última treintena.

Bien sabe el doctísimo Del Vecchio que el problema del Derecho natural es de permanente vigencia y «sigue acuciando el pensamiento de los juristas» que a él acuden, y cada vez más, cuando en el Derecho positivo y en la ciencia jurídica no encuentran solución a tantos y tantos problemas que el positivismo jurídico, sociológico y político ha creado y no ha podido resolver.

Pero a diferencia de tantos juristas que, aun viniendo en el fondo a soluciones iusnaturalistas no quieren llamarle por su nombre, Del Vecchio proclama, con la valentía que da el pleno convencimiento, su fe en el bimilenario Derecho natural, y en el iusnaturalismo se inserta su pensamiento filosófico-jurídico, porque «justificar» y fundamentar—que es filosofía—son algo distinto y mucho más que «explicar»—de lo que no pasa la ciencia—.

El conocido personalismo iusnaturalista o iusnaturalismo personalista delvecchiano ha encontrado nuevas y más profundas confirmaciones en la *philosophia perennis* (tan conocida y admirada por Del Vecchio) y concretamente en la doctrina católico neoescolástica con acentuada tendencia clásico-cristiana agustiniano-tomista.

Como reza el título, el libro que presentamos lo forman una serie de estudios filosófico-jurídicos, en los que, con la concisión y justeza a que nos tiene acostumbrados, Del Vecchio nos reitera, en prolongada y siempre remozada docencia, escritos y trabajos anteriormente publicados, algunos de ellos, y otros nuevos sobre los grandes problemas del Hombre y del Derecho, de la Justicia y del Estado.

Muy interesantes son los trabajos que dedica, por separado, a la *positividad, estatalidad y politicidad* del Derecho, en los que, y con argumentos similares, afirma que ninguna de esas propiedades son notas esenciales del Derecho. No lo es la positividad, porque si por Derecho se entiende el que en un momento histórico «regula efectivamente» la vida de un pueblo, está claro que debe comprenderse también en él la parte que no ha sido objeto de expresa deliberación, y por eso «sería absurdo limitar la calificación de positivo sólo al Derecho establecido por la ley». Porque no todas las leyes ni sólo las leyes constituyen el Derecho positivo de un pueblo. Además, el mismo Derecho positivo, en cuanto representa una realidad de hecho, «está sujeto a una apreciación *sub specie iuris*», o, lo que es igual, puede ser comparado con un criterio de justicia, independiente de toda sanción histórica. El dogma de la positividad esencial del Derecho

se desvanece, demostrando que ese carácter positivo no es más que «una imagen transitoria y superficial de una verdad más profunda».

Y como *positividad, estatalidad y politicidad* del Derecho son problemas íntimamente relacionados, parecidos argumentos emplea Del Vecchio para negar que sean esenciales al Derecho. No lo es la estatalidad, porque si lo fuese no habría Derecho preestatal o no estatal, y nadie negará que el Derecho de la Iglesia o el Derecho internacional, así como los ordenamientos jurídicos menores al Estado, sean Derecho.

Y si el Derecho no está necesariamente vinculado al Estado—como quiere el positivismo—, está claro que tampoco la politicidad es nota esencial del Derecho, porque «existen relaciones y sistemas que poseen los caracteres lógicos de la juridicidad, sin que por ello sean entidades políticas». Ha habido históricamente ordenamientos jurídicos aun faltando la *polis* o el Estado. Y entre otros ordenamientos jurídico extraestatales, «sería impropio atribuir a la Iglesia y a su Derecho el carácter de la politicidad».

No niega Del Vecchio que deba admitirse un elemento de relatividad en el Derecho como hecho histórico y positivo, pero, además de éste, existen otros dos: una forma lógica e inmutable y un ideal supremo, también inmutable, del mismo Derecho. Esto afirma el autor a través del escrito *Mutabilidad y eternidad del Derecho*. El rigor de los principios no excluye su adaptabilidad a la mutabilidad de las materias y de los casos particulares. Los principios ideales supremos del Derecho—que es lo eterno del Derecho—admite la mutabilidad que las circunstancias cambiantes de la vida exigen.

De la «grave turbación» y «oscura amenaza que pone en peligro la paz del mundo» sólo puede salvarnos el Derecho, que debe inspirar la política internacional y garantizar un orden de paz justo. Así lo entiende Del Vecchio en *Derecho, Estado y Política*. Porque si no es posible un Estado sin Derecho, sin un ordenamiento jurídico, si se entiende el Derecho como «un valor esencial atribuido a la persona humana» y sobre esa base se constituye el Estado, tenemos el «Estado de Derecho», que mejor sería—dice el autor—«Estado de justicia», con lo cual se pretende designar un Estado que tenga no solamente la legalidad positiva, sino la legitimidad de justicia. Con esto se afirma un concepto que, «ya enunciado en la Antigüedad, encontró después expresión más amplia en las sublimes máximas del mensaje cristiano y más tarde también en la Filosofía moderna: el concepto, en una palabra, del Derecho natural» (página 232).

Es el gran concepto—diríamos nosotros—del gran maestro Del Vecchio, cuyo iusnaturalismo hemos subrayado como una de sus ideas dominantes. Y a este concepto y las exigencias que de él emanan deben conformarse las Constituciones de los Estados que quieran calificarse como legítimos «de Derecho». Porque un Estado legítimo debe tutelar su orden jurídico propio, pero esto no obsta a que el Estado deba ser abierto y no cerrado hacia el exterior y cooperar al fin de organizar una unión estable, que comprenda al menos una parte de los Estados europeos, sobre la base del Derecho y de la Justicia.

A este noble deseo y aspiración del insigne maestro responde uno de sus últimos trabajos, *En torno a los Estados Unidos de Europa*, y fuimos testigos del entusiasmo con que defendía, en conferencia pronunciada en nuestra Universidad va a hacer diez años, no sólo la unión de los Estados de Europa, sino una futura organización jurídica de todo el género humano, con lo que el europeísmo se convierte así en cosmopolitismo.

Y esta unión, presidida por la vitalidad de los grandes principios del Derecho natural.

Termina el autor haciendo «fervientes votos para que, superada la crisis que hoy amenaza el destino del mundo, la paz, indisolublemente vinculada a la justicia, según la altísima invocación del Pontífice Pablo VI, triunfe al fin por todos los siglos».

EMILIO SERRANO VILLAFANÉ.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Lo Stato moderno e suoi problemi*. G. Giappichelli, editore. Torino, 1967. 179 págs.

Nuevamente, la gentileza del profesor Del Vecchio me proporciona una feliz ocasión más (son muchas ya las anteriores en que he tenido el honor de presentar algunas de sus obras) de ofrecer una nota bibliográfica de este libro, que ha aparecido hace unos meses.

El Estado moderno y sus problemas recoge en esta edición ensayos y estudios ya publicados anteriormente por el ilustre maestro, pero algunos de ellos han sido «revisados, corregidos y ampliados» y siempre—añadimos nosotros—remozados y puestos «al día», porque a la perennidad de los problemas ha de agregarse la actualidad de sus aspectos. Los grandes problemas son siempre los mismos, lo que varía son los matices y aspectos con los que las situaciones históricas les cargan.

Y los problemas del Estado son, juntamente con los del Derecho, del cual no pueden dissociarse—aun cuando no les identifiquemos—, problemas acuciantes y siempre actuales, pues toda la vida social—y ésta es la vida toda del hombre—es relación en la que el Estado y el Derecho están presentes con unas exigencias, y unos deberes también, que no cabe desconocer.

«More philosophico», como procede siempre el autor, empieza por configurar al Estado, diferenciándole de la sociedad con la que está en relación de género a especie, porque ni la sociedad es el Estado, ni el Estado puede absorber la riqueza de matices de la convivencia social.

El concepto y los elementos, personales y reales, del Estado; el origen y evolución histórica de su nacimiento; su constitución y funciones; el fin y el ideal del Estado; y las uniones de Estados hasta llegar a la sociedad universal de Estados (que es uno de los más caros ideales propugnados por Del Vecchio), ocupan la primera parte de este libro.

A través de los capítulos que lo componen aparece el Estado como «el centro y el sujeto del orden jurídico». Pero esta afirmación, que sin el debido desarrollo y esclarecimiento podía conducir a muchos errores, encuentra en Del Vecchio cumplida interpretación y limitación, señalando que ella no debe llevar a creer que el Estado sea el creador del Derecho

y que éste tenga su fundamento en el poder y voluntad de aquél, ni que las normas que componen un orden jurídico positivo sean válidas porque «volute dallo Stato», como si fueran sus irradiaciones.

Es errónea también la opinión—dice el autor—de aquellos para quienes Derecho y Estado se identifican, es decir, todo el Derecho sería esencialmente estatal. Es el problema que Del Vecchio ha expuesto y refutado ampliamente en su otro ensayo *La estatalidad del Derecho*, negando rotundamente que tanto ésta como sus homónimas la *positividad* y la *politicidad* sean esenciales al Derecho.

Tampoco todo Estado existente, ni todo orden positivo se legitiman por su sola existencia. Hay—afirma Del Vecchio—una ley suprema que podrá ser violada, pero no suprimida en su valor ideal. Únicamente conformándose con esa ley, el Estado tendrá su justificación intrínseca, y sólo de ella pueden derivar las directrices para el cumplimiento de su misión, como auténtico «Estado de justicia», tanto en las relaciones con los individuos como en las de otros entes sociales. Y la ley suprema de la justicia, que norma la actividad del Estado, vale también para señalar las bases de las relaciones entre los Estados. Por eso, ningún Estado puede, sin violar la ley de la justicia, rechazar su adhesión a la comunidad jurídica internacional, ni a la más perfecta organización, que se viene elaborando por grados, y que sólo por los esfuerzos comunes podrá plenamente ser realidad algún día.

Deslindado el concepto de Estado del de sociedad, de la cual es una especie, expuestos sus elementos constitutivos y subrayadas esas limitaciones a la omnipotencia estatal, dedica Del Vecchio el segundo capítulo al título que le da al libro.

Para definir el concepto del Estado ha de partirse del concepto del Derecho. Pero el Derecho es coetáneo del hombre, mientras que el Estado sigue un lento y laborioso proceso de formación.

Define el Estado como la unidad de un sistema jurídico con un cierto grado de vigencia positiva, o sea, como el sujeto (invisible, pero real) del orden jurídico de la comunidad de vida de un pueblo. Pero, esto no obstante, es preciso admitir un ideal del Estado como criterio superior valorativo al cual referir los datos empíricos que la historia y la experiencia nos muestran.

Sólo quien reniegue de la validez trascendente de la Ética y confunda más o menos conscientemente la fuerza con la justicia puede atribuir a cualquier Estado, también al Estado moderno, un valor absoluto como «sociedad perfecta». La crítica filosófica disuelve esta estadolatría, mientras asigna al Estado su misión propia, del cumplimiento de la cual depende la consagración de su autoridad. «Tal misión se expresa con la palabra justicia». Y la justicia, para Del Vecchio, no se entiende como un mandato arbitrario del que detente el poder, sino como «conformidad a aquella suprema ley, que puede ser violada, pero no abolida, porque está impresa indeleblemente en la naturaleza humana». Y esta ley impone al Estado obrar con, por y para el bien común y tutela de la dignidad de la persona humana.

Las falsas doctrinas que atribuyen al Estado un poder absolutamente

arbitrario son justamente refutadas por una sana filosofía del Derecho y del Estado, porque la autoridad del Estado está determinada por la ley natural, que es la que le señala una misión propia y la que limita, consiguientemente, su esfera de competencia. El Estado, racionalmente concebido, es el punto ideal de convergencia de los derechos individuales, que le son anteriores, aun cuando alcancen del mismo el reconocimiento positivo. Por esto, subraya Del Vecchio, que la actuación del Estado no puede prescindir de aquel presupuesto «sin privarse del título que justifica su existencia, porque la protección de los derechos naturales del ser humano es la razón primera e inmanente de su actividad y la condición esencial de su legítima autoridad sobre los individuos».

Así puede luego añadir el autor que la sujeción del individuo al poder público no es, pues, incondicionada, y que al deber de obediencia que incumbe generalmente a los ciudadanos, acompaña, en un Estado ordenado «según justicia», la facultad de los mismos ciudadanos de concurrir a la formación de las leyes y de exigir su observancia, aun procediendo por vía judicial contra los eventuales abusos de los órganos del Estado. En este concepto de obligación bilateral ve Del Vecchio el núcleo de verdad de la teoría, inexactamente formulada, del contrato social.

Cuando el Estado viola la ley de la justicia abusando del poder, oprime a los individuos más débiles y antepone los intereses particulares al bien común. Y si conculca o amenaza los derechos más arraigados en la conciencia humana, o son inútiles las apelaciones a las necesarias reformas, surge el problema de la legitimidad de la resistencia y, en último extremo, de la revolución. Problema éste de los más arduos de la ciencia política y de la filosofía jurídica, que se ha traducido históricamente en crisis gravísimas y sangrientas.

Pero, tras referirse Del Vecchio a la doctrina clásica sobre las limitaciones a este derecho de desobediencia y de resistencia, porque «la estabilidad del orden jurídico tiene por sí misma un cierto valor ético», afirma que «sería injustificable querer obtener por la fuerza y la revolución lo que fuese obtenible por vía de reforma», y no raramente se ha abusado del nombre sagrado de la justicia para ocultar intereses particulares o desahogar bajas pasiones.

El derecho a la revolución, aquilata el ilustre maestro, «no puede, por tanto, ser admitido, bajo el punto de vista ético y racional, sino con muchas restricciones y reservas. Sin embargo, tampoco se puede excluir como *ultima ratio*, cuando las leyes positivas conculcan, sin posibilidad de otro remedio, los principios fundamentales de la razón jurídica natural. En tales extremas hipótesis no puede negarse la licitud de una resistencia contra el *monstra legum* (según frase de Vico), esto es, de una lucha para hacer valer las exigencias esenciales de la conciencia humana». Es racional y éticamente legítimo—termina Del Vecchio, con frase conocida de Locke—la «apelación al cielo», o sea, la afirmación de la validez de las leyes divinas sobre las humanas, como proclamara en apelaciones trágicas Antígona.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Nuova Silloge di temi giuridici e filosofici*. G. Giapichelli, editore. Torino, 1967. 200 págs.

Para bien de la Filosofía jurídica y de sus grandes problemas, a los que ha servido con insuperable magisterio durante tantos años, Del Vecchio nos sigue prodigando, en fecunda producción, numerosos ensayos de los temas más diversos y de «vario argomento», con los cuales prolonga, entre los estudiosos de la Filosofía del Derecho, sus magníficas enseñanzas.

El libro que presentamos reúne y recoge una veintena de estos estudios, muchos de ellos ya publicados anteriormente, pero que conservan siempre la frescura de su lozanía y actualidad por responder a problemas, eternos y siempre los mismos, sobre los que no cabe, a veces, otra cosa que la consideración de nuevos aspectos y matices que el ilustre maestro sabe encontrar para presentarlos, con precisión y justeza, en función de las circunstancias cambiantes de los tiempos.

Paralelismo trascendentale, en otras publicaciones presentado con el título *L'uomo e la natura*, es un estudio en el que renueva «con mayor claridad» aquella especie de profesión de fe filosófica que sintetiza con la fórmula que le da título: *paralelismo trascendentale*. Si el hombre—*sujeto*—forma parte de la naturaleza—*objeto*—, trasciende a la naturaleza, porque obrar como *sujeto* y no como objeto, no es para el hombre sólo una actitud psicológica, sino una exigencia ética. Y si el hombre fuese simplemente un fenómeno, no se daría para él el problema ético, ni tendría sentido el *imperativo* en que consiste toda norma. Y la norma fundamental del obrar humano se deriva de la esencia misma del hombre en cuanto supera la naturaleza física, esto es, de su naturaleza espiritual.

Por eso, las normas del obrar humano, tanto morales como jurídicas, tienen un carácter deontológico, es decir, expresan un deber ser, y se distinguen claramente de las ciencias físicas, que estudian la naturaleza. Las tentativas de fundar la Ética y el Derecho sobre leyes rígidas fijas e inflexibles como las que gobiernan el mundo de la naturaleza, pueden considerarse como radicalmente fracasadas.

Sobre esta idea de regulación común ética del obrar humano insiste Del Vecchio en sus dos ensayos *Unità fondamentale dell'Etica nelle forme della Morale e del Diritto* y *Coordinazione tra morale e diritto*, en los que afirma que Moral y Derecho pertenecen ambos a la Ética como ramas de la misma y que, sin confundirse, forman una integración recíproca, porque ni una ni otro son suficientes por sí para regir completamente el obrar humano. Por lo que se refiere al Derecho, *la insuficiencia del Derecho como regla de la vida* (subrayamos porque éste es el título parcial de otro ensayo de Del Vecchio, *L'homo juridicus e l'insufficienza del diritto come regola della vita*) resulta de su misma naturaleza y límites. El error de «disociar» la Moral del Derecho y viceversa, ha sido claramente denunciado por prestigiosos filósofos del Derecho, que el autor cita.

También en íntima relación con los ensayos anteriores, *Norme etiche e norme tecniche* (págs. 35-42 del libro) reafirma esa interferencia entre el reino de la moral, del Derecho y de la técnica, en cuanto que, en las

relaciones sociales, la observancia de las reglas técnicas es como contenido de las normas morales y jurídicas. Bien sabe la Moral que la técnica es un medio eficazísimo para la vida del Derecho: creación, interpretación y aplicación del Derecho y para su progreso. Pero el error estará en convertir al Derecho solamente en técnica y ciencia, prescindiendo de su contenido sustancial. Entre el Derecho-técnica y el Derecho-ética, no cabe duda que Del Vecchio opta por este último.

En *Dispute sul Diritto naturale* y *Ancora sul Diritto naturale* vuelve Del Vecchio sobre su tema obsesionante en estos últimos años: el Derecho natural. Es como si dijéramos la idea dominante del autor, alrededor de la cual va construyendo la magnífica sinfonía de sus últimos ensayos. Casi veinte años separan ambos escritos; el primero fue publicado en 1948 y el segundo es el texto de un discurso, *Sul Diritto naturale*, a la Facultad de Jurisprudencia de Buenos Aires en 1967.

La universalidad del Derecho, la vigencia siempre presente de los principios superiores de todo ordenamiento jurídico vigente, la necesidad de un «criterio» para juzgar la legalidad y distinguir ésta de la legitimidad; el problema del «derecho del derecho», o sea, de la justificación y fundamentación del Derecho, porque «justificar» es algo más que «explicar»; la esencia y dignidad de la persona humana, cuyas exigencias se traducen en sus «derechos naturales»; la máxima de justicia, fundada en la ley natural; los principios del Derecho «ínsitos en la naturaleza como vocación ideal», son tantos y tantos problemas que arguyen preguntarse *ancora sul Diritto naturale* y afirmarle como presente todavía e imprescindiblemente en la vida social humana.

La paz en el mundo, tema de gran preocupación en Del Vecchio y al que con otros títulos ha dedicado ensayos anteriores, es otro de los estudios de este libro.

Individualità, socialità e socialismo, Il dramma della vita del diritto, Sulla perennità del diritto, Sul diritto comparato, etc., son otros tantos trabajos cuyos solos enunciados revelan su importancia y el «vario argumento» enunciado por su autor.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

DEL VECCHIO, Giorgio: *Parerga III*. Saggi giuridici, filosofici, e di vario argomento. Milano, Dott A. Giuffr , 1966. 294 págs.

Parerga es el título con el que Del Vecchio ha publicado en estos últimos años una serie de escritos y ensayos filosóficos, jurídicos y políticos en los que ha querido continuar su fecundo y largo magisterio.

Al libro que ahora presentamos han precedido sus homónimos *Parerga I*, Saggi filosofici e giuridici (1961), y *Parerga II*, Saggi politici e di vario argomento (1963). Todos ellos, como nos indica el título, son «ensayos» filosóficos, jurídicos, políticos y otros, en los que el «variado argumento» no es menos lección y enseñanza que sus acompañantes. Porque cualquier ocasión (un discurso, una recens n, un prólogo) es buena para que un

buen maestro—y Del Vecchio es maestro consumado—prodigue la riqueza de su pensamiento y exponga su doctrina.

Los ensayos son breves, pero precisamente en esa concisión, en la que sin sobrar nada, nada falta, admiramos la madurez y precisión intelectual de su autor. Termina Del Vecchio este libro con un apéndice, que es un soneto dedicado a los filósofos. Porque también Del Vecchio, como Dante, Vico y D'Annunzio, tan admirados por él y de tanta influencia en su pensamiento, es poeta.

A través de estos ensayos y trabajos, que no pretendemos examinar por separado, se encuentran reiteradas algunas ideas fundamentales y dominantes de la doctrina, ya conocida, de Del Vecchio, que en otro lugar (en nuestro libro *Concepciones iusnaturalistas actuales*, Madrid, 1967) hemos calificado como un personalismo iusnaturalista.

Así, afirma que cuando se empieza a reflexionar sobre la idea de justicia para buscar su principio esencial, se presenta en seguida a la mente humana la idea de *igualdad*. A la limitación matemática pitagórica ha sucedido la igualdad del estoicismo precristiano y, sobre todo, la igualdad de la fraternidad humana, afirmada por el Cristianismo. Igualdad en la ley de la caridad y del amor (pág. 32).

El reconocimiento de la dignidad y de la personalidad jurídica de todo ser humano, sin excepción alguna, determina una igualdad fundamental y un principio que debemos considerar como absolutamente válido. Racionalmente entendido y aprendido, este principio debería constituir, en sentir de Del Vecchio, la base de una *societas humani generis* en la que la Humanidad formase un Estado único. Ninguna diferencia por diversidad de raza, creencias religiosas, sexo, etc. Porque «la dignidad del ser humano es sustancialmente *igual* en todas las fases de la vida».

Pero ya se cuida muy bien Del Vecchio de no confundir esta igualdad con el *igualitarismo* de los individuos y de los pueblos. Por lo que se refiere a los individuos, es muy varia su capacidad real y sería contrario a la razón no tener esto en cuenta, por una falsa aplicación del concepto de igualdad. Las llamadas en los Códigos causas modificativas de la capacidad de obrar y las limitaciones de ciertos derechos políticos a las personas son exigencias indiscutibles y en nada se oponen al principio de igualdad en el sentido filosófico expuesto. La justicia y la equidad postulan de consuno esta diversidad de trato.

Esta crítica del igualitarismo que hace Del Vecchio a través del ensayo *Egualganza e inegualganza*, la encontramos subrayada en *Diritto, Stato e Politica*, en donde afirma que «un falso igualitarismo que no tenga en cuenta las diferencias de capacidad, de méritos y de aptitudes, es un gravísimo error» (pág. 57). Y de este error no está exenta la organización internacional por lo que se refiere a los Estados. Así, la adhesión a la «sociedad universal» no significa que a todos los Estados deban atribuirse en el organismo social iguales funciones y poderes. Debe aplicarse aquí—dice Del Vecchio—la distinción entre Estados legítimos o de justicia y aquellos que desconocen los derechos esenciales de la persona humana. No obstante, la O. N. U.—lamenta el autor—«ha admitido en su seno un gran número de pueblos apenas salidos de la barbarie y privados

de normas válidas constitucionales, equiparándoles a los Estados más civilizados del mundo».

Idéntica crítica encontramos en su escrito *L'abdicazione della cultura* (páginas 132 y siguientes), cuando dice que «una errónea interpretación de la idea de igualdad ha obligado a unos Estados y otros lo han hecho voluntariamente, a retirarse y abandonar su función de instrumentos de civilización» y su misión de «órganos de progreso». Pero la independencia concedida a algunos pueblos incapaces de valerse rectamente, «ha producido en varios países una semianarquía, con sangrientas explosiones de feroz racismo».

No menos grave y deplorable—sigue diciendo Del Vecchio—es el hecho de que el olvido de los derechos de la cultura y de la civilización «haya penetrado también en la Organización de las Naciones Unidas», ya que tras haber establecido una «absurda jerarquía entre los Estados miembros», concediendo un privilegio a los llamados *original members* y poniendo a los demás Estados, aun muy civilizados, en condiciones de permanente inferioridad, dicha Organización ha cometido también el error de acordar la paridad de derechos entre los Estados «apenas salidos de la barbarie» y los Estados «legítimos y de altísima civilización» (pág. 133). Por «un mal entendido principio igualitario—vuelve a repetir—se han atribuido funciones, aun importantes, a entes no en grado de poderlas cumplir, poniendo con esto en peligro la paz del mundo».

Esta es la apreciación de Del Vecchio, quien, no obstante, confía en que la crisis a que responde ese retrato será superada. Pero para ello «es preciso que los valores del espíritu sean enérgicamente defendidos y se ponga un freno a la abdicación de la cultura».

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

DÍAZ, Elías: *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1966. 142 págs.

En su construcción teórica, el autor toma como punto de partida el Estado de Derecho liberal, caracterizado por las notas del imperio de la ley, existencia de un régimen de separación de poderes, el sometimiento de la Administración a la ley y el respeto de los derechos fundamentales. Tales caracteres, según se interpretan, se estiman *conquistas irreversibles* de la historia política. Luego hace una larga referencia al fascismo y al Estado totalitario, concluyendo, como era de esperar, que el «Estado nacional-socialista alemán, al igual que el Estado fascista italiano y otras manifestaciones totalitarias a ellos asimilables, aparecen como la antítesis del Estado de Derecho» (pág. 63). Como superación del Estado totalitario presenta dos nuevas soluciones: la del *Estado social de Derecho* (o «neocapitalismo») y la del *Estado democrático de Derecho* (o «socialismo marxista»). Estas dos clases de Estados de Derecho aparecen, más que como dos alternativas, como dos procesos evolutivos del Estado de Derecho libe-

ral. El autor considera de base más científica el Estado democrático de Derecho de contenido socialista-marxista.

Dejemos de un lado las apreciaciones subjetivas o el uso de términos superpolitizados o la calidad de los autores que exageradamente se citan. Pretendemos aquí únicamente analizar lo que de la obra consideramos esencial.

En primer lugar, tenemos la afirmación de que las notas del Estado de Derecho liberal, tal como son descritas, son *exigencias imprescindibles* de toda clase de Estado de Derecho, es decir, que no puede considerarse como Estado de Derecho aquel Estado que carezca de alguna de ellas. Ahora bien, los argumentos presentados en el libro para una tal afirmación no resisten un adecuado análisis crítico. Por supuesto, ello no significa que aceptemos la tesis contraria, sino únicamente que dudemos del razonamiento empleado.

En efecto, lo decisivo en el Estado de Derecho es la vigencia social del respeto a los derechos individuales y su realización; de ahí que el problema técnico formal deba pasar, dentro de ciertos límites, a un plano secundario. Sostener, por el contrario, que dicho respeto y realización sea tan decisivo e imprescindible como las otras notas técnico-jurídicas, por muy aconsejables que fuesen, tal como hace el autor, significa colocar al mismo nivel lo que es sustantivo con lo que es adjetivo. Para una tal equiparación era preciso que se nos demostrase que es tan importante, por ejemplo, la separación entre el legislativo y el ejecutivo como la existencia o no del respeto a los derechos fundamentales, o que solamente puedan darse éstos cuando exista aquélla, o que se considere tan antítesis del Estado de Derecho aquel Estado que desconozca la primera como aquel otro que viole lo segundo. No encontramos, sin embargo, tal tipo de demostración, antes bien, la afirmación contenida en la página 25 («Los derechos fundamentales de la persona humana constituyen hoy *elemento esencial* del sistema de *legitimidad* en que se apoya el Estado de Derecho») parece indicarnos lo contrario, en contradicción, a nuestro entender, con lo que parecía sustentarse.

En segundo lugar, tampoco está claro, al menos por el momento y con los argumentos presentados, su conclusión de que el Estado democrático de Derecho formulado sea una *síntesis* (con las reservas que se indican en la página 93) de fórmula institucional en que pueda llegar a concretarse el proceso de convergencia en que deben concurrir las concepciones actuales de la democracia y del socialismo. A juzgar por la enorme simpatía y reverencia con que trata a Hegel, tenemos motivos fundados para creer que esa síntesis sería del tipo hegeliano, es decir, de tipo *dialéctico monista*. Mas lo que hemos leído nos induce a considerar que no hay tal síntesis, sino simplemente un compromiso, un equilibrio entre contrarios (la filosofía marxista política y las tesis tradicionales de la democracia), contrarios que continúan siendo tales, sin que pueda vislumbrarse esa armonía superior en la que se conserve sólo lo que cada uno tenía de perfección, como diría F. Gregoire al explicarnos la dialéctica de Hegel. Nuestro autor incurre así en el mismo error de nuestros demócratas del siglo pasado, cuando quisieron compaginar a Proudhon y Hegel, resultando a la postre

que su hegelianismo era algo exterior y nominal en la construcción de sus teorías.

Resta, por último, hacer referencia a otra de las tesis sustentadas que tampoco nos parece muy sólida. Pensamos en aquella de que no existe una conexión, o es incorrecta, entre *Hegel-neohegelianismo-nacionalsocialismo*. Dejemos a un lado la carga sentimental con que parece revestirse la polémica en las páginas de la obra. A nosotros también nos hubiera gustado que una tal funesta doctrina no tuviese nada que ver con el formidable genio de Hegel. Pero, desgraciadamente, ello no ocurrió así. Los razonamientos de Larenz y Gentile nunca podían haberse dado si la sombra de Hegel no les hubiera hechizado y suministrado sus mejores armas. Y tan evidente fue esto, que las conexiones *neohegelianismo-fascismo* no solamente las observaron Legaz y Lacambra y otros autores que se citan en la obra, sino también, aunque desde otro punto de vista, el grupo tan numeroso e importante de los filósofos actuales rusos de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. que redactaron la *Historia de la Filosofía*. En ella se establece claramente que el «neohegelianismo es una de las *grandes direcciones* de la filosofía burguesa y ha sido utilizado por la monstruosa ideología fascista» (pág. 101, tomo II, edición española de 1965, México).

ANTONIO EZEQUIEL GONZÁLEZ DÍAZ-LLANOS.

ENGISCH, Karl: *Introducción al pensamiento jurídico*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1967. XVIII y 272 págs. (Traducción de E. Garzón Valdés; presentación por Luis García San Miguel).

Esta obra no está destinada únicamente a los especialistas o estudiosos de materias jurídicas, sino al público aficionado a dichos temas. Engisch trata de brindarnos en él una introducción sistemática y documentada a la ciencia jurídica en sentido amplio, estudiando los principios lógico-jurídicos fundamentales de ella. En síntesis, la obra es un estudio riguroso de los problemas de la realidad y vida del Derecho en cuanto formulado en proposiciones legales y en cuanto que es aplicado por jueces y es interpretado y elaborado por los juristas mismos. En el capítulo introductorio hace Engisch su propia «declaración de motivos»: se trata, dice, de hacer ver al jurista, al sociólogo y a todos los aficionados a los temas jurídico-sociales cuáles son los verdaderos fundamentos, fines, estructuras mentales y recursos específicos del orden y de la vida jurídica, para que puedan conocerla y valorarla con auténtica autoridad. En los capítulos centrales del libro se abordan los temas siguientes: sentido y estructura de las proposiciones jurídicas; aplicación de las reglas jurídicas a los hechos sociales; interpretación y comprensión de las proposiciones jurídicas; sentido y dimensiones del «utillaje ideológico» de que se sirven los juristas; vida del Derecho y filosofía del Derecho... El especialista encontrará abordados temas enteramente técnicos y específicos de la ciencia jurídica: carácter hipotético o categórico de las proposiciones jurídicas; la «causalidad ju-

rídica»; la «subsunción»; jurisprudencia; creación del Derecho por los juristas; legalidad y equidad...

No es fácil reducir a unas cuantas frases lo más sustancial de la temática abordada por Engisch y de sus aportaciones concretas; ni será tampoco fácil al lector asimilarlas suficientemente. Para los dedicados a estos temas, la obra es densa de ideas y referencias técnico-metodológicas y auténticamente resolutive en algunas cuestiones concretas (elementos personales y subjetivos que entran en las diversas fases de la «aplicación del Derecho», por ejemplo). Engisch teje su exposición barajando materiales de muy alta especialización científico-jurídica: puede decirse que en su obra convergen casi todas las grandes «cuestiones disputadas» de la moderna ciencia y filosofía y sociología del Derecho, y muy especialmente los hilos centrales del pensamiento jurídico contemporáneo alemán, que él maneja con la facilidad y profusión de un verdadero «técnico» en la materia.

Es de alabar también la decisión de L. García San Miguel de no intentar hacer en la «Presentación» el ya casi inevitable resumen de la obra presentada (anticipo que, efectivamente, suele ser mutilador y prestarse a equívocos e interpretaciones erróneas). San Miguel ha creído más razonable «situar» el pensamiento general de Engisch dentro de su «contexto» y medio ambiente filosófico y cultural (escuelas alemanas del Derecho posteriores a la última guerra mundial), dando así al lector bases útiles para la lectura, intelección e interpretación directa de la obra en sí. El esquema dibujado por San Miguel es suficientemente documentado para la finalidad que se ha propuesto. Es acertada también la inclusión de los textos legales españoles que corresponden al articulado alemán utilizado por Engisch para la ilustración de sus ideas.

Dos son las limitaciones básicas de la obra que comentamos: la primera se refiere a su fondo doctrinal; la segunda, a los recursos técnicos no utilizados por Engisch en ella. Entiéndaseme bien en el primer aspecto: las técnicas de investigación y de lógica jurídica utilizadas me parecen no sólo convenientes y rentables, sino incluso necesarias. Pero todo el castillo ideológico montado por él con materiales más o menos espejeantes parece terminar sobre pivotes enteramente insuficientes: voluntarismos y subjetivismos en la decisión legislativa y en la aplicación e interpretación de las leyes; positivismos axiológicos no exentos de arbitrariedad y propensos a la «injusticia sustancial»; apriorismos lógicos del deber-ser montados al aire. Es buena la vivisección lógica llevada a cabo por Engisch respecto a los componentes e ingredientes estructurales-funcionales del Derecho; y eso es lo que él se propuso sustancialmente. Pero las estructuras y formas de sentido y de procedimiento analizadas por él necesitan una fundamentación y valoración que sólo llegarán a ser consistentes y científicamente suficientes cuando se las lleve a cabo *también* en función de los valores y religaciones del hombre mismo como persona creada, libre, responsable y convivente y como factor integrador de los diversos conjuntos humanos, incluidos el Derecho mismo y el Estado (el hombre es la medida de todo *también* en el Derecho). Engisch mismo nos lo recuerda así al final.

La segunda limitación se refiere a la «regionalidad» exclusiva y exclu-

yente de las lecturas y referencias técnico-bibliográficas utilizadas por Engisch: no se hace alusión alguna a ningún autor no germánico (anglosajón, hispánico, italiano, francés), salvo a Del Vecchio en algún contexto intrascendente. Ello resulta imperdonable hoy desde puntos de vista técnico-científicos y mutila muy seriamente las posibles aportaciones científicas válidas de la obra. Podemos seguir reconociendo, quizá, una cierta hegemonía simbólica y honoraria (*primus inter pares*) a las escuelas germánicas del Derecho, a la vista del volumen, densidad y seriedad técnica de sus productos. Pero eso no les autoriza a prescindir olímpicamente (ni siquiera en obras dirigidas a su propia área cultural) de las demás escuelas de Derecho vigentes y que sustancialmente son equivalentes a la suya. No propongo que respondamos con la misma moneda: chovinismo cerril frente a chovinismos cerriles. Pero sí que nos dediquemos también muy en serio al cultivo y asimilación de nuestros propios autores: Recaséns Siches, García Maynez, Reale, Cossío, Legaz Lacambra, Llambias de Azebedo, Gómez Arboleya, Truyol Serra... y otros son autores que han sabido asimilar y transmitirnos lo más sustancial de las aportaciones foráneas sin renunciar a lo más específicamente nuestro por tradición e idiosincrasia. Desconocer o infravalorar el gran renacimiento (en ciencias humanas, sobre todo) que se da entre nosotros desde hace años, sería suicida además de lamentable.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

EZCURDIA, José A.: *El sindicalismo político*. Razón y Fe, Madrid, 1966. 405 págs. Prólogo de Joaquín Ruiz Giménez.

¡Paradoja chocante la de algunas ramas del sindicalismo originario que se proclamaban a sí mismas *apolíticas* y a la vez reivindicativo-revolucionarias e incluso anarquistas! La apoliticidad programática de dichos sindicalismos habrá que entenderla como propósito decidido de guardar la propia autonomía funcional frente a las técnicas de actuación y a los objetivos específicos de los partidos nacidos con el liberalismo. Y como toma de postura frente a—y aun contra—las concepciones liberal-capitalistas de las relaciones humanas. El sindicalismo fue y es, en definitiva, una de las máximas creaciones del socialismo (entendido como totalidad de movimientos en favor de las masas menos pudientes) y una de las más potentes palancas de acción y progreso social del mundo laboral. Sus propios éxitos y conquistas, y la evolución de las condiciones estructurales de las sociedades modernas, han ido modificando al sindicalismo desde dentro: la práctica y la realidad sociológica han ido muy por delante de la ideología sindicalista mundial, y muchos de los presupuestos sobre los que se basaban los sindicalismos nacientes (lucha implacable de clases, oposición frontal entre los intereses de los trabajadores y de los «empleadores»; la huelga radical como único medio eficaz; ninguna colaboración ni diálogo con los dirigentes o poseedores de la economía) han perdido parte de su posible validez y sentido para tiempos superados y han quedado modifi-

cados sustancialmente; incluso hasta el punto de haber sido reemplazados a veces por principios directamente opuestos.

Lo cierto es que el sindicalismo empezó siendo doctrinario, utópico e ideólogo, incluso a pesar de ciertas proclamas sinceras y de ciertas apariencias. Frecuentemente, porque creyó reforzar así su propia personalidad y asegurarse el éxito en sus funciones y aspiraciones específicamente sindicalistas. Por eso es por lo que en muchas de sus declaraciones de principios el sindicalismo primitivo rechazaba todo lo que no pareciera estrictamente profesional. La realidad se fue imponiendo y el sindicalismo tuvo que «meterse en política» incluso a pesar de sus reiteradas declaraciones de no beligerancia. Ciertamente rehuyó el identificarse con cualquier partido político, y prefirió el papel y funciones de los grupos de presión. Pero ello obedeció, una vez más, a cálculos de eficacia más o menos fundados. Porque creyó que el juego de presiones y de «acción indirecta» en los soportes y trasfondos de la política le resultaría más rentable para sus propósitos. El sindicalismo puso, con razón, sus miras en la revolución económico-social y vio a la revolución política como uno de los medios posibles para la consecución de la primera: al menos en los países en que no se contara con un régimen político suficientemente abierto a las reivindicaciones más categóricas del mundo del trabajo (lo que al principio ocurría en todos los países).

Esta es la «tesis» que explica y desarrolla Ezcurdia a lo largo de capítulos cuajados de citas doctrinales y de certeras consideraciones propias. El libro es, en suma, una buena síntesis doctrinal. Y en el proceso de la explicación aborda múltiples cuestiones conexas con el papel político del sindicato: correlaciones entre sindicalismo y bien común; entre el sindicato y las demás estructuras intermedias; entre sindicatos, grupos de presión y partidos políticos; entre sindicato y formas múltiples de democracia...

Además de ciertas funciones prepolíticas específicas (contribución a la «fundación» de las diversas formas de democracia indicadas; funciones educativas y de formación profesional y de dirigentes; funciones económico-políticas e intervención en las planificaciones nacionales de la economía y el desarrollo común), a los sindicatos les corresponde, según Ezcurdia, ejercer las siguientes funciones políticas: contribuir a la formación de la conciencia nacional, intervenir en las tareas políticas a modo de los grupos de presión (esas son funciones políticas indirectas), y participar directamente en la función normativa y deliberante, sobre todo a través de los convenios colectivos y de la representación sindical en las cámaras, respectivamente (funciones políticas directas).

La doctrina es ponderada en casi todos sus presupuestos e implicaciones. Quizá sea especialmente discutible la asignación al sindicalismo de un papel de comparsa (simple grupo de presión) en el juego político. Papel que podía corresponderle lógicamente en los tiempos de la prohibición y del ostracismo legal y político de todo sindicalismo, pero no en situaciones actuales de pleno reconocimiento y colaboración con las demás estructuras sociales. Sin perjuicio, claro está, de la conveniente autonomía insti-

tucional y funcional que corresponda a cada una de las instancias sociales según la naturaleza y fin de cada una de ellas.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

FABRO, Cornelio: *Introducción al tomismo*. Ediciones Rialp, Madrid, 1967. 203 páginas.

El autor, académico de las Pontificias Academias Teológicas y de Santo Tomás de Aquino y de las Academias de la Sociedad Filosófica Italiana y de la Sociedad Filosófica de Lovaina, teólogo y filósofo, notable escritor y docente, puede, con verdadero conocimiento de causa y competencia, opinar y escribir sobre el tomismo.

Así lo hace en este libro, que modestamente titula *Breve introducción al tomismo* (original italiano), en el que empieza diciendo que Santo Tomás estuvo destinado por la Providencia a la más extraordinaria obra del pensamiento, la de realizar la síntesis entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, distinguiendo sin separarlos, y uniéndolos sin confundirlos esos distintos aspectos. Con esta síntesis armónica abría la posibilidad del desarrollo de la teología como ciencia en sentido estricto (se ha reconocido en la actualidad a Santo Tomás el mérito de haber sido el primero en concebir la teología como «ciencia» en sentido riguroso), en cuanto la reflexión teológica puede, con el auxilio de concepciones racionales apropiadas, hacer explícito lo que antes era sólo implícito (*Sum. Theol.*, II-II, q. 1, a. 7).

La originalidad de la obra de Santo Tomás está—afirma C. Fabro—en el proyecto, audazmente realizado, de manejar los principios del aristotelismo en el clima de la Revelación cristiana. Y precisamente esta reflexión sobre el dogma «secundum vera philosophiae principia» le ha valido a Santo Tomás en todos los tiempos las repulsas de unos y de otros.

Si se hubiesen tenido en cuenta la clara distinción que hace Santo Tomás entre la razón y la fe, entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, reservando a cada uno su papel y recibiendo recíproca ayuda; si se hubiesen conocido bien las fuentes del pensamiento tomista, lo cual es muy importante para comprenderle, se hubiesen evitado la mayor parte de las críticas, desde el *Correctorium fratris Thomae*, pasando por la Reforma, el tradicionalismo y ontologismo, el racionalismo y el fideísmo, hasta las que se le hacen en nuestros días desde el neokantismo (Eucken), el racionalismo (L. Rougier), el actualismo antitomista (G. Saitta) y hasta del propio campo católico (H. Hessen), que condenan el proyecto de Santo Tomás de hacer una alianza entre Aristóteles y el Cristianismo, entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la Revelación.

Sin embargo, no se reconocen al tomismo sus aportaciones positivas y sus acercamientos al pensamiento moderno, y aun cuando falta hacer una adecuada confrontación entre el auténtico pensamiento tomista y el pensamiento moderno, tanto respecto a la orientación general de los problemas como a los diversos sistemas surgidos en oposición a la tradición escolástica, no obstante, «en diversas ocasiones se ha intentado un acercamiento en sentido positivo entre Santo Tomás y Kant» (pág. 180), así

como en profundos motivos de la relación entre finito e infinito, causalidad y analogía dentro de la noción de participación, «es donde pueden verse las relaciones entre Santo Tomás y Hegel» (pág. 186). Y hasta la trascendencia teórica del tomismo resulta también del hecho de que «puede tenderse a un acercamiento en perspectiva, incluso en la filosofía del *existencialismo*», que el autor ve en la posición inicial del realismo integral mediante el concepto de «situación» (*In-der Welt-sein* y de Heidegger). Y el acercamiento del tomismo a la *fenomenología* se encuentra en el interior de la metafísica tomista del acto expresada con la doctrina de la analogía del ser, como teoreticidad del problema del ser.

Pero bien entendido—advierte el autor—que en todas esas tentativas se habla de «acercamiento en perspectiva», ya que están fuera de causa la diversidad de los tipos de pensamiento puestos en comparación: el principio sistemático del *a priori* kantiano está en los antípodas de la metafísica tomista del conocimiento; del mismo modo, la dialéctica hegeliana, que toma como punto de partida el principio del *no-ser* de lo finito y anula la distinción de los órdenes predicamental y trascendental, lleva a la negación del concepto de creatura y de libertad personal. Así, es todavía incierta la comparación del tomismo con el existencialismo por la ambigüedad de la filosofía existencialista, pero ya se notan algunas tentativas de acercamiento positivo gracias a la orientación decididamente realista del existencialismo en la prioridad del ser sobre el pensamiento y en la estructura de la libertad personal, en lo que se manifiestan los dos momentos de la trascendencia.

Si la filosofía moderna—dice Cornelio Fabro—ha podido turbar radicalmente la vida espiritual del Occidente, encaminándola por la pendiente del monismo panteísta y después en un auténtico antropologismo ateo, como se atestigua en la filosofía contemporánea (neopositivismo, marxismo, existencialismo...), «se debe sobre todo a la atracción que lleva en sí el "principio del acto" del cual parte el principio de la conciencia como fundamento del ser». La respuesta «puede ser pedida al pensamiento de Santo Tomás».

Señalar la realidad y la forma del encuentro entre el acto tomista del *esse* y el acto moderno de la autoconciencia es la tarea precisa de un tomismo conocedor de su propia fuerza y originalidad, así como de la gravedad de la situación del pensamiento contemporáneo que, por su expulsión definitiva (en sentido positivo y constructivo) de lo sagrado y lo trascendental, no halla ninguna respuesta en la historia de la civilización occidental (pág. 192).

Y es al tomismo, más que a cualquier otra escuela del pensamiento cristiano, «al que corresponde esa misión de unificación de la conciencia humana, de los fragmentos de su devenir histórico, en su estructura teórica universal».

Sin los prejuicios, tan ajenos siempre a una seria especulación científica y filosófica, que han impedido a tantos ver en la síntesis tomista adelantados muchos de los problemas de la ciencia y filosofía moderna y contemporánea, no hubiese extrañado que un día Thering afirmase haber encontrado en Santo Tomás (cuyas obras no conocía) muchos de los prin-

cipios inspiradores de su doctrina teleológica. No se extrañarían de que, conocedores del tomismo y de la filosofía moderna y contemporánea (para enjuiciar una doctrina, positiva o negativamente, es preciso conocerla), vayan poniendo de manifiesto, en servicio a la verdad, lo que no es tan nuevo, como a veces se presenta, de algunos aspectos de la filosofía actual y de lo que ésta es tributaria sin conocerlo y, por supuesto, sin quererlo en muchos casos, de los grandes sistemas agustiniano y tomista.

Que desde el siglo IV y desde el siglo XIII se ha escrito mucho y el mundo ha seguido su marcha, sin duda alguna. Que no todo estaba visto, ni podía estarlo, desde luego. Pero que todo lo nuevo en el tiempo es siempre mejor, no deja de ser un halago a la novedad, con detrimento, en muchas ocasiones, de la verdad. Lo eterno es permanente y, por ello, siempre actual. Y hay mucho perenne en la filosofía «perenne» que no se puede ignorar ni despreciar *a priori*. Y que esa perennidad no está reñida con otras doctrinas con las que, como hace ahora C. Fabro, puede intentarse un acercamiento.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

FOURESTIÉ, Jean: *Les 40.000 heures*. R. Laffont, París, 1965. 246 págs.

Los problemas de la prospección, de la técnica, del maquinismo y de la cibernética (en sus interferencias con el hombre mismo a través de los procesos de socialización y desarrollo comunitario, niveles de vida, etc.) interesan de un modo especial al hombre reflexivo de nuestros días: ahí se juega una baza importante de nuestro futuro común. Sin embargo, los sondeos y diagnósticos en este dominio suelen ser demasiado propicios a las utopías y a los «cuentos de hadas». Por contraste, los libros de Fourestié relativos a estos temas—muchos, traducidos ya al español—suelen ser más equilibrados. La obra que comento aquí (bien montada, como otras del mismo autor, *Maquinismo y bienestar*, *La civilización de 1975*; *La gran esperanza del siglo XX*, etc...) me parece especialmente interesante: por el tema abordado (condiciones de vida para el hombre medio dentro de las generaciones próximas) y por la manera de tratarlo (cómo podemos dirigir y mejorar nosotros mismos los procesos que están en marcha). La obra resulta ser, en definitiva, una especie de balance, resumen y proyección para el futuro, de cuanto Fourestié y otros han venido enseñando sobre este tema en situaciones anteriores similares.

Se calcula que en un futuro próximo cercano, el hombre medio (occidental) trabajará treinta horas por semana, cuarenta semanas por año y treinta y cinco años en su vida: lo que da un total de *cuarenta mil horas* de trabajo por individuo. El tema del libro es precisamente buscar la respuesta a esta pregunta: ¿Qué nuevas condiciones de vida implicará esta situación en comparación con las actuales? Condiciones no sólo económicas (nivel de vida en una civilización de superconsumo) y técnico-profesionales (especialización laboral y automatización; crecimiento del sector terciario «servicios», etc...), sino también demográficas, familiares, religioso-morales y sociológicas en general (vivienda, enseñanza, ocupación del

ocio...). Como valoración general, piensa Fourestié que los factores económicos se presentan muy favorables para las naciones occidentales, pero que los factores sociológicos son menos convincentes; los factores intelectuales, afectivos y valorativos exigen que se les preste un cuidado más minucioso, mientras que muchos factores físicos (polución del aire y de las aguas, ruidos, espacios verdes, espacios de vivienda...) y biológicos exigen replanteamientos inmediatos.

Llama «socialismo» al régimen económico en el cual la masa del pueblo alcanza un alto nivel de vida y en el que los privilegios de propiedad se atenúan. Y cómo la más seria consecuencia de todos los cambios que están gestándose señala que en el futuro la mayor educación y capacidad de reflexión de los individuos harán a éstos más capaces de auténtica personalidad y de juicio y decisión propios (opinión que, como es sabido, no suscribirían los que sólo esperan para el futuro una creciente «masificación», «adocenamiento» o «aborregamiento» (!) del hombre).

Pero, tal vez, la «previsión» más importante del libro es la relativa a los cambios de valoración social que se producirán en un próximo futuro. Piensa Fourestié que hacia el año 2000 estarán superadas todas las preocupaciones económicas y que ello permitirá que ocupen el primer puesto en los planes humanos otros valores superiores, hoy subordinados sistemáticamente a los económicos. La tarea del «socialismo» parece así indefinida: porque otras necesidades (más importantes jerárquicamente, pero posteriores a las económicas en el orden de los medios) sustituirán a las presentes, ya satisfechas. El «hambre de consumir» no es, en definitiva, más que una manifestación perentoria, pero no excluyente, de otro «instinto» humano todavía más importante: se trata de la tendencia a mejorar en esa marcha constante del hombre y de los grupos humanos hacia el «pleno empleo» y desarrollo de todas las potencias y posibilidades del hombre. A medida que van siendo satisfechas necesidades «menores», otras de rango cualitativo superior van apareciendo. En suma, este «desplazamiento» de las angustias y cuidados quizá no suavice la vida humana, que hoy resulta casi insoportable a tantas víctimas del «prurito económico». Se trata de planificar bien el futuro: la reflexión, la experimentación y la acción razonada y tenaz son los mejores pilares sobre los que podemos ir montando y construyendo nuestro futuro común. El pleno desarrollo (a través de una educación integralmente humana de nuestras posibilidades intelectuales y morales, sobre todo) del hombre presente y real nos llevará al futuro mejor de nuestros hijos.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

FUCHS, Stephen: *The Origin of Man and His Culture*. 1963. Asia Publishing House. 300 págs.

Desde que empezó a inventar recursos para asegurarse el alimento, el ser humano se manifestaba ya plenamente dotado para la cultura, por primitiva y brutal que ésta fuese. En cuanto aparece la agricultura, los

grupos humanos más primitivos están ya muy cercanos a nuestro modo de entender la vida social y el Derecho. El *status* familiar, la libertad de contraer matrimonio, la distinción entre propiedad pública y privada, la democracia política basada sobre el derecho, y el orden, la moralidad y la religión, son muy semejantes a las actuales.

Muchos antropólogos incurrieron en el error de pensar que posteriores desviaciones y ritualizaciones eran formas primitivas y básicas de cultura humana. Actualmente es posible comparar el enorme conocimiento que hay de las culturas prehistóricas como las culturas primitivas que han llegado residualmente hasta nuestros días.

Una vez comparados los modos de vida y de acción desde los inicios de la existencia históricamente conocida del hombre, podemos llegar a la conclusión de que la Humanidad, en su incesante y larguísimo proceso de existencia, no difiere en ningún momento esencialmente del hombre actual. Consiguientemente, las formas exóticas y extrañas de cultura humana no son más que formas intermedias y situaciones transitorias que tienden, o a desaparecer históricamente, o a evolucionar y reducirse a modos de organización que serán ya calificados como normales. Pero justamente por ello no puede decirse que haya modelos o ideales de vida a que toda cultura deba adaptarse necesariamente.

El estudio del origen del hombre y de su cultura permite extraer la conclusión de que las instituciones sociales actuales y nuestros actuales *standard* éticos son suficientemente sanos y vigorosos. Pues son básicamente los mismos que prevalecían en la infancia de la Humanidad, y ahora presentan la forma natural que han podido alcanzar después de un milenario proceso de maduración.

Tanto la Humanidad como la cultura humana están sujetas a cambio y evolución, desde luego, pero este cambio y esta evolución se restringe exclusivamente a datos y límites no esenciales. No todos los valores humanos son relativos y mudables. Hay valores humanos que no pueden ser afectados ni modificados, so pena de que la sociedad humana degenerare y sea reducida a la esterilidad y a la decadencia.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

GUIITON, Jean: *Diálogos con Pablo VI*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1967. 485 págs. (Trad. de J. M. Valverde y A. Bosch).

Cuando se trata de libros de Guitton, la recensión, el resumen, la noticia bibliográfica y aun la misma crítica ideológica no sólo son tareas difíciles, sino que pueden resultar intelectualmente estériles y hasta contra-productentes. Guitton es un pensador lírico, reposado y denso: más que detallar o describir temas, doctrinas o intuiciones (propias o ajenas), lo que él hace es completar e intensificar una misma interpretación unitaria e integral del «hombre de nuestros días», situándolo en las coordenadas básicas que constituyen y definen su vida, su ser y sus cualidades y valores específicos. Las obras de Guitton son, pues, verdaderas «repeticio-

nes» en torno a un mismo tema o enfoque central de la vida humana: intentos pluriformes y complementarios en la búsqueda de una visión unitaria e integral del hombre religioso-católico de hoy y de su «clima» propio. Guitton domina el «relieve» y las técnicas cinemascópicas de la palabra y la pluma, y posee una visión plenaria y omnicomprehensiva, jerárquica y sistemática, del humanismo cristocéntrico (conciliar, preconiliar, paraconciliar y posconciliar). En sus muchas obras, Guitton no hace más que «motivar e intensificar» el sentido y el valor del «logos católico», proyectándolo desde sus muchos vértices y epicentros conjuntamente (eso es el «relieve cinemascópico») y sin perder nunca de vista su unidad fenoménica, discursiva y funcional.

El lector y el comentarista de Guitton tienen que optar, pues, por una comprensión intensiva y «esencial» de su mensaje; si busca una completa asimilación, cuantitativa y detallista, corre el peligro de perderse entre el ramaje y olvidar lo esencial. En este comentario vamos a atenernos, pues, a lo esencial y buscar la interpretación intensiva de las dos obras de Guitton que expondremos.

Los «diálogos» de Guitton son mucho más que simples conversaciones o entrevistas: son diálogos al estilo de Platón y aun más. Son pequeños encuadres biográficos en que se va trazando, retrospectiva y prospectivamente, la vida y la semblanza y el talante humano, doctrinal y pastoral de Pablo VI en su «mundo». Son un juego cuasi escénico, pero denso en evocaciones y comentarios complementarios relativos a la infancia, maduración y papado de Pablo VI. Por las páginas del libro desfilan, además, los problemas más acuciantes de nuestros días y muchos de los personajes que los han protagonizado, vistos siempre desde perfiles inéditos y sugestivos a través de la mente y la estimativa de Pablo VI: Newman, Loisy, Mercier, los Halifax, Blondel, De Lubac, Blondel, Maritain, Teilhard de Chardin, U Thant y otros mil. Todos los grandes «temas» de nuestros días (ecumenismo, paz, humanismo personalista cristiano, «retorno a las fuentes», diálogos...) cobran así un relieve, una profundidad y una zumosidad especiales: se diría que en esta obra es donde reciben su «interpretación auténtica».

El valor más decisivo del libro es, pues, testimonial, magníficamente servido por una belleza formal extraordinaria y una agilidad descriptiva y dramática de auténtico «suspense». Todos los encuadres colaboran a un mismo objetivo: poner en relieve la profunda dimensión teológico-religiosa, espiritual y sobrenatural que todas las cosas y acontecimientos alcanzan en la «cosmovisión» de Pablo VI. Vemos así cómo ser Papa es mucho más que una función, un cargo, una investidura y una empresa de proporciones universales en el espacio y en el tiempo y sobre el tiempo: el ser Papa implica, sobre todo, una paternidad universal acuciante, angustiada y casi obsesiva a veces.

Paternidad rigurosamente planetaria, muy cercana a la paternidad divina universal que constituye la esencia metafísica misma del cristianismo y el epicentro de todos los cristocentrismos históricos y escatológicos. Paternidad mística y espiritual, «católico-universal», a la que Pablo VI ha dado una vigencia, un vigor y una profundidad de sentidos verdadera-

mente inéditos con el Vaticano II y con sus viajes relámpago (enteramente «paulinos») a todos los puntos cardinales y a todas las encrucijadas de nuestro mundo. El cristianismo busca el reencuentro virgen con sus propios orígenes y fuentes porque nunca puede dejar de ser actualísimo en todas las épocas y en todas las latitudes: si no, dejaría de ser sal y semilla y fermento de todo lo humanamente válido. Jerusalén, Bombay, Nueva York, Efeso y Fátima son otras tantas dimensiones y posibilidades conjuntas del «eterno presente» del catolicismo: su fe, su esperanza, sus ansias de justicia y caridad y paz.

Desde puntos de vista humano-sociales, el mensaje más importante de estos «diálogos» y de estos gestos y viajes (y de todos los protocolos y documentos que los preparan o los completan) consiste en poner de relieve la absoluta inseparabilidad que existe entre Dios y los hombres; entre lo humano y lo divino del mundo y de la historia; entre el amor a Dios (cristianismo) y el amor al prójimo (humanismo cristiano); entre los valores divinos, sagrados, sobrenaturales y trascendentales del hombre (paternidad divina) en cuanto cristiano, y sus valores sociohistóricos (teología del desarrollo personal y comunitario), en cuanto que el hombre está inserto en grupos y colectividades más o menos institucionalizados y más o menos abiertos a la comunión universal de los hombres con Dios. Hay un punto omega en el que coinciden los consejos, los diálogos y los «encuentros» de Cristo y de los Apóstoles con los de Pablo VI y el Vaticano II: amar a Dios y a los hombres como hijos y representantes de una misma paternidad y hermandad en Cristo hecho hombre.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

GUITTON, Jean: *Justificación del tiempo*. Fax, Madrid, 1967. 196 páginas. (Traducción de J. M. Bernáldez Montalvo).

Se trata de un magnífico ensayo monográfico con densidad de verdadero tratado. Es una obra de orfebrería mental, en la que refluyen y se condensan muchas aportaciones de la mejor escuela agustiniana (desde San Agustín a Blondel y Teilhard de Chardin), del espiritualismo francés y del mismo neotomismo, junto a otras intuiciones rigurosamente originales.

El tema del tiempo puede abordarse desde múltiples perspectivas; la escogida por Guitton está entre las más fecundas. Estudia el tiempo, no con técnicas aprióricas y conceptuales, ni tampoco con categorías simplemente empíricas y fenomenológicas, sino «existencialmente»: es decir, en cuanto que el tiempo es una dimensión consustancial de todo lo histórico-antropológico (especialmente de las actividades humanas) y una estructura proyectiva y teleológica de todo acontecer cósmico-existencial, centrado siempre en la conciencia personal al modo agustiniano. El método mismo usado en la obra merece alabanza: es simultáneamente temático-analítico e histórico-doctrinal. Guitton desarrolla el tema del tiempo en cuatro capítulos y resume sus pensamientos en un último apartado. El tiempo «religa desde dentro» al ser humano (a su conciencia, a su libertad, a su

existencia entera, a todos sus actos) a un modo de devenir fenoménico y a todas las realidades inmanentes y trascendentes que lo condicionan en su mismo discurrir, en su valor, en su sentido y en todas sus cualidades específicamente humanas.

En esta perspectiva encuentra Guitton que ni el pasado ni el futuro tienen realidad «cosística» y ni siquiera fenoménica, si no se los inserta en el presente (del que son dos dimensiones de profundidad) y se los religa a los actos humanos (de los que son dos vertientes y conexiones con cuanto los precede o podrá seguirlos, es decir, con cuanto los motiva como causa o como fin). Por eso es por lo que Guitton se expresa así: «De buena gana diríamos que el porvenir es mental, mientras que el pasado es espiritual» (pág. 49). Nosotros y nuestros actos no fluimos en el tiempo, sino que es el tiempo y la duración los que fluyen en nosotros: somos los que los «producimos» y realizamos en cuanto son. «El tiempo es el lugar de las opciones, mientras que la eternidad es el de los destinos» (página 28). En todo acto y acontecimiento presidido por nuestra libertad hay siempre ingredientes intemporales, que son los que constituyen la «sustancia» del tiempo, según Guitton. En el juego recíproco entre los elementos histórico-temporales y los intemporales de la existencia humana se decide el sentido y el valor del ser y de la vida.

El discurrir de su propio pensamiento le sirve a Guitton de fondo sobre el que él hace resaltar otras doctrinas divergentes sobre los mismos temas analizados por él (concepción judaica del tiempo, concepción plotiniana, spinoziana, hegeliana, marxiana...) y de hilo conductor para el análisis de otras realidades parciales conexas con el tiempo: libertad, espíritu, acción, sentimientos; función de los sentidos, de las pasiones y de las experiencias anímicas; mecanismos de fruición atemporal de lo temporal; formas de evasión del tiempo... La obra de Guitton nos recuerda así a otras de Jean Lacroix, especialmente su *Sentido del diálogo* (aunque Guitton prescinde expresamente de citas y de aparatos técnicos accesorios).

El tiempo resulta ser para él, en conclusión, «el lugar de una acción que compromete la eternidad» (pág. 71). Todos los que disocian el juego múltiple y las correspondencias que existen entre todos los ingredientes y factores que se juegan en el tiempo, desconocen, según Guitton, la profundidad, el sentido, la estructura y la misma realidad del tiempo. La «esencia metafísica» del tiempo se decide, según él, en los actos humanos y es de carácter y sentido y contenido moral: la opción humana lo decide todo.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

HAYAKAWA, S. I.: *Symbol, Status and Personality*. New York, ed. 1963. 188 páginas.

La influencia de las investigaciones semánticas efectuadas por Hayakawa inciden sobre la determinación de métodos de pensamiento característicos. Observa que las palabras son capaces de cambiar nuestros modos

de vida, y que su impacto expresivo puede convertirse en una tiranía de la conducta.

Frente a esta agresión que penetra por los modernos medios de información, los seres humanos, ocupados en hacer todo lo que las exigencias económicas y profesionales les imponen, olvidan que la primera ley de su vida debiera ser su protección y conservación, manteniendo su personalidad. Frente a las modas, los ejemplos de triunfos aparatosos y los éxitos estelares de tales o cuales profesiones, actitudes o modos de ser, está la propia idea de ser uno mismo. Mas el ser humano no puede aislarse, y debe encontrar en su comunicación con los demás y con el mundo recursos para adquirir su propia seguridad y salvación como persona. Es importante romper el aislamiento y tratar de que se nos comprenda mejor, y reclamar que no se nos estime falsamente, ofreciendo una imagen más verdadera de nosotros mismos. Pero también será preciso atender y escuchar a los demás, y trabajar por entender los puntos de vista ajenos.

La seguridad de la existencia personal no puede lograrse por recursos estáticos. No hay Línea Maginot capaz de enfrentarse con las avalanchas agresoras. Por el contrario, hay una seguridad dinámica, análoga a la que posee un experto conductor que atraviesa las calles y encrucijadas de una gran ciudad en sus desplazamientos cotidianos: frente a los riesgos ajenos está su propia experiencia y su rapidez de reflejos sobre un coche bien cuidado. El concepto de seguridad «estática» es falso y deprimente. Sólo una seguridad «dinámica» es efectiva y oportuna. La plenitud de desarrollo de una persona requiere una sanidad material y moral, hasta el punto de que sólo es una personalidad creadora—o sea, dinámica—quien tiene una personalidad capaz de funcionar a pleno rendimiento. Una persona eficiente es una persona capaz de rendir con todos sus talentos, capacidades y posibilidades, pues sólo esta persona es capaz de hacer lo mejor que deba hacer. Precisamente este tipo de gente es quien tiene suficiente fuerza para no considerar agresiva toda influencia externa, al no considerarse un prisionero o una víctima de la sociedad, y por tanto tiene un mayor grado de tolerancia de los demás y no es un sempiterno rebelde contra las normas sociales. La conducta de una persona normalmente dinámica es sencilla y natural, sin aparentar artificiosidad ni violencia al adaptarse. Pero no es tampoco convencional, dado que su conducta no es mera superficialidad, sino decisión esencialmente arraigada y propia, apoyada en su propio pensamiento, su voluntad y su conciencia.

Mas para ello deben entender la profundidad de la vida social y no sólo sus fachadas, que pueden ser estrepitosas y de mal gusto. Por ello debe captar lo más auténticamente posible la significación de los valores sociales. Este es un problema de captación y de orientación semántica. En otro caso, terminará por volverse loco y perder toda seguridad personal.

El conocimiento científico de la sociedad contribuye en gran modo a la normalidad en la constitución de la persona, procediendo desde los más bajos niveles de abstracción hasta los más altos. Por ello la objetividad científica es el más alto deber que el científico social tiene para con los demás, no sólo de su país, sino con toda la sociedad humana. En este sentido, el más importante acto moral consiste, en nuestros días, en comuni-

car el conocimiento social a los demás, dado que sólo esta comunicación puede extender las condiciones sociales del desarrollo normal de la personalidad humana. La emergencia de este sentido responsable de la moralidad social es lenta, pero la eficacia que el amor a los demás puede conseguir en este orden puede superar las enormes dificultades existentes.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

HRUSCHKA, Joachim: *Die Konstitution des Rechtsfalles. Studien zum Verhältnis von Tatsachenfeststellung und Rechtsanwendung* (Schriftenreihe zur Rechtstheorie, Heft 4). Berlín, Duncker & Humblot, 1965. 76 págs.

El tema de la distinción entre «cuestión de hecho» y «cuestión de derecho», así como el de su relación mutua, se incrusta en el de la relación entre «hecho» y «valor», «ser» y «deber ser». Dado que en el semestre de verano 1967, el profesor Larenz—bajo cuya dirección Hruschka ha realizado su trabajo—desarrolló un seminario sobre la problemática en torno a *quaestio iuris* y *quaestio facti*, y tanto por parte del autor del libro como por la del de esta recensión irrumpieron en las sesiones sugerencias que el replanteamiento de la hermenéutica, como metodología general de las «ciencias del espíritu», supone, estas líneas han de reducirse a lo esencial de una polémica, sólo incoada.

Hruschka parte de la acertada distinción entre «cuestión de hecho» (*Sachverhalt*) y «hecho» (*Lebensverhalt*). La distinción es capital, ya que condiciona todo el razonamiento. La «cuestión de hecho» supone siempre una ordenación e interpretación del hecho, que, en cuanto expresada verbalmente, es una descripción del hecho y no el hecho mismo (página 12). Pero ¿puede haber un hecho «en sí», desnudo de toda referencia a una interpretación? Y, aun admitido que tal hecho «se dé», ¿presenta «en sí» una relevancia? En el proceso de formación de una «cuestión de hecho»—esto es, de hecho interpretado—, el juez recorre el camino que, en otro orden de cosas, ha descrito Maurice Blondel, filósofo de renovada actualidad (muestra de ello son las traducciones alemanas recientes de buena parte de su obra. *Histoire et dogme*, 1904, trad. en 1963, recoge en la pág. 33 de la traducción tal descripción). Se trata de un análisis llevado a cabo entre dos síntesis. La primera síntesis es hipotética, previsor, que proyecta los problemas y el interés de la investigación bajo promesa de un posible descubrimiento: en ella se resumen sinópticamente detalles, aspectos determinados previos. El análisis, sometido a las reglas lógicas y metodológicas, es la constatación del hecho. La segunda síntesis es la configuración de la «cuestión de hecho» (*Sachverhalt*), y está en estrecha relación con la primera: lo que allí no era sino una hipótesis, se convierte, a través del análisis, en un hecho jurídicamente determinado. Hruschka se hace solidario de esta posición (pág. 74), pero no sin simplificar los elementos del proceso.

Y ello es así porque la distinción, por él hecha, entre *Sachverhalt* y *Lebensverhalt* no se corresponde con la habitual entre los juristas: «cues-

tión de hecho»-«cuestión de derecho». Las posibilidades hermenéuticas de la primera distinción se pierden al confundirse, sin más, en diversos pasajes del libro, con la segunda. La distinción terminológica se pone en línea con la discusión entre Karl Engisch y Karl Larenz. Mientras aquél mantiene la dependencia existente entre determinación del hecho y determinación del precepto legal aplicable, a la hora de determinar la cuestión de derecho acota, sin embargo, un ámbito, del que se excluye cualquier consideración valorativa: el hecho es simplemente hecho, respecto del que tan sólo se trata de proceder a una constatación (cfr., por ejemplo, *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*, 2.ª ed., 1960, págs. 85 y sigs.). Larenz es escéptico respecto de esta posibilidad, puesto que el *factum* puro es una utopía inalcanzable: todo acontecimiento lo es tal en cuanto viene configurado por el mismo proceso humano de su constatación, proceso no mecánico, no neutro, sino involucrado en cualquier caso en una perspectiva valorativa (cfr., por ejemplo, *Methodenlehre*, 1960, págs. 201 y sigs.). A mi modo de ver, en ambas posturas se observa un traslado de la cuestión metodológica general planteada por Emilio Betti, de una parte, y Hans Georg Gadamer, de otra. El objetivismo de Engisch no corresponde al «canon de la objetividad» postulado como uno de los momentos de la hermenéutica en Betti. De otra parte, el «círculo hermenéutico» de Gadamer, inspirado a su vez en Heidegger, presenta puntos de contacto con el entrelazamiento entre hecho y valor.

Hruschka, que se inclina más por la postura de Larenz, formula acertados razonamientos sobre el pretendido carácter aporético de la relación entre hecho y valor, sobre todo cuando procede al análisis de la pregunta primaria (*Grundfrage*), motor del proceso: hay pregunta en cuanto que previamente existe algo preguntado, y, contemporáneamente, un informarse *en*. La pregunta primaria se desdobra en pregunta directiva y objeto de prueba. Pero ambas formas de la pregunta se refieren al mismo objeto, son solidarias (pág. 33). Y este objeto es siempre singular, único. La identidad del objeto permite, no obstante, la distinción entre su cualidad como objeto de prueba y su «sentido», al que apunta la pregunta directiva. La clave, sin embargo, reside en determinar en virtud de qué se formula la pregunta directiva, cuál es su lógica. Hruschka se detiene en el umbral de las cuestiones claves. Él habla de *Rechtsidee*, de valores, sin reflexionar sobre ello, sino atribuyéndoles un carácter obvio. Otras veces, afirma no querer entrar en el tema. Y ello en dos pasajes claves. Uno de ellos, cuando al proceder al análisis de la consideración intencionalmente valorativa del observador admitida por Max Weber, y hacerse eco de la crítica de Leo Strauss a éste, en cuanto que se sigue manteniendo la dicotomía «hecho-valor», y con ello se relega el «valor» a una cuestión de «fe filosófica», el autor explica no querer ir más allá en la tesis de Strauss sobre la reducción del valor al ser (pág. 63). En otra ocasión, no admite ni siquiera un debate con la posición formalista de los «principios *a priori*», con las «estructuras lógicas del objeto» sugeridas por Adolf Reinach (página 47). A mi modo de ver, la distinción de partida entre *Sachverhalt* y *Lebensverhalt*, tan prometidora, acaba reduciéndose a la habitual entre *quaestio facti* y *quaestio iuris*. Tanto es así, que insiste en los paralelismos

entre jurista e historiador en términos muy similares a los de Betti; sin embargo, no se ocupa de la crítica a que Gadamer ha sometido la postura, en el fondo subjetivista, del jurista italiano. Para una claridad mayor, hubiera sido aconsejable, además, comentar el breve y enjundioso estudio de Franz Wieacker *Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik* (Göttingen, 1963), a fin de distinguir aquellos planos en que lo objetivo predomina sobre lo subjetivo, y viceversa.

El estudio de Hruschka es un esbozo, sugerente de punta a cabo, profundo, sin línea superflua, de arriba abajo. En él se ve lo fecundo de la vía abierta por la lógica material de Karl Engisch.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES.

Munich, Alemania.

IRIBARREN, Jesús: *El derecho a la verdad. Doctrina de la Iglesia sobre Prensa, Radio y Televisión*. B. A. C., Madrid, 1968. 504 págs.

Si a la Iglesia, por divina ordenación, compete la misión docente e infalible de la verdad y la dirección de las almas al perfeccionamiento individual y al fin último y espiritual, a nadie puede extrañar que la Iglesia se halle presente siempre que haya verdades que enseñar, errores que refutar, almas que conducir. Y que para todo esto la Iglesia no desdeñe los modernos adelantos que la ciencia y el arte, la técnica y el progreso pone al servicio del hombre y de su vida. Pero, eso sí, si la Iglesia está pronta a aplaudir los adelantos que constituyen un auténtico progreso y a respetar y no inmiscuirse en los llamados «derechos del arte», su celo apostólico la obliga a salir al paso de la aplicación de todos esos instrumentos técnicos y de procurar, con su doctrina, que sean un verdadero medio al servicio de la Verdad y del Bien y de evitar los peligros a que tantos intereses en juego pueden conducir.

Los medios de comunicación, la Prensa y el Cine, la Radio y la Televisión abren hoy al hombre nuevos e insospechados horizontes. «¿Quién no se regocijará—dice el Papa en reciente mensaje con motivo de la Jornada Mundial de los medios de comunicación social—de un progreso semejante? ¿Quién no verá en él el camino providencial para una promoción de toda la Humanidad? Todas las puertas están abiertas a la esperanza—sigue diciendo Pablo VI—si el hombre sabe dominar estas técnicas nuevas; pero, en cambio, todo podría estar perdido si se olvidase de su responsabilidad».

Esta sabia ponderación del actual Romano Pontífice puede aplicarse a las de tantos de sus predecesores que, custodios también del bien de las almas, no podían no tener presentes los «medios de comunicación» que tan vivamente pueden contribuir a la «esperanza» o a la «perdición» de los hombres. Ciertamente que muchos de estos medios de comunicación social son de invención reciente y de creciente difusión, pero desde que la Imprenta y la Prensa hablan de lo divino y de lo humano, de la verdad y la mentira, de la virtud y del vicio; y desde que la tinta y la pluma, el

grabado y la imagen, las ondas electromagnéticas y la telegrafía sin hilos, la fotografía y el cine hicieron su aparición, desde todos estos elementos se han exaltado o vituperado los más nobles y respetables valores.

Por eso la Iglesia ha estado siempre atenta, y con derecho indiscutible lo ha hecho, porque tiene mucho que decir, y lo ha dicho, sobre el empleo de estos medios de comunicación, con los que tanto bien y tanto daño, también, puede hacerse a las almas.

A demostrar esta preocupación de los Papas viene este libro que presentamos, *El derecho a la verdad*, en el que con cuidado esmero y acertado criterio se compilan nada menos que 230 textos de documentos pontificios, desde la encíclica «*Mirari vos*» de Gregorio XVI, en 1831, hasta 1968, de doctrina de la Iglesia sobre Prensa, Radio y Televisión. La Biblioteca de Autores Cristianos, en un alarde más de técnica, puesta siempre al servicio de los nobles ideales que la animan al servicio de la Iglesia, que es decir al servicio de la verdad, lanza este libro en un formato «de bolsillo» y en una impecable impresión y encuadernación, en edición preparada por el doctor Jesús Iribarren, que a su calidad de teólogo profundo añade la de ser ágil y experto periodista, por lo que puede abordar, con perfecto conocimiento de causa, los problemas de la deontología de los medios de comunicación social, de actualísima preocupación en nuestros días.

En una Introducción general, sobre la moral y teología de comunicaciones sociales, Iribarren plantea «los problemas de la moral publicística», moral de la averiguación, del proceso de comunicación, del contenido de la noticia, de la empresa periodística y de la publicidad, y de los deberes de los profesionales de los medios de comunicación con la sociedad y con el Estado. Y como la teología es la base positiva de la moral, la moral de los medios de comunicación lleva lógicamente a una teología de las comunicaciones.

Se lamenta, y con razón, Iribarren de que falta todavía una moral de los medios de comunicación social, y es de esperar que ante esta realidad tan creciente que globalmente es la comunicación social, en un alarde de competencia y progreso entre los variados medios técnicos de que dispone—lo que hace más necesaria su regulación y orientación doctrinal—, los numerosos estudios parciales, monográficos, ensayos y discursos serán sistematizados y ordenados, constituyendo un verdadero cuerpo doctrinal o ciencia deontológica de los medios de comunicación social. No le faltan a esta construcción, que deseamos y se hace imprescindible, principios básicos y fundamentales sobre los que asentar sólidamente el edificio roquero de un buen tratado moral para los profesionales de los medios de comunicación y para toda la sociedad que, en definitiva, es la destinataria de la Prensa y de la Radio, de la Televisión y de la Publicidad.

Palabra, letra impresa, imagen y música han combinado su eficacia sobre la opinión pública, reflejándola, creándola, dándole alimento de noticias y ofreciéndole placer estético. Del cartel mural a la exposición de arte, del disco al desfile de modas, del *ballet* a la actitud servicial de un ejército de azafatas, del escarparatismo o el embalaje a la canción de protesta y al sondeo callejero, se ha venido a sumar en nuestros días—dice

el autor—el turismo, que, entre los *medios de comunicación de masas*, ya no presenta las cosas ante el público o las busca entre él, sino que «pasea y descansa al público entre las cosas, paisajes o personas».

Muchos y muy interesantes, jurídica y moralmente, son los problemas que plantea el moderno proceso de comunicación y que el autor-compilador sabe captar e ir dejando caer en su sitio a través de la Introducción general: la moral de la averiguación, en la que a la antigua cuestión de la moralidad de la tortura como procedimiento de obtener confesiones, ha venido a añadirse la técnica del chantaje, el narcoanálisis, el control oficial o privado de teléfonos, el empleo de micrófonos, fotocopias, etc.; el concepto impreciso de propiedad intelectual y su más imprecisa y eficaz garantía, la casuística de la adquisición de ideas y noticias, de derechos de autor (quien a veces ha vendido, sin quererlo, el silencio de su obra si así conviene al comprador que pagó), el derecho del director o editor a modificar el texto de un artículo o libro que lleva firma; el problema de los monopolios de las fuentes informativas, «sean directamente estatales, protegidos por concesión oficial o surgidos por conspiración y copo técnico».

No es extraño que se subraye la «grave preocupación para los moralistas, ocupados en señalar los límites de lo lícito y de lo ilícito» en todo cuanto se refiere a la deontología de los medios de masas.

De mayor importancia, si cabe, es la moral del contenido de la noticia, ya que aquí no son los medios o instrumentos en sí, sino el objeto o materia misma sobre la que de hecho se produce la mentira, la sugerencia difamatoria o la pornografía, que constituyen, respectivamente, ataques contra la verdad, el honor personal, la moralidad pública. Y todo ello con los más hábiles y científicos disfraces, y en no pocas ocasiones con el mayor desenfado o desvergüenza.

En la moral de la empresa periodística hace Iribarren muy atinadas observaciones, como quien conoce bien el terreno, sobre los muy variados aspectos e intereses de las empresas periodísticas, que pueden ser otros tantos capítulos de deontología profesional específica.

El rápido incremento de los medios de difusión, la extensión vertiginosamente creciente de la publicidad, en la que hay tantos intereses en juego; el hecho de ser potenciales sujetos en la publicidad, de una u otra forma, todos los hombres; la publicidad que puede «orientar» o «desorientar» el camino; que descubre necesidades reales o las crea ficticias; que tanto contribuye a la expansión económica y elevación del nivel de las masas; que cambia las costumbres y hasta «puede servir de instrumento de un colonialismo económico o cultural y a una despersonalización de la patria, cuyo ser debería valorar». Esta realidad social de la publicidad moderna postula sin demora una deontología publicitaria, en cuanto ésta no sería otra cosa que la aplicación de los principios de la moral general a los casos concretos publicitarios.

Pero todos los medios de comunicación tienen, junto al carácter individual de cada profesional que los emplea, el aspecto social, que no puede olvidarse, de servicio a la comunidad, lo que se traduce en deberes y de-

rechos para con la sociedad y el Estado, en cuyos fines encuentran, además de en otras razones superiores, su limitación.

Pero toda esa ética profesional de los medios de comunicación tiene, en definitiva, un fundamento último teológico, superador del vacío imperativo «formal» o de la moral ateológica del positivismo o existencialismo ateo.

La Iglesia ha cuidado con atención especial esta teología de las comunicaciones. Por eso, en esos ciento treinta y siete años a que se extiende el libro que presentamos, los Papas, con su supremo magisterio, han sabido enseñar y orientar, interpretar y adaptar los principios generales de la ética cristiana y de la teología a las situaciones históricas que, en sus respectivos pontificados, iban apareciendo. Y sabido es que el Concilio Vaticano II consagró a los medios de comunicación social un documento específico que, más que iniciador, puede considerarse continuador de la «teología de las comunicaciones».

Sin embargo, esta doctrina de la Iglesia sobre la moral de los medios de comunicación social no constituye un título sistemático ni de moral ni de teología. No es oficio de los Papas—dice Iribarren—escribir tratados sistemáticos. Pero bien podría, sobre la doctrina contenida en esos 230 textos de los documentos pontificios recogidos en el libro *El derecho a la verdad*, construirse, ya lo creo, un buen tratado de deontología de los medios de comunicación.

Porque—y terminamos con el autor—la palabra de los Papas tiene una triple eficacia: la de un tratado no sistemático—pero sí riquísimo—de deontología de los medios de comunicación (Iribarren carga siempre el acento sobre la profesión periodística); la de una historia de la evolución y desarrollo doctrinal, y la de esa apuntada teología de las comunicaciones sociales que oriente y sea medio de difusión de su verdad en el mundo.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

JOHNSON, Harry M.: *Sociología. Una introducción sistemática*. Versión castellana. E. Kestelboim y J. Topf. Buenos Aires, 1965.

La *Sociology. A Systematic Introduction*, que es el título original del libro del profesor Harry M. Johnson, es, como dice el sociólogo argentino J. Graciarena, la primera introducción sistemática a la sociología de orientación funcionalista que se ha escrito. Y es una aportación más a la determinación del aún impreciso objeto de la más imprecisa Sociología, pero, sobre todo, es una importante contribución al conocimiento sociológico, al menos de la corriente funcionalista de la sociología norteamericana (Parsons, Merton, etc.)—la de este último ha sido traducida recientemente al castellano con el título *Teoría y estructuras sociales*—, que es la principal corriente académica del pensamiento sociológico en los Estados Unidos desde hace algunos años y una de las que más polémicas han suscitado en el pensamiento sociológico actual.

El libro reúne los resultados de investigaciones, encuestas, experimen-

tos y comparaciones históricas y culturales, y no sólo procedentes de fuentes histórico-sociológicas, sino del campo de la antropología, psicología, ciencia política, economía e historia.

Tema fundamental de esta obra es presentar un informe sistemático de los fundamentos de la sociología contemporánea. Llama el profesor Johnson a la sociología una ciencia empírica, esto es, basada en la observación y experiencia; una ciencia acumulativa (en el sentido de que las teorías sociológicas se construyen unas sobre otras) y no ética (ya que los sociólogos *no valoran* las acciones, sino que simplemente tratan de *explicarlas*). La define como ciencia que se ocupa de los grupos sociales, sus formas internas o modos de organización, los procesos que mantienen o cambian estas formas de organización, y las relaciones entre grupos.

Diríamos que una ciencia de los grupos sociales es de la mayor importancia, ya que el hombre nace, se realiza y proyecta en grupos sociales y todos los problemas de los grupos sociales tienen relación con el funcionamiento de los grupos o con la interacción de los grupos entre sí.

Comienza el autor, para explicar el concepto de grupo como sistema de interacción social, por hacer la distinción entre «grupos» y «relaciones sociales». Todo grupo es una relación social, pero no toda relación social es un grupo. Un grupo supone necesariamente una cierta cooperación entre sus miembros para la consecución de un fin común, sin que ello excluya el antagonismo que puede existir entre sus componentes.

Si la sociología es la ciencia de los grupos sociales, la cooperación de éstos postula unas normas que organicen, mantengan y «regulen» el funcionamiento del grupo de que se trate. Por considerar el autor que el concepto de «norma» es central en sociología, «cada capítulo de este libro —dice— tiene algo que decir respecto a las normas». Las normas «sociales», aceptadas por un grupo y con las cuales *debe* conformarse, están sancionadas de tal modo que los que las violan sufren ciertas penalidades en el grupo. Si esas normas se institucionalizan en grupos más complejos, constituyen lo que llaman los sociólogos «instituciones sociales», y la vida social está siempre moldeada en gran parte por las instituciones sociales.

Este libro, consecuente con los conceptos anteriores, dedica especial atención a la variación institucional en la sociedad como un todo y estudia, en largos capítulos, el parentesco, las instituciones económicas y políticas, la religión y la estratificación.

Un tema de creciente importancia teórica y social, tratado por el profesor Johnson con mucho detalle, es el de la burocracia. Y es de señalar la extensión que concede a la estructura, al análisis funcional, a la socialización, la ideología, las fuentes de conformidad y la desviación y el cambio social.

Este es el contenido del libro, dividido en ocho partes: *Estructura y función* (aspectos estructurales y problemas funcionales de los sistemas sociales); *Cultura y socialización* (sistemas y subsistemas culturales) y un estudio psicosociológico de la socialización; *Sistemas y grupos de parentesco*; la *Economía* (economía política y sociológica, instituciones económicas, economía norteamericana); la *Constitución política*, a la que dedica tres capítulos (las organizaciones internacionales, los sistemas políticos, la es-

estructura y funcionamiento de la democracia referida a los Estados Unidos); *Religión* (creencias, grupos religiosos, la religión y otros sistemas sociales); la *Estratificación* (posición social, clases sociales, etc.), constituyen el contenido del libro, que termina con una última parte en la que estudia la *Desviación social y cambio social* (conformidad social y control social); *Ideología* (sus funciones y disfunciones). La consideración del cambio social, tipos y causas, y el análisis funcional del cambio cierran las páginas de la *Sociología* del profesor Johnson.

Y repetimos que esta obra, juntamente con la de Merton *Social Theory and Social Structure*, son las aportaciones más importantes a la sociología funcionalista contemporánea.

EMILIO SERRANO VILLAFANÉ.

KELSEN, BOBBIO y otros: *Crítica del Derecho Natural*. Introducción de Elías Díaz. Taurus, Madrid, 1966. 279 págs.

Abarca este libro una serie de ensayos motivados desde una posición cuyo común denominador podría ser llamado «positivismo jurídico crítico». En todas ellas podría advertirse también otro denominador común: exigir (en certeza, en claridad o en eficacia) al Derecho Natural aquello que ningún yusnaturalista osaría pedirle y que, obviamente, los criterios yusnaturalistas tampoco pueden dar por sí mismos. Tal vez esta segunda identificación de puntos de vista no sea culpa de los autores de este libro, sino más bien de cierto yusnaturalismo simplón—en el doble sentido de simplificado y de banal—y, al menos, críticamente insuficiente.

Así, la cerrada acometida de Kelsen contra la posibilidad de determinar, desde cualquiera de los criterios en que históricamente ha tratado de definirse, la justicia; de donde *a fortiori* resulta para él la imposibilidad científica de que el Derecho Natural, estudiado también según las diversas doctrinas yusnaturalistas, pueda acreditar ninguna capacidad de condensar un ordenamiento jurídico existente. Ni siquiera admitiendo la equiparación entre «derecho natural» y el concepto kelseniano de «norma fundamental», dado que ésta no expresa ningún contenido concreto de las normas válidas, sino sólo el fundamento de validez de un ordenamiento jurídico, dado que el contenido mismo sólo puede resultar del proceso creador de derecho tal como la Constitución indique.

Chaïm Perelman se conforma con subrayar el interés para el jurista del desarrollo práctico de las orientaciones contenidas en la noción de justicia, referidas sobre todo a los tres preceptos de derecho definidos por Ulpiano. El Derecho Natural se presentaría en tal caso como un proceso indirecto—y, por tanto, retardatario—en el conocimiento de la justicia.

Passerin d'Entreves enfoca el problema del Derecho Natural en una perspectiva de problemática política. Según este pensador, el Derecho Natural está sellado históricamente por cierto modo de entender la realidad sociopolítica, y sin asignarle una función estrictamente reaccionaria—como hace Kelsen—, sí lo estima como algo excéntrico que trata de imponerse,

aparte de un determinado compromiso religioso o metafísico ajeno al usual razonamiento de los juristas.

De Jouvenel enfoca el tema yusnaturalista desde su perspectiva de político, pero se refiere a una modalidad desencarnada del concepto usual del Derecho Natural, puesto que habla de que, en varios sentidos, todo orden jurídico existente es «natural». Evidentemente, este enfoque es ajeno a la doctrina de los yusnaturalistas y su ensayo se queda en mera ingeniosidad, si bien estimando cierta interferencia entre Moral y Derecho: sería Derecho Natural el pensamiento jurídico proyectado desde la radical consideración del «otro» como persona.

La aportación crítica de Bobbio consiste en la afirmación de que el pensamiento yusnaturalista es un modelo científico superado, e incluso inevitablemente superado por culpa de sus propias deficiencias, al carecer de eficacia jurídica positiva, de rotundidad histórica y de invulnerabilidad filosófica; al menos, en el momento actual del desarrollo científico y social.

Prélot halla en Taparelli d'Azeglio las primeras intuiciones del personalismo comunitario vigente en el actual pensamiento democrático de signo cristiano.

Por último, Eisenmann acepta cierto yusnaturalismo moderado, según el cual, en casos de silencio o duda de las leyes positivas podrán emplearse ciertos criterios de origen moral, extraídos de alguna vigencia ideológica fiable y considerados idealmente valiosos.

El *Prólogo*, redactado por el profesor E. Díaz, centra los temas tratados en un doble nivel del pensamiento yusnaturalista: el ontológico (Derecho Natural como ser del Derecho) y el deontológico (Derecho Natural como sistema de valores jurídicos imprescindibles), asignando a tal planteamiento un marco de comprensión de tipo sociológico como único modo de entender la recíproca conexión de ambos planos mencionados. Creemos que tal sociologización del tema podría traer alguna puntualización adicional, en defecto de una teoría yusnaturalista capaz de analizar las exactitudes o inexactitudes de las críticas antiyusnaturalistas, así como de la admisibilidad o rechazo de ciertas doctrinas autodenominadas yusnaturalistas. Pero habríamos de advertir también la ambigüedad inserta en el estilo sociológico del pensamiento jurídico. Pues las certidumbres de *la realidad* jurídica no pueden sustituir a la verdad de lo que todo fenómeno jurídico representa *en realidad* al ser «forma de la libertad de la vida social».

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

KILEY, W. Paul: *Human Possibilities. A Dialectic in Contemporary Thinking*. Philosophical Library, N. Y., 1963. 94 págs.

Este libro contiene un conjunto de reflexiones contemporáneas acerca del tema general de las posibilidades reales del ser humano. Alcanza ciertas conclusiones en que se advierten coincidencias de un conjunto de pensadores, tomados en su dialéctica histórica promotora del necesario diálogo intelectual desde varios sistemas.

Primeramente, con ayuda de Russell, Peirce, Bergson y James, se exploran las posibilidades de unas preguntas fundamentales; estudiando la Filosofía no como un fundamento para respuestas definitivas, sino como un arranque correcto para preguntas fundamentales; suponiendo que no se trata de un estado mental adecuado para la Filosofía, sino de concretar la situación verdadera en que uno puede formularse preguntas filosóficas; no ateniéndose a ordenar ciertas ideas recibidas, sino tratando de trascenderlas en una intuición superadora; esperando poder conocer la verdad mediante el reconocimiento del error.

A continuación penetra en la delimitación de una Filosofía Natural del ser humano, examinando la posibilidad de obtener una referencia clara entre el pensamiento y el mundo. Así procede de la mano de Whitehead (no puede haber existencia separada localmente, puesto que todo el universo penetra en la naturaleza de cada realidad), la objetividad del mundo de Sartre (pues la propia determinación nunca podría conseguir que el mundo procediese de la propia acción), el papel activo del mundo sobre la vida personal (según el pensamiento de Dewey, para quien el mundo tiene una subjetividad derivada de su capacidad de afectar inteligiblemente nuestra vida), y según la idea de Marcel de que la objetividad de la persona resulta más comprobada cada vez, según se va advirtiendo la imposibilidad real de una comunidad humana homogénea.

Las conclusiones de esta perspectiva se concretan en diálogo con varios autores. La tentación de Engels, que pensaba que el hombre podía convertirse plenamente en sueño de su propia organización social, se enfrenta con el reconocimiento, en Martin Buber, de que todo saber último incide sobre la realidad del «hombre con hombre» (la intersubjetividad humana), y con la deficiencia de las expresiones humanas subrayada por Ayer cuando afirma que hay proposiciones de pura razón independientes de toda experiencia, y por Jaspers cuando escribe que el pensamiento humano debe percibir cosas que están más allá de toda razón.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

KNOLL, August M.: *Katholische Gesellschaftslehre. Zwischen Glaube und Wissenschaft*. Europa-Verlag, 1966. 136 págs.

Esta obra póstuma del profesor vienés se mantiene en la misma línea de su *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht* (1962) (cfr. la reseña de S. Alvarez Turienzo en *AFD*, 12 [1966], 498 y sigs.): la de la crítica ideológica. Con ello no se sienta un prejuicio, ya que el autor de estas líneas fue llevado al conocimiento de Knoll por un amigo suyo, y también austríaco, Ernst Topitsch, conocido crítico de la ideología que cree implícita en el teorema «derecho natural» (cfr. *Das Problem des Naturrechts*, en *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, edic. W. Maihofer, 1962, 159-177) y continuador, en este tema, de la línea trazada por Hans Kelsen. Estamos, pues, ante una «cuestión austríaca», tanto más agudizada cuanto que Knoll inició su producción científica con un estudio sobre

Vogelsang, y que fue en los años veinte secretario del canciller federal austríaco monseñor Seipel, introducido, pues, hasta el tuétano en un catolicismo «comprometido», «encarnado», parece haber sufrido una crisis intelectual a raíz de la incorporación a estructuras concretas (las de la corta experiencia del corporativismo, antesala del nacionalsocialismo) de la «doctrina social católica». En el terreno de la crítica nos parece, sin embargo, que no va más allá del radical estudio de otro autor austríaco, Ernst-Karl Winter (*Die Sozialmetaphysik der Scholastik*, Wien, 1929). El libro de Knoll es, en este sentido, puro manierismo.

Por todo ello queda el libro muy vinculado a un ámbito concreto, a una polémica concreta, que parte de los titubeos y negligencias en las formulaciones del siglo XIX, que van de un catolicismo integral a un catolicismo liberal, al abstraccionismo de la corriente iniciada en este siglo en Mönchen-Gladbach. La trama de la exposición reposa en un punto de vista dominante: el dualismo que ineludiblemente existe entre teología y sociología. O con las mismas palabras del autor: «La doctrina social católica sigue el principio, tan importante para la política y para la pastoral, de que todo lo que *in sociologicis* no se opone a la forma y estructura de la Iglesia católica es católico. Un orden social católico «en sí», un ideal social católico «en sí», no existe en la Iglesia. Hay multitud de órdenes sociales, de ideales sociales que pueden ser católicos» (pág. 46). Cuando banaliza el alcance de las declaraciones de la Iglesia en este terreno, al asimilarlas a un «marco sin cuadro», se vislumbra hasta qué punto se cree dogmática la metafísica implícita en la base iusnaturalista de las declaraciones eclesiásticas en este terreno. Es cierto que hoy los teólogos morales quieren prescindir a toda costa de la hipótesis iusnaturalista en sus tratados y acercarse más al testimonio bíblico. También es objeto de crítica todo el arranque metafísico implícito en los temas del «orden», «fin», «bien común». Estos, sin embargo, no pueden reducirse a elementos integrantes de una ideología. Ni el derecho natural es estrictamente «profano», ni tampoco es un «dato revelado». La dificultad estriba en detectarlo entre esos dos extremos. Reducir el problema a cuestión ideológica es ir demasiado lejos. Algo así como el contrasentido de querer vaciar una papelera arrojando papeles y recipiente. Con la crítica ideológica no se hace sino trasladar el problema.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES.

Munich, Alemania.

LIENHARDT, Godfrey: *Antropología social*. Fondo de Cultura Económica. Méjico, 1966. 280 págs.

El hecho de que el libro se haya escrito de modo sencillo y claro para los profanos en la materia no disminuye el valor de sus interesantes conclusiones. La tarea que emprende Lienhardt en esta obra, que podríamos llamar de introducción a la moderna Sociología antropológica, es lograr una síntesis de lo que debe ser su contenido, así como el de desenmascarar los prejuicios y errores en que incurrieron los pensadores del

siglo XIX, que en su afán partidista no dudaron en confundir sus propios puntos de vista con las conclusiones que ellos creían obtener de sus investigaciones antropológicas.

La antropología social debe considerarse como una ciencia auxiliar de muchas otras, ayudando a su mejor comprensión. Así, por ejemplo, «los actuales estudiantes de Derecho que se meten en seguida en los recovecos de los sistemas legales que han crecido a través de luchas, reformas y aun desatinos de miles de años, podrían haber sido mejor preparados observando cómo comenzaron las leyes en sus formas más simples, destinadas a satisfacer las necesidades de las tribus bárbaras y salvajes».

En cuanto tal *ciencia auxiliar*, el antropólogo debe abstenerse de pronunciar juicios de valor, al menos hasta lo que humanamente le sea posible. Ni tampoco puede encauzar sus investigaciones en vista a fines que muy poco tienen que ver con los modernos métodos científicos. Tal sería, por ejemplo, el estudio de determinados pueblos considerados inferiores, a fin de poner de manifiesto el alto grado de civilización de que gozan las sociedades europeas, o el estudio comparativo de los pueblos europeos, como sucedía con muchos pseudoantropólogos ingleses, para llegar a la conclusión de que la raza anglosajona es la mejor especie del mundo.

Depurando su técnica, esta ciencia hoy día ha llegado a conclusiones realmente interesantes. Citaremos algunos ejemplos que por su especial conexión con el Derecho traemos a la presente recensión. La antropología actual ya no acepta la interpretación de la existencia de un *comunismo primitivo* que algunos sabios habían afirmado ante las complicaciones de la propiedad en las sociedades antiguas. Hoy se ha demostrado que se estaba planteando el problema de modo tergiversado, puesto que la noción de la propiedad tal como nosotros la interpretamos no era conocida por los pueblos primitivos. Igualmente, el conocido prejuicio de considerar como antecedente de las relaciones económicas el *trueque* y la *permuta* debe desecharse como regla general, porque lo que se concluye de los muy variados tipos de intercambio registrados en escritos etnográficos es que raramente encontramos alguna clase de unidad de valor que sirva como nuestro dinero de común denominador para todos los demás. La idea misma de comprar y vender a precios fijos y patrones de valor fue desconocida para muchos pueblos. Las comparaciones entre la familia primitiva y la que actualmente impera en nuestras civilizaciones raramente pueden conducirnos a resultados provechosos, porque la noción de familia de aquellos pueblos es radicalmente diferente a la nuestra. La diferencia entre el *pater* y el *genitor* es desconocida en la moderna familia, en que nos repugna la idea que el pater y el genitor no sean la misma persona, cosa que, sin embargo, era considerada natural en aquellas otras sociedades. Igualmente señala Lienhardt cuán lejos de la verdad estaban los escritores victorianos, que creían que los pueblos con la más simple y más rudimentaria cultura material carecerían de definidas instituciones maritales y estarían cerca de una completa promiscuidad sexual.

Respecto a sus organizaciones políticas, se ha incurrido por algunos antropólogos y profanos en la materia en una consideración desorbitada de la religiosidad de aquellos pueblos. La actual antropología debe delimi-

tar cuidadosamente la materia. Para ello, nada más apropiado que la famosa distinción de Malinowski entre *magia* y *religión*. La magia, en este aspecto, logra sus fines mediante fórmulas y actos que son considerados intrínsecamente afectivos en una forma casi determinista; por lo tanto, es una equivocada forma de ciencia. La religión, por otro lado, comprende un sentido de dependencia de poderes más altos cuya ayuda se suplica y cuya ira se aplaca, pero que no están sujetos en ninguna forma al dominio del hombre. Así, queda claro que los adjetivos desorbitados sobre la religiosidad de los antiguos deben estimarse en sus justos límites.

En fin, la finalidad del autor de poner en guardia a sus lectores contra las pretensiones de muchos pseudoantropólogos queda ampliamente lograda. Únicamente esperamos que las opiniones en esta pequeña obra de divulgación contenidas alcancen algún día su debido desarrollo y profundidad científica.

ANTONIO EZEQUIEL GONZÁLEZ DÍAZ-LLANOS.

LÓPEZ CALERA, Nicolás María: *Joaquín Costa, filósofo del Derecho*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 1965. 220 págs.

Este libro del joven jurista español López Calera, catedrático de Filosofía del Derecho por reciente oposición, es denso y bien proporcionado, lo mismo en su doctrina fundamental que en el desarrollo de ella. López Calera sabe perfectamente cuáles son las limitaciones objetivas de su libro y no le preocupa disimularlas, sino al revés: la filosofía del Derecho de Costa, quien la hace en su mayor parte es el autor del libro, pues Costa no pudo darle un verdadero desarrollo sistemático y ni siquiera abordar dicho tema con los presupuestos metodológicos y aun psicológicos (paz interior y exterior) mínimos para poder conseguir un resultado apreciable.

Diré que el valor del libro y su significación sobrepasan lo que nos haría esperar su título, aunque el contenido de sus páginas se ajusta fundamentalmente al tema enunciado. Es decir, que no sólo nos resume y nos valora críticamente el pensamiento filosófico-jurídico costiano, sino que nos ofrece además una buena semblanza de la figura total de Costa, gran aragonés y gran español de nuestro último siglo. Creo, efectivamente, que ahí reside la cualidad más estimable del libro para el lector español medio, además del valor técnico y específico que el mismo encierra para los especialistas de la filosofía del Derecho o disciplinas cercanas. Es más, el libro, además de temático, es sintomático y vale por lo menos tanto por lo que da a entender que por lo que dice expresamente. Porque a través del papel de protagonista asignado a Costa asistimos con el libro a una verdadera vivisección y casi a una proyección filmada de la España dieciochesca, de la que tanto nos avergonzamos hoy todos, a la altura del verdadero Renacimiento en que nos encontramos en todos los dominios de la vida nacional y especialmente en el artístico en general, en el político, social, económico y cultural. No diré yo que tal rubor por el siglo pasado no esté justificado, pero sí prefiero insistir en lo conveniente que

nos resulta «volver la vista» a nuestro «atrás» inmediato, para no reincidir en las causas que motivaron un ocaso casi total de nuestro ser español.

Prescindo de una posible crítica de especialistas al tema filosófico de fondo; prefiero resumir para el lector, en crítica positiva, los puntos que me parecen más significativos en la obra estudiada. En el aspecto histórico-social, creo que Costa es otro más de los tipos y personalidades rabiamente individualistas y a la vez con aspectos universalizables a que tan acostumbrados nos tiene el siglo XIX, dentro y fuera de nuestras fronteras. Autodidacta, ecléctico, asistemático, no hizo en serio nada de lo que quería hacer, salvo quizá sus actividades de política agraria. ¿Su personalidad era demasiado «fuerte» para someterse a moldes sociales o políticos? En el aspecto histórico-cultural, sobrecoge en Costa y en el «medio universitario» español en que él se desarrolló, la anemia y pobreza de nuestra investigación y cultura de entonces, que encontró en Krause, filósofo de tercera fila, casi el único lazo con el mundo extrapirenaico, hasta que Ortega y Unamuno restablecieron los puentes (aunque no ellos solos). El aspecto más logrado de la filosofía del Derecho costiana está en su interpretación vitalista y en la importancia dada al elemento popular y costumbrista, enlazando así con nuestros mejores historiadores del Derecho y tratadistas clásicos, sobresaliendo entre unos y otros Hinojosa y Suárez, respectivamente.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

MARCUSE, Herbert: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. castellana de Julieta Fombona de Sucre. Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1967. 416 páginas.

Nuestra época es, nos guste o no, época de epígonos, y toda obra de pensamiento en ella producida aparece ya ahora y aparecerá aún más claramente ante la posteridad lastrada con esta limitación esencial que los tiempos imponen. Sólo partiendo de este hecho, sobre cuya etiología tanta tinta se ha vertido, cabe enjuiciar la producción contemporánea. Dentro de ella, la de Marcuse tiene tales dimensiones que no es exagerado ver en su autor una de las mentes más vigorosas y lúcidas del presente.

Nacido en Berlín en 1898, estudió Filosofía en su ciudad natal y en Friburgo, orientándose pronto hacia el marxismo, en cuyo cultivo tan rica literatura produjo la inquieta Alemania de Weimar. En 1932 es uno de los primeros en percibir la extraordinaria importancia de los recién publicados Manuscritos marxistas de 1844, sobre los cuales dio ya entonces una lúcida interpretación («Neue Quelle zur Grundlegung des historischen Materialismus», en *Die Gesellschaft, Revue für Politik und Sozialismus*, año IX, núm. 2). Casi simultáneamente publica una primera versión, muy modificada y ampliada después, del libro que comentamos. La toma del poder por los nazis en 1933 le obliga a salir de Alemania para radicarse en París, aunque no interrumpió de momento su colaboración con la *Deutsche Zeitschrift für Sozialforschung*, en la que publica en 1935 un

ensayo sobre el liberalismo, y en 1938 otro excelente sobre la filosofía hedonista, en el que se anuncian algunas de las líneas directrices de su pensamiento posterior.

Por los mismos años publica también, en colaboración con Theodor Adorno, unos *Studien über Autorität und Familie*, editados en París por Max Horkheimer, en los cuales se elaboran los esquemas conceptuales que más tarde Adorno habría de utilizar en su monumental trabajo sobre la personalidad autoritaria.

Emigrado a los Estados Unidos en vísperas de la guerra, es contratado por la Universidad de Harvard, más tarde la de Columbia y por último la de Brandeis, la gran Universidad judía, a cuyo profesorado pertenece desde 1954. Como tantos otros intelectuales alemanes, vive, sin embargo, desde la década del 50, a caballo del Atlántico y sin romper con su vinculación americana; es actualmente, junto también con Adorno, una de las mentes rectoras en el revivir de los estudios marxistas en Alemania.

Aparte de las publicaciones ya citadas, sus libros más importantes son: *Eros and Civilisation* (Boston, 1954; hay trad. castellana: *Eros y Civilización*, México, 1965), *Soviet Marxism* (Columbia University Press, 1960; traducción castellana: *El marxismo soviético*, Madrid, 1966) y *The One-dimensional-Man* (Boston, 1964; trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, 1966).

Entre todos ellos, *Razón y revolución*, cuya primera edición inglesa se publicó en Nueva York en 1954, ocupa un lugar de excepción, no sólo por constituir una exposición sumamente lúcida y anormalmente clara del pensamiento hegeliano y posthegeliano, sino porque en él se encuentran incoadas las ideas fundamentales que el autor desarrolla en sus obras posteriores.

La parte primera y más extensa del libro está dedicada al estudio crítico del pensamiento hegeliano. Sin eludir la dificultad y sin recurrir a fáciles superficialidades de popularizador-deformador (Marcuse nos hace gracia, por ejemplo, de la lamentable, mecánica y poco hegeliana tríada de tesis, antítesis y síntesis), logra ofrecer una visión completa, profunda y clara del difícilísimo sistema de Hegel, desde los primeros escritos hasta el último artículo pesimista sobre la Constitución inglesa y el *Bill* de reforma. Sólo esa exposición justificaría la traducción de un libro cuyos méritos, sin embargo, no se detienen ahí. El autor no adopta la habitual y escasamente fértil perspectiva agonial, sino que, frente a Hegel, critica y toma partido, de modo que el lector pueda no sólo conocer el pensamiento hegeliano, sino también percibir cuáles son sus méritos y carencias cuando se lo examina desde un determinado punto de vista, que queda, por lo demás, perfectamente explícito.

Para Marcuse, como para Marx, la grandeza del hegelianismo reside sobre todo en haber evidenciado la potencia dinámica de la negatividad, la fuerza propulsora y en definitiva tendida hacia el progreso que la imperfecta realización de la noción entraña. Este descubrimiento, que se conecta con el del carácter histórico de la razón, permite resolver el viejo dilema de razón y convención y superar, sin negarlo, el pensamiento ilustrado, del que es continuación. Al mismo tiempo, y en cuanto que la

noción que la realidad en parte afirma y en parte niega es obra del espíritu, a éste se le asigna un papel crítico. Es el espíritu a través de su órgano, el filósofo, el que ha de señalar las imperfecciones de lo real y empujar así, indirectamente, hacia nuevas formas sociales y políticas.

En esta misma grandeza del pensamiento de Hegel se halla, sin embargo, su radical limitación. Todavía el reino de la noción sigue siendo para él el reino puro del espíritu que no puede ir más allá de la crítica de una realidad susceptible de desarrollo, pero no de perfección, porque, de una parte, toda objetivación es enajenación y, de la otra, al espíritu no le es dado criticar la realidad sino en función de su noción intrínseca, nunca oponiéndole otra. La Filosofía no pinta su gris sobre gris sino cuando una forma ha tomado ya realidad. Comprende el tiempo y sus necesidades, pero no se adelanta a él. O dicho de otra forma, la Filosofía critica al sistema siempre dentro del sistema mismo. Como diría Feuerbach, niega la religión, pero dentro de la religión.

La debilidad última y esencial de la filosofía hegeliana consiste en ser aún Filosofía. Esta es la razón de la claudicación de Hegel ante su tiempo y de su glorificación del Estado monárquico prusiano (que ensalza, no hay que olvidarlo, desde una postura liberal) y no una cualquiera debilidad personal del autor. El sistema obligaba, en líneas generales, a entender la Historia como una sucesión de formas cada vez más altas y depuradas que culminan en la sociedad civil y el Estado de Derecho, en el que quedan superados los antagonismos que, sin él, llevarían aquélla a su destrucción. Llegados a esta cumbre, nada más puede conseguirse en lo externo, en el ámbito de la realidad objetivada (y enajenada), y no cabe otro progreso que el del Espíritu Absoluto, es decir, el del pensamiento, el de la interioridad.

Para la conciencia de los contemporáneos es evidente este carácter último de la filosofía hegeliana, y Bauer llega a decir que es imposible construir, tras Hegel, una nueva Metafísica, del mismo modo que, tras Beethoven, no es posible componer una sinfonía que tenga contenido artístico e importancia histórica. El pensamiento posthegeliano, al que dedica la segunda parte de la obra, sólo puede ser, en consecuencia, afirma Marcuse, o bien una reducción de la Filosofía a ciencia positiva, a sociología, encaminada más o menos conscientemente a la justificación de lo existente, o bien una Teoría social (por antonomasia, la marxista) heredera legítima de la Filosofía a la que intenta realizar en el mundo de lo sensible, a través de la acción política y social. Por el primer camino marchan, pese a sus diferencias, Saint Simon y Comte, von Stein y Friedrich Julius Stahl; por la segunda vía, Feuerbach y, sobre todo, Carlos Marx.

A cada uno de ellos dedica Marcuse pequeños y excelentes estudios, ocupándose también de autores que, como Kierkegaard y Schelling, parecen a primera vista de más difícil encuadre en la línea señalada. Todos han sido estudiados evidentemente a fondo y todos ellos son expuestos y criticados con vigor, aunque tal vez pueden encontrarse deficiencias de alguna monta en el capítulo dedicado a von Stein, frente a quien Marcuse califica más que argumenta. La parte más importante es, naturalmente,

la consagrada a Marx, cuyo pensamiento constituye la principal fuente de inspiración para el autor.

La teoría marxista «constituye una contradicción total respecto de la concepción básica de la filosofía idealista. La idea de razón ha sido invalidada por la idea de felicidad» y ésta «se enraíza firmemente en la exigencia de un orden social que acabe con la estructura clasista de la sociedad» (página 282). La Filosofía se veía obligada a preservar la negatividad de lo existente, las formas sociales y políticas y el sistema de represiones que sacrifican la felicidad individual al progreso de la cultura y al incremento del control sobre la naturaleza. La inversión de la dialéctica que el marxismo opera, subordina en cambio lo existente a la realización plena de una noción racional del hombre, del individuo vivo, entendido ciertamente como ser genérico, pero no por eso menos concreto y determinado.

La dialéctica, el gran descubrimiento de Hegel, quedaba en efecto privada, dentro de su sistema, de toda la potencialidad revolucionaria, transformadora. El núcleo esencial de la dialéctica, la inadecuación entre esencia y existencia, aparecía deformado, enajenado, en el sistema de la filosofía hegeliana, porque en ella la totalidad que lo real niega ha sido hipostasiada como totalidad ahistórica, metafísica. Lo real es siempre negativo por el simple hecho de ser real y no pura razón, y todo cuanto lo integra tiene la estructura de la cosa, está cosificado. («Todo el derecho de personas es derecho real», dice Hegel). Al reducir la totalidad a una entidad tangible y concreta, al hombre total, la teoría marxista afirma que la negatividad de lo real no es una determinación esencial, sino una circunstancia histórica que puede y debe ser superada mediante la acción transformadora y no simplemente en el reino puro del pensamiento. Lejos de buscar la conciliación con lo existente renegando de la Filosofía, el marxismo busca la realización de ésta convirtiéndola en teoría para la acción. Y una teoría que cuenta, por supuesto, con la libre acción del hombre y está, por lo tanto, muy lejos de todo determinismo. «La transición de la muerte inevitable del capitalismo al socialismo es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario el pleno desarrollo del individuo» (página 304). Las leyes necesarias del materialismo histórico (Marcuse no menciona, naturalmente, el llamado materialismo dialéctico), la producción de la conciencia por la existencia y el proceso inexorable de la vida material en la que cada necesidad satisfecha engendra necesariamente una nueva necesidad, se anulan a sí mismas una vez que el hombre toma conciencia de ellas y aprende a ser libre queriendo lo necesario. Pero sin la acción decidida del hombre, estas leyes ciegas continúan gobernándolo y privándolo de libertad, aunque lo mantengan engañosamente ilusionado haciéndole aceptar como libertad lo que no es sino mera sujeción al azar.

Tras una breve tercera parte en la que estudia el neoidealismo británico y los supuestos orígenes hegelianos del pensamiento fascista, Marcuse da en la segunda edición inglesa del libro, sobre la cual está hecha la versión castellana, un inquietante Epílogo en donde esboza el tema que más tarde habría de desarrollar *in extenso* en *El hombre unidimensional*. Es el tema apasionante y actualísimo de una evolución no socialista del capitalismo; el problema de una sociedad totalitaria en la que se preserva, sin

embargo, una peligrosa apariencia de libertad, porque el sistema de represiones y controles sociales ha sido internalizado como sistema de represión y control individual, transformando así la política en psicología.

El espléndido ensayo de este Epílogo se aparta, no obstante, de la línea central del libro, la de la evolución histórica que lleva desde el idealismo alemán hasta la teoría social contemporánea en sus dos vertientes, marxista y no marxista. Para quien se sienta perdido en el diálogo de sordos que la ciencia política, jurídica y social situada a ambos lados del gran meridiano cultural de nuestro tiempo mantiene, nada más útil que la lectura de este libro, que, al exponer el origen profundo de la divergencia, permite comprender en todo momento el sentido de un enfrentamiento, de otro modo ininteligible.

La traducción castellana de la obra es irreprochable. Con su publicación, el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela ha puesto en manos del lector de habla española un libro que no sólo es excelente, sino necesario.

F. RUBIO LLÓRENTE.

MESSNER, Johannes: *Ética social, política y económica, a la luz del Derecho natural*. Versión española realizada por J. L. Barrios Sevilla, J. María Rodríguez Paniagua y J. E. Díez. Ediciones Rialp, 1967. 1.575 págs.

Dentro de la superación del positivismo que, como tendencia de la filosofía general de la postguerra, caracteriza también a la filosofía jurídica y política actual, es innegable el «retorno» y «renacimiento» del Derecho natural como un Derecho superior, rasero, fundamento y límite del Derecho positivo y de la omnipotencia legislativa, como una superación de un positivismo jurídico que, no obstante haber dominado por completo el campo del Derecho y de la Política durante siglo y medio, no ha podido encontrar solución a los males que sus propias consecuencias crearon.

Se apela cada día con más intensidad a la justicia y a la equidad, a los principios generales del Derecho; se proclaman los derechos del hombre y su garantía: la libertad, autonomía y dignidad de la persona humana como principios absolutamente metafísicos, aun por aquellos que niegan la metafísica. Se consagra en las legislaciones y se invoca en los tribunales el Derecho natural, y aumentan cada día las publicaciones en las que se resalta la influencia del Derecho natural, tanto en el Derecho interno como en el vacilante y tan burlado Derecho internacional.

Podíamos decir que con la restauración de la persona humana y sus derechos en la doctrina y en las legislaciones de la postguerra, la civilización occidental vive bajo el imperio, más o menos declarado (porque aún subsisten los resabios positivistas), de los grandes principios del Derecho natural. Y así, aparte de la pervivencia del Derecho natural en los medios filosófico-jurídicos católicos que nunca le abandonaron, aparece hoy esa evidente «llamada al Derecho natural», un renacimiento iusnaturalista en el que cabe destacar tres direcciones principales (y así lo hacemos en

nuestro libro *Concepciones iusnaturalistas actuales*, Editora Nacional, Madrid, 1967): *neoescolástica* (en su doble vertiente agustiniano-tomista), *valorativista* y *existencialista*, amén de otras tendencias, algunas muy personales, con acusados matices personalistas e histórico-sociológicos, que diríamos es denominador común en el iusnaturalismo actual.

Uno de los más caracterizados representantes del neoescolasticismo contemporáneo es el profesor de Ética y Ciencias Sociales de la Universidad de Viena, Johannes Messner, notable sociólogo, moralista y jurista, cuya polifacética actividad le permite hablar con la competencia que sus muchas obras avalan.

El libro que ahora presentamos es la traducción española de su conocida obra *Das Naturrecht*, en la que el autor se propone proporcionar un manual a los lectores y estudiantes que se ocupan de problemas sociológicos, políticos, económicos y sociales, «para orientarse rápidamente en los conceptos esenciales en este dominio», y manual también para el especialista, al que ofrece una visión de conjunto de la problemática, los principios y una contribución valiosa para una discusión detallada. Pero esa orientación de unos y visión de otros, «a la luz del Derecho natural». Porque Messner estudia la múltiple y variada temática del Derecho natural, empezando por la consideración de la naturaleza del hombre individual y siguiendo a éste en sus proyecciones sociales desde la familia hasta el Estado, para tratar después de la Ética económica desde sus desarrollos más elementales hasta la integración de todas las fuerzas económicas en una amplia y cooperadora economía mundial.

El autor, en esta amplia y ambiciosa problemática, tiene en cuenta los problemas sociales, políticos y económicos surgidos al terminar la segunda guerra mundial, sus nuevos enfoques bajo el punto de vista del Derecho natural y las discusiones sobre los principios de esta ciencia suscitadas por la moderna Sociología, a las que se ha referido especialmente en su reciente libro *Moderne Soziologie und Naturrecht* (traducción española, 1964), así como los otros problemas de naturaleza internacional, «que reclaman su examen a la luz de la Ética del Derecho natural».

Expone el autor tan vasto contenido en esta voluminosa obra, que divide en cuatro libros, subdivididos, a su vez, cada uno en cuatro partes. Y como buen filósofo—y siempre bajo el prisma del iusnaturalismo clásico tradicional, que es el profesado por Messner—, empieza por los fundamentos del orden social y de las relaciones interhumanas que encuentra en la antropología, esto es, en la naturaleza del hombre y en la ley moral natural. Pero el hombre es social, es persona, y en la naturaleza social humana se fundamenta la sociedad y su fin, el bien común, que sólo tiene razón de ser en atención a la persona, para y por la persona. Pero como la sociedad se estructura y organiza por el Derecho, a los problemas del origen, esencia, fin y condicionamiento histórico-social del Derecho dedica la parte tercera del primer libro, en la que la problemática y realidad del Derecho natural, su eficacia y sus relaciones con el Derecho positivo ocupan la mayor extensión.

La doctrina iusnaturalista de Messner, dentro de la dirección tradicional católica, a la que alude constantemente, tiene marcadas tendencias

sociológicas, porque la sociedad y sus problemas actuales postulan una aplicación circunstanciada de los principios. Uno de estos grandes problemas sociales, al que el autor ha dedicado una obra muy notable, es la «cuestión social», que si no es nueva, sí, en cambio, tiene nuevos enfoques, porque «se deriva del fracaso del orden social en la realización del fin esencial de la sociedad, del bien común, con la consecuencia de que una parte considerable de los grupos sociales se ve desprovista de su participación proporcional en los frutos de la cooperación social». Por eso se impone una reforma social, en cuya solución han de contribuir el Estado y la Iglesia, considerando la Ética social y la reforma social como Derecho natural aplicado.

Tras el estudio de la Ética social (a la que dedica el libro segundo) y la Ética estatal (libro tercero), termina con la Ética económica, en el libro último, en la que estudia el proceso, organización e integración de la economía social y la cooperación de las economías sociales en una economía mundial, ya que «la situación de la economía internacional y la del aseguramiento de la paz internacional guardan entre sí la más estrecha relación».

Y este problema de la paz, paz entre los hombres y los pueblos, es, diríamos nosotros con Santo Tomás, el fin de la Justicia y del Derecho natural.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

MITCHELL, Basil: *Law, Morality and Religion in a Secular Society*. Oxford, 1967. 142 págs.

La cuestión planteada en este libro es importante, pues se inserta en la definición misma de moralidad y de sus funciones sociales, y repercute en el problema de la determinación del Derecho en una sociedad democrática afectada por divisiones en materia religiosa y moral, sobre puntos que cada mentalidad estima diversamente.

El autor se fija en la discusión intervenida entre lord Devlin (*The Enforcement of Morals*, 1965) y H. L. Hart.

Lord Devlin se pregunta, efectivamente: ¿Tiene la sociedad derecho a interpretar todas las conductas en una perspectiva de moralidad? ¿Será la sociedad quien imponga una moralidad pública o, por el contrario, son los individuos quienes poseen conciencia moral? En el supuesto de que la sociedad pueda enjuiciar la moralidad, ¿tiene también derecho a emplear la coacción jurídica para reforzarla? Y en este último caso, ¿puede emplear la coacción en todos los casos o solamente en algunos, y entonces cómo se los distinguirá?

La solución de lord Devlin es liberal y negativa: la sociedad no puede tener juicios morales seguros. Por tanto, la sociedad debe tolerar a los individuos el máximo de libertad que sea compatible con su propia integridad; los límites de tal tolerancia—al revés que la propia moralidad—son elásticos; la vida privada debe ser respetada en todo lo posible; el Derecho se refiere a una exigencia mínima, no a un máximo rigor de conducta.

Las tesis de Hart habían aparecido en el libro *Law, Liberty and Morality* (1962). Frente a la postura de lord Devlin de que bastaba que cierta conducta fuera estimada socialmente inmoral para hacerla punible en ciertos casos, responde que éste no es sólo un problema de moralidad, sino un problema acerca de la naturaleza de la moralidad, problema que debe ser examinado críticamente y no aceptar sin más una opinión socialmente compartida. Pues el ejercicio de la libertad es en sí mismo algo valioso, puede ser conveniente como experiencia socialmente aceptada o rechazada, y, por último, en algún grado puede tener ciertas ventajas como descarga de tendencias instintivas que no pueden ser reprimidas enteramente.

Lord Devlin supone que la sociedad necesita una moralidad públicamente reconocida, tanto como un gobierno visible, pues ambos concurren a mantener elementos necesarios para la existencia de la sociedad. Pero Hart, que coincide en reconocer esta necesidad, piensa que la moralidad pública sólo puede consistir en un conjunto de principios elementales, no toda una moralidad sistemática tal como aparece en las creencias morales de una religión o de una tradición determinada. Por ello defiende Hart que los valores morales que el Derecho puede reforzar son tan generales como éstos: libertad individual, seguridad personal, protección contra los ataques no provocados, etc., que contienen verdades morales evidentes. Es sobre la base de estos valores morales universales donde Hart plantea la base de una concepción crítica de la función del Derecho respecto a la moralidad, tendiendo a proteger el orden público, la decencia social y la paz de los ciudadanos.

La forma política democrática parece estar mejor protegida en la versión de Hart, pues la democracia contiene una permanente ambigüedad donde se desarrolla el dinamismo de las transformaciones sociales (el ciudadano quiere que se realice la política mejor, pero como demócrata consiente que surjan en el proceso democrático otras posibilidades políticas).

Después de interpretar en la perspectiva de la tradición liberal británica las relaciones entre democracia, moralidad y religión positiva, el autor concluye su exposición de la polémica mantenida entre lord Devlin y Hart de la siguiente manera, en que aparece su visión del modo en que el Derecho fortalece las creencias morales compartidas en una sociedad democrática:

1. La función del Derecho no es sólo proteger los individuos de todo daño, sino también proteger las instituciones esenciales de la sociedad. El ámbito en que el individuo no está protegido jurídicamente viene de algún modo determinado por las instituciones en que vive.

2. El Derecho no debería castigar conductas basándose exclusivamente en su inmoralidad, pero no puede ser neutral ante todos los tipos de inmoralidad. Además de presuponer siempre ciertos valores universales cuya finalidad y relativa importancia puede determinar por sí mismo, puede también, en su tarea genérica de garantizar la vida social, tener ideas acerca de las conductas que tienden seriamente a corromper la ética de la sociedad, como sucede con la crueldad, la violencia o la comercialización de ciertos vicios.

3. La moralidad presupuesta en la Ley no es un dogma inaccesible

a la crítica, y debe estar abierta a discusiones serias debidamente instrumentadas en investigaciones sociológicas fundamentales.

4. La protección a ciertas instituciones que simbolizan la ética social puede justificar cierta acción jurídica orientada como «refuerzo de la moralidad», entendiendo los objetivos morales en el mismo plano que otros objetivos socialmente valiosos. Pero en estos casos debe trazarse una línea de separación que garantice la normalidad de la libertad de vida privada.

Resultan de este resumen principios legislativos que serían definidos del modo siguiente:

La vida privada debe ser respetada en todo lo posible.

Deben evitarse leyes tendentes a reforzar la moralidad cuando no pueden conseguir fácilmente estos fines o se convierten en pegotes poco prácticos o perjudiciales, al establecer discriminaciones poco equitativas.

No es bueno que haya leyes que los destinatarios no estén dispuestos a obedecer sincera y espontáneamente en muchos casos.

Tampoco son buenas leyes que ciertamente imponen opresiones gravosas e intolerables para mucha gente o para muchos casos.

No debe haber disposiciones jurídicas que lleven consigo castigos por cosas que no son excesivamente necesarias para el país.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

MUGA, Jesús: *El Dios de Jaspers*. (Prólogo de Sergio Rábade Romeo). Razon y Fe. Madrid, 1966. 187 págs.

El mérito principal de este libro radica en su mismo carácter y contenido: representa un nuevo puente entre la cultura germánica y la hispánica. Como subraya Sergio Rábade en el prólogo, no podemos contentarnos con traducciones y obras de segunda mano para intentar nuestra aproximación a otras áreas culturales y asimilar lo mejor de ellas. Es preferible que nosotros mismos nos decidamos a hacerlo directamente y en sus mismas fuentes. Ello nos permitirá no sólo el incorporar nuevas técnicas y modos de pensar: ello nos permitirá además una más auténtica y completa asimilación de los «préstamos» recibidos. Lo malo es que en estas empresas pocas veces llegamos a constituir un «cuerpo» de doctrina uniforme y a contar con verdaderos equipos de investigación y desarrollo sistemático. Obras como la presente corren así el riesgo de quedar como simples pioneros aislados de una exploración y conquista que nunca llevamos a cabo sistemáticamente. Y en filosofía, todo empeño tiene que ser sistemático y madurar socialmente para que pueda ser rentable culturalmente.

Nuestra apertura ideológica y cultural pocas veces llega a fraguar suficientemente cuando se trata de aproximarnos al ámbito germánico. Ello obedece a dos razones fundamentales, además de las indicadas hasta aquí: en primer lugar, a la «dificultad» y «dureza terminológica» de todo lo germánico para mentalidades latinas; en segundo lugar, a la falta de constancia de nuestra atención y esfuerzo. Muchos de nuestros pensadores lo

han experimentado «en cabeza propia», al intentar «digerir» y asimilar el legado cultural germánico, desde Ortega y Gasset a Millán Puelles, por ejemplo. Quizá muchos de esos esfuerzos, consagrados a legados similares de otras culturas afines (la francesa, especialmente), hubieran resultado al menos igual de rentables y con menor consumo «logístico» por su mayor proximidad a nosotros.

El ensayo de Muga guarda una posición intermedia entre la investigación técnica y sistemática y la simple interpretación de algunos textos claves. No desconoce otros libros que se han aproximado al estudio del mismo objeto elegido por él, pero prefiere decididamente el análisis directo y personal de las fuentes jasperianas sobre el tema de Dios, utilizando preferentemente las contenidas en los tratados de Filosofía. Ha seguido así un doble método: el expositivo-sistemático y el crítico-doctrinal. Al lector que esté ya iniciado en el tema le resultará sumamente sugestiva la lectura del libro de Muga. Jaspers es un pensador estrechamente inserto en las «ideas dominantes» de nuestro día y a la vez poderosamente original en sus planteamientos. Es, a la vez, uno de los existencialistas más ponderados y menos «teatrales»: enfoca el tema de Dios desde la entraña de la «existencia», sin ateísmos baratos y paradójicos, pero también sin pseudoteologías bienintencionadas, sentimentaloides y predicadoriles. Temas correlacionados con la «existencia» y la «trascendencia» (Dios) son los de la libertad personal, de la fe filosófica, del «lenguaje cifrado», del destino y sentido de la Historia y otros también específicamente «jasperianos». Muga no deja de poner de relieve las limitaciones decisivas de la teología jasperiana, pero tampoco ignora la originalidad de muchas de sus perspectivas, la ejemplaridad de muchas de sus conclusiones y la soberana actualidad de todos sus planteamientos teológico-existenciales. Dios es cada vez menos un «Absoluto», un «Ser abstracto», una «Causa incausada», etcétera... Sin menoscabar el valor y el rigor lógico y ontológico de estos enfoques, hoy buscamos la aproximación a El a través de caminos y métodos más próximos, inmediatos, «comprometidos». En esta dimensión, las sugerencias jasperianas son positivas. Y más cuando estamos buscando todos una mayor aproximación entre todos los cristianos y vemos que es mucho más lo que nos une.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

MULLOR GARCÍA, Justo: *La nueva cristiandad. (Apuntes para una teología de nuestro tiempo)*. B. A. C., Madrid, 1966. XXVIII, más 327 págs.

Estamos, indudablemente, en una era de síntesis, de reestructuración y de reintegración. Los «crujidos» localizados que se producen dentro del cuerpo y en las estructuras sociales de la catolicidad (occidental) son más bien crisis de acomodación y de maduración. Prefiero, desde luego, estas épocas de equilibrio dinámico y plenario a esas fases de pionerismo, de descubrimientos especializados y monográficos y de «explotación» de una sola idea o de una sola verdad, porque esto último implica siempre el olvidarse de otras realidades tan decisivas o más que la recientemente «en-

contrada». Algo así es una «herejía»: atenerse exclusivamente a una verdad parcial y olvidarse de otras que le dan sentido, valor y realidad.

La nueva cristiandad es un libro sin desperdicio: mira más al cristianismo que tenemos que construir entre todos (jerarquías y laicos) que al heredado o que se nos haya podido dar prefabricado. El libro es, en esa perspectiva, una buena síntesis de teología fundamental de los problemas, estructuras y procesos de nuestros días: es fundamentalmente un esquema de teología social para hoy. A la densidad doctrinal y a la agilidad mental de su autor habrá que añadir los atractivos de un estilo y de una dicción no sólo diáfanos y fluidos, sino extraordinariamente sugestivos. Como principal lunar formal habrá que señalar ese prurito infantil del autor por citar (un poco a lo «Fray Gerundio») una y mil veces textos de monseñor Escrivá de Balaguer, al lado de otros evangélicos, patrísticos o conciliares: no me parece oportuno en obras destinadas al lector católico en general.

El valor testimonial y sistematizador del libro es extraordinario, y muchas de sus sugerencias básicas están indicadas en el prólogo, del doctor Morcillo. Los temas abordados se refieren a estos puntos: lo actual y lo cristiano, o el cristianismo como teología y filosofía de la historia y del tiempo; la nueva cristiandad postconciliar y sus proyecciones sociales; el diálogo y la fe a través del prisma de la libertad humana; teología y «mística» cristiana del trabajo; el cristianismo en cuanto empresa y tarea de paz.

Desde el punto de vista humano-social y humanístico, las aportaciones sustanciales del libro son muchas: A) Poner de relieve la «condición» esencialmente social, humanista, comprometida, encarnada e histórico-temporal del cristianismo en cuanto mensaje para el hombre: hasta las cosas tienen relieve y significación específica dentro de la cosmovisión católica. «Las cosas son como Dios quiere que sean o son abortos». B) Hacernos ver que las exigencias humanistas y sociales del cristianismo no son añadiduras extrínsecas de buena voluntad, sino que brotan de su misma esencia doctrinal (religioso-teológica y dogmática). El cristianismo es eso: decir al hombre que cuanto hace para con otros hombres es *como si* se lo hiciera a Dios mismo directamente. Las dimensiones verticales (ético-religiosas) y horizontales (socio-humanísticas) del cristianismo se interfieren e intercondicionan recíprocamente como verdaderas proyecciones complementarias de un mismo ser: lo que no quiere decir, sin embargo, que estén al mismo nivel formal, institucional y teleológico. C) Demostrar cómo han sufrido un nuevo planteamiento los problemas histórico-sociales de la catolicidad: tras el Concilio no se trata de saber ya cuáles son las relaciones existentes entre Iglesia y Estado, sino más bien de calibrar la presencia dinámica y la acción constante y múltiple de la Iglesia en el mundo actual, como auténtica levadura en la masa. D) Acción que ha vuelto a dirigirse primordialmente al *hombre interior* que todos llevamos dentro, para desde ahí informar y hacer fermentar al todo social, económico-político y técnico-cultural en que vivimos. El personalismo social y comunitario cristiano hay que hacerlo pasar de los códigos, declaraciones de derechos y principios programáticos de todas nuestras instituciones oficiales y oficiosas a la realidad palpitante y cotidiana de nuestra conducta

y funcionamiento social, en todas las dimensiones y estructuras de la modernidad y a tenor de todas las religaciones del hombre actual, cada vez más responsable y comprometido en el mundo que él crea, constituye, administra y reforma. E) Subrayar cómo el cristianismo, en cuanto mensaje social estricto (teología y filosofía de las relaciones interhumanas), es un término medio entre dos totalitarismos utópicos, impotentes y aparentemente prevalentes en la escena mundial de hoy: individualismo occidental insolidario; colectivismo oriental centrifugador de la persona. Por eso es por lo que el personalismo cristiano es esencialmente comunitario: «Sin prójimo y sin comunidad, el individuo se esteriliza y la sociedad se hace invertebrada». De ahí la importancia que el cristianismo ha dado desde sus mismos orígenes a las comunidades y asociaciones espontáneas: sinagogas, «iglesias» y «anteiglesias»; ágapes, consejos o concejos; familia y «gentes»; gremios, corporaciones y sindicatos... Es esta una dimensión del catolicismo que me parece particularmente sugestiva en el momento sociopolítico mundial actual y convendría desarrollar a fondo. F) Recordarnos cómo la vida de Cristo y de sus inmediatos colaboradores fue «trabajo», pero trabajo en cuanto dedicación personal plenaria a la propia tarea de cada hombre en cuanto cocreador con Dios y co-responsable del mundo y de sus hermanos los hombres. No un trabajo esclavizador y desesperado como en la tradición romano-germánica tradicional, sino ese trabajo de la tradición judeo-bíblica, que es a la vez bendición, ocupación, acción de gracias, producción y contemplación: «servicio apasionado a Dios y al hombre conjuntamente». En nuestra civilización laboral y sindicalista esto es decisivo.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

NIEBHUR, R.: *Ideas políticas*. Instituto de Estudios Europeos. Barcelona, 1965. 410 págs.

Si se quiere saber cómo piensa un hombre norteamericano, cristiano y democrático, el libro de Niebhur puede proporcionarle ampliamente una respuesta. En él se refleja con claridad la ideología que flota en ciertos ambientes norteamericanos: el pesimismo a la vista de los acontecimientos políticos contemporáneos, su fe inquebrantable en una democracia que debe ser fundada en la ética del amor cristiano, su preocupación por la enorme responsabilidad moral que le ha correspondido a la nación norteamericana en el destino de la civilización occidental. Correspondiendo a cada uno de estos problemas, se divide su obra en tres partes: la crisis, el carácter de la política y la política contemporánea.

Se ha producido la crisis por el abandono de la *fe cristiana* y su relleno por otros tipos de creencias que nunca podrán comparársele. Tipifica tres de estas creencias: las *creencias liberales*, que consideran a la sociedad evolucionando hacia una comunidad universal y hacia una armonía sin fricciones de toda vida social; las *creencias marxistas*, que creen en idéntica consecución, pero con una idea más explosiva que evolutiva de los métodos a emplear para lograrlo, y la *creencia fascista*, que se distin-

gue de los dos primeros credos por su nacionalismo, su particularismo y su cinismo (pág. 14).

El carácter de la política debe, pues, venir dado por un retorno a los *valores cristianos*. Se trata de un cristianismo que es perfectamente viable para servir de base a toda construcción política y resolver ciertas cuestiones—lo cual ya constituye la tercera parte de sus escritos—de la política internacional del modo más acertado.

A lo largo de toda la obra se respira un pesimismo que alcanza cierto grado de reacción contra la evolución de la humanidad en el sentido que hasta el presente se venía desarrollando. «El futuro se presentará muy azaroso—leemos en la conclusión—si no reanimamos nuestra capacidad para llevar a cabo nuestras creencias cristianas. Ello no significa renuncia a la lucha contra los enemigos de nuestras creencias, sino encauzarla por nuevas rutas más de acuerdo con los criterios que nos brinda la fe cristiana. Ello supone, aun en un conflicto con un enemigo con el que tenemos poco en común, la posibilidad y la necesidad de vivir en un ámbito de significaciones en el que la urgencia de la lucha se subordine a un sentido de la vastedad del drama histórico en que nos vemos conjuntamente implicados» (pág. 404).

El capítulo 11 trata de algunas cuestiones que parecen más próximas a la filosofía del Derecho. Allí se afirma que la *genuina comunidad* no encuentra su fundamento en la mera convicción racional de que nos necesitamos los unos a los otros, por mucho que esto se apoye en una verdad. La genuina comunidad encuentra tan sólo su madurez cuando la albergada convicción de necesitarnos los unos a los otros se siente complementada por el reconocimiento de que los otros (aquellas otras formas de vida o aquella otra definida comunidad) significan un límite en que nuestras ambiciones han de detenerse y las fronteras que nuestra vida no debe traspasar. Los fundamentos de la comunidad humana no radican en la lógica, sino en el *amor* (pág. 151). Es el amor el que debe reconocer la libertad de otros grupos humanos y de otras ideologías, sin que ello implique el que esté vedada una eficaz elección entre movimientos políticos rivales conforme a nuestros criterios y valores.

Los escritos de Niebhur sacan de nuevo a la pública discusión la relación entre religión y democracia. El que existe una relación entre ambos o el que existió en determinados momentos históricos es algo que parece reconocerse hoy generalmente. No es tan clara ya, sin embargo, la respuesta al específico problema de si la democracia puede salir adelante sin impulsos religiosos. El método científico del *relativismo axiológico* no da una solución tan tajante como la que parece desprenderse de los escritos de Niebhur. Si el autor se aventuró a una posición más radical, debe encontrarse su fundamento, no ya en razones científicas, sino en motivos de índole particular, como pudieran ser sus propios sentimientos religiosos o sus simpatías políticas.

ANTONIO EZEQUIEL GONZÁLEZ DÍAZ-LLANOS.

OATES, Whitney J.: *Aristote and the Problem of Value*. Princeton University Press, 1963. 387 págs.

Trata el autor de plantear el problema filosófico de los valores comparando la respectiva actitud que en la conexión de Ser y de Valor tienen Platón y Aristóteles. Platón los identifica en su teoría de las Ideas, mientras Aristóteles los distancia en su metafísica del ser individual, respecto al cual el concepto de «normalidad natural» constituye una cualificación de valor que constituye un criterio para medir la posición de los hombres ante los valores de la existencia humana. El autor defiende en todo caso la posibilidad de mantener un modelo objetivo de valor respecto al Ser y al Valor mismo, en contraste con los relativismos axiológicos por él tachados de arbitrarios, hasta el punto de pensar que en un sistema filosóficamente serio ha de tomarse posición en el problema de la coherencia de las perspectivas que relacionan Ser y Valor.

La teoría platónica de las formas ofrece soluciones simultáneas a los problemas ontológicos y axiológicos, así como a las cuestiones lógicas y epistemológicas. El pensamiento de Aristóteles ha de ser muy diferente, dado que empieza rechazando la teoría platónica de las formas.

Los elementos axiológicos que Aristóteles estudia o alude son múltiples: así, los conceptos de felicidad, inteligencia, naturaleza, finalidad, placer, divinidad, etc. Estos elementos son, unos, «objetivos», y otros, «subjetivos», en cuanto modelos o referencias valorativas. Mas la índole racional de la filosofía aristotélica incita a considerar como modelo genuino de axiología racional la consideración valiosa de la «causa final», o sea, la proyección teleológica de la conducta humana. Por ello el valor es una «cualidad» de la realidad y, por tanto, ocupa un lugar secundario respecto al «ser».

La *Ética* contiene una gran riqueza de argumentaciones axiológicas referentes a las exigencias prácticas de determinadas situaciones, que deben resolverse en una perspectiva de valores preferentes. Ahora bien, contra lo que alegremente suelen afirmar los tratadistas superficiales, Aristóteles no se mantiene en una actitud objetivista, sino que se mantiene en una equilibrada oscilación entre los aspectos objetivos y subjetivos del valor, al que, por otro lado, asigna una naturaleza cualitativa y no idéntica con la realidad misma en que está inserto.

El valor supremo consiste en la felicidad, y en relación a esta perspectiva fundamental se estiman valores las virtudes y los placeres, cuya naturaleza subjetiva es totalmente evidente, pero que además tienen una dimensión objetiva—en el pensamiento aristotélico—a través del sentido objetivo de la realidad, en la racionalidad de los criterios axiológicos, en la función de la prudencia y de la sensatez en el aseguramiento de los valores. En todo caso, la teoría axiológica aristotélica no es mera emanación de su ontología, dado que la coherencia interna de los elementos subjetivos y objetivos del valor no proceden de ningún mecanismo necesario (ontológico). Además hay, frente a las conductas axiológicamente normales, otras conductas también válidas, como son las poéticas, cuyos esquemas operativos y valorativos resultan de una determinada posición intuitiva o

instintiva frente al ser de la realidad, siendo, por tanto, sus estimaciones muy divergentes respecto a las postuladas por el sentido común.

Esta pluralidad de sistemas axiológicos que se observa en Aristóteles constituye un aviso respecto al intento de alejar las conexiones entre Ser y Valor. Santo Tomás trató de colmar esta distancia por la primacía del Ser dentro de su filosofía racionalista, pero sin llegar a la identificación, de estilo platónico, que San Agustín había considerado entre Ser y Valer.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

PARSONS, Talcott: *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Traducción de D. Garzón y Garzón. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1966. XXII, más 388 págs.

Las investigaciones sociológicas de Parsons se las puede sistematizar en torno a varios temas centrales: 1) relaciones entre individuo y «medio» (o entre las categorías de personalidad y socialidad o de personalización y socialización); 2) relaciones entre la sociología (que él prefiere llamar «teoría sociológica», en esta perspectiva) y otras disciplinas colindantes; 3) estructura formal de los diversos tipos de conjuntos sociales existentes. La obra que comentamos pertenece sustancialmente al tercer grupo, refiriéndose especialmente a los conjuntos organizados de las sociedades anglo-americanas actuales.

El valor testimonial de esta obra crece si se la pone en relación con la de R. Dahrendorf (*Sociedad y libertad*), también presentada en esta revista: son muchas las correlaciones (de fondo temático, de forma, de tratamiento en detalle y de enfoque global) que existen entre ambas obras e incluso, aunque en menor escala, entre sus respectivos autores. Exteriormente, ambas obras son una selección de trabajos monográficos de investigación sociológica y de sistematización doctrinal en torno a temas parecidos: estructura y funcionamiento de nuestras sociedades industrializadas. Puede incluso decirse que se trata de dos interpretaciones complementarias, aunque divergentes y aun opuestas en aspectos concretos y parciales.

El problema sistemático global que se plantea Parsons en esta obra es nada menos que el de la viabilidad y madurez de la sociología misma formal y sistemática, en cuanto ciencia plenamente autárquica, autónoma y autosubsistente, y en cuanto sea o no capaz por sí sola de darnos un «diagnóstico» científicamente aceptable de los problemas congénitos y de las estructuras y funciones más características de las formas de socialidad que vivimos hoy: ¿estamos ya los sociólogos, se pregunta Parsons, sobre todo los adictos al método estructural-funcional, en condiciones de montar una sociología formal autónoma como auténtica ciencia adulta, o nos encontramos todavía al nivel del esbozo, del pionerismo, de la exploración monográfica, del análisis micrométrico y microsociológico, es decir, de las «discretas protociencias» que constituyen, sí, un *conjunto* de investigaciones parciales complementarias e integrables entre sí, pero todavía no una disciplina integral y unitaria? La respuesta de Parsons es ésta:

a) los sociólogos hemos estudiado ya múltiples fenómenos sociológicos concretos en su facticidad, en su estructura, en su funcionamiento o proceso y en su integrabilidad respecto al sistema que los sustenta; b) puede y debe intentarse ya la sistematización e integración científica y formal de los múltiples fenómenos y datos con que contamos tras los estudios realizados; c) pero hasta que se logre la plena integración sistemática de los materiales amontonados por unos y otros en una «teoría sociológica» plenaria, unitaria y omnicomprendensiva—empíricamente viable y verificada por la lógica y la praxis social—debemos contentarnos con enfocarlos desde perspectivas cada vez más comprensivas y unitivas e incluso uniformes, en las que la coherencia sistemática y la integrabilidad funcional son los criterios de validez científica. A esa fase, intermedia entre el «monismo temático» de las encuestas y de las primeras investigaciones sociológicas y el «monismo sistemático» de la «teoría sociológica» plenamente lograda y omnicomprendensiva, la llama Parsons «holismo teórico». Consiste éste en tratar cualquier sistema o subsistema concreto (con sus diversos niveles de «estructura», «función», «proceso», «conflicto» y «cambio») no como un todo empírico y fenomenológico aislado, sino como un «momento» parcial integrable en una realidad social más extensa.

Tenemos así establecidos los principios para la solución de los problemas abordados al principio respecto al paralelismo y disimetrías fundamentales que existen entre las respectivas aportaciones e interpretaciones sociológicas de Parsons y Dahrendorf. Sería muy deseable poder esbozar y criticar someramente aquí sus doctrinas respectivas sobre dichos temas.

El contenido concreto de los diversos estudios y capítulos de la obra son los siguientes: análisis de las organizaciones formales; correlaciones entre estructura social y desarrollo económico; estructura y proceso de los sistemas políticos; estudio sociológico formal de las comunidades, con referencia especial a las angloamericanas.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, Antonio: *Nueva y vieja Sociología*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1967. 91 págs.

Perpiñá Rodríguez (Antonio), autor de muchas y notables publicaciones sobre la Sociología, problemas sociales, Seguridad Social, etc., galardonado con premios nacionales y extranjeros, profesor del Instituto Social León XIII, destacado colaborador del Instituto «Balmes» de Sociología, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y funcionario de la Seguridad Social, puede muy bien dedicar su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas a problemas sociológicos y tratar de ellos a la altura «académica».

Plantea el autor el problema polémico de la nueva y vieja Sociología con el propósito de «oponer convenientemente dos maneras muy distintas de entender la ciencia sociológica: la que imperaba en España a comienzos de los años cuarenta, y la que casi con total tiranía quiere imponerse

hoy como única dirección propiamente científica». En la primera encuentra una amplia y profunda influencia alemana—Tönnies, Simmel, Wiese, Max Weber, Spengler—, en menor grado por la influencia francesa—E. Durkheim y su escuela—, y menos aún por la americana, llegando a asegurar que «la Sociología conocida y seguida en España era una ciencia específicamente *européa*». La segunda posición sociológica, representada principalmente por los Estados Unidos, cuyos «primeros brotes» surgieron en España hacia 1948-1950 con la *Sociología de lo concreto*, descansa en el uso continuo de «encuestas», de «estadísticas» y de «técnicas interpelativas», que tratan de descubrir la realidad social interpellando a los hombres que viven en ella. En la vieja Sociología «se imponían las construcciones sistemáticas o la teoría abstracta, en conexión inescindible con la Filosofía». En la nueva Sociología, «el pensamiento empirista, pragmático y concretista iba ocupando sin cesar nuevas y nuevas posiciones». *Teoría versus técnica*. Así se acostumbra a presentar el pleito entre ambas posiciones y así lo hace con precisión Perpiñá Rodríguez. Una es la sociología «filosófica» alemana, y otra es la vigente sociología «empírica» norteamericana.

Y si la nueva Sociología atribuyó vicios y defectos a la vieja Sociología, el autor achaca a las «nuevas posiciones sociológicas» los mismos errores que pretendió combatir, y que Perpiñá califica sarcásticamente de *metodologitís*, *pedantería* y *academicismo*. Pero es que, y esto es peor, la Neosociología, la «ciencia social de moda», significa muy poco para la solución de los grandes problemas políticos y sociales y se ha aislado del gran público y de las masas.

No niega con esto el autor que en la nueva Sociología no se encuentren aportaciones positivas y conclusiones más o menos definitivas, pero el valor positivo de esa Neosociología «depende sustancialmente de las aportaciones que ha recibido de anteriores escuelas y de precedentes modos de pensar; en una palabra, que ha venido al mundo después de la "vieja" Sociología y, en fin de cuentas, después de veintitrés siglos de cultura occidental» (pág. 15). No pueden, pues, presumir del que llama Perpiñá el *complejo de Adán*, que lleva a los autores de la nueva Sociología a «sentirse los primeros pobladores de este campo de investigación, como si antes sólo hubiera existido la nada doctrinal».

Con ironía, a veces cáustica, matiza el autor las diferencias entre la teoría de la vieja y de la nueva Sociología, estudiando el nuevo académico «more philosophico» (que no pueden, a nuestro juicio, separarse Sociología y Filosofía) los supuestos filosóficos que prejuzgan y predeterminan la posición científica de los neosociólogos: el *naturalismo social* o *fisicismo*, cuyo punto de partida está en un *monismo ontológico*, según el cual no hay diferencia entre los fenómenos físico-naturales y los sociales o de cultura, con lo que no se pretende, precisamente, «espiritualizar» la Naturaleza, sino «fiscalizar» la sociedad. En este sentido, la nueva Sociología, de inspiración naturalista, «no ha aportado ningún beneficio a las ciencias del espíritu». Más bien, en su reacción antifilosófica, la nueva Sociología ha llevado a mayores defectos y errores que los que quería combatir: a un rabioso *empirismo*, a la experiencia a lo *concreto*, con lo que

convierte a la percepción sensible en la única fuente del conocimiento (aquí radica—diremos nosotros—el error de todo empirismo) y que «quiere detener la marcha del saber científico en la aportación de los sentidos». El viejo antagonismo, ya presentado por Bacon y renovado ahora por la nueva Sociología, entre la *inducción* y la *deducción*, ha sido desmentido por las más importantes teorías históricas del conocimiento y por las aportaciones de la moderna epistemología.

En nuestro trabajo *Filosofía y Sociología* (Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1967) exponemos las distintas tendencias «separatistas» y «confusionistas» respecto a las relaciones entre Filosofía y Sociología y entre Filosofía del Derecho y Sociología jurídica. Y si allí afirmamos que la Sociología no es Filosofía, ni la Sociología jurídica es Filosofía del Derecho, no por ello entendemos que sus respectivos contenidos sean campos separados, aunque el objeto formal sea distinto.

Perpiñá hace seguidamente la crítica del empirismo sociológico, haciendo ver que para este antirracionalismo lo único que merece «generalidad teórica» es la forma de obtener datos concretos; es decir, las famosas técnicas de investigación. O, en otros términos, la *tecnolatría* que conduce así a la *tecnocracia*. Pero, sin embargo, desmiente el autor, la teoría general se construye con «métodos lógicos», no con técnicos de manipulación de hechos, por lo que rechaza de plano las «pretensiones imperialistas del tecnicismo» (pág. 47). Y nosotros, con él, también las rechazamos, añadiendo por nuestra cuenta que no todo es técnica en las ciencias humanas, porque no lo es en la vida. La vida social es, ante todo, *vida humana* de relación, y en la vida humana y en las relaciones entre hombres, si la técnica es cada día más importante e imprescindible porque es un postulado del progreso y de las circunstancias siempre cambiantes, no por ello puede cambiarse la jerarquía de valores y entronizar la técnica en el lugar supremo, porque, en definitiva, para nosotros, la técnica—con toda su importancia, que es indudable—está al servicio de otros valores «más humanos», jurídicos, políticos, filosóficos y, sobre todo, morales.

EMILIO SERRANO VILLAFANÉ.

PIOVESANA, Gino K.: *Pensamiento japonés contemporáneo*. (Traducción de J. M. Sancho). Razón y Fe, Madrid, 1967. 263 págs.

Al aficionado a las comparaciones entre las culturas y al estudio de los fenómenos de la aculturación, y sobre todo al estudioso de temas orientales y de la historia de la filosofía en general, este libro le resultará altamente sugestivo. Es la mejor síntesis doctrinal y crítica con que podemos contar hoy para el estudio del pensamiento filosófico japonés en su totalidad. El autor lo ha estudiado a fondo y con paciencia, desde dentro, pues lleva ejerciendo en el país del Sol Naciente muchos años de docencia y lanzando puentes para unir la cultura japonesa con la occidental y especialmente con el catolicismo.

Para el recensionista, la lectura de esta obra ha resultado auténtica-

mente apasionante: me interesaba constatar cuál habría sido la actitud del pueblo japonés (tradicionalmente proteico y con una capacidad proverbial para adaptarse a nuevas condiciones y asimilar lo mejor de los demás) frente a un «producto cultural» aparentemente tan típico de las civilizaciones occidentales. El autor demuestra, sin embargo, que son muchos los tópicos admitidos generalmente cuando se habla de las relaciones entre áreas culturales diversas y que no siempre están basados en la realidad de las cosas. La pretendida falta de originalidad del pensamiento filosófico japonés le parece uno de esos «bulos» sin suficiente base: en su opinión, los filósofos japoneses han elaborado, si no auténticos sistemas originales, sí doctrinas parcialmente suyas, expresadas con terminología y métodos propios e incluso una especie de nueva lógica. Hablar de una mentalidad oriental «espiritualista y místico-intuitiva» frente a un pensar occidental «materialista y positivista» es, según Piovesana, acudir a generalizaciones demasiado baratas, que quedan desprovistas de sentido en cuanto estudiamos el problema con suficiente proximidad y detalle.

Tampoco es razonable, según Piovesana, pensar en la inferioridad mental y cultural de aquellos pueblos que «reciben préstamos» de otras civilizaciones: la asimilación y adaptación de lo recibido a las propias condiciones del beneficiario, demuestran en éste vitalidad y creatividad. Por otra parte, no hay pueblo que no se haya aprovechado de las creaciones e inventos de los demás. El japonés no sólo ha asimilado las importaciones filosóficas venidas de Occidente, sino que se ha esforzado por «re-exportarlas» tras imprimirles su propia impronta, contribuyendo así por propia iniciativa a la creación de un lenguaje filosófico auténticamente mundial, especialmente en los dominios de la lógica y de la filosofía de las religiones. El pensador japonés ha dedicado también esfuerzos especiales a la dialéctica, a la «rehabilitación» del hombre en cuanto persona individual, a la ética social culturalista y costumbrista, a la filosofía de la cultura, a la historia de la filosofía y filosofía comparada: en el fondo de todos estos esfuerzos no hay pretensiones de eclecticismo acrítico, sino una voluntad decidida por sentar las bases (lo más amplias que sea posible) sobre las que podrá intentarse después la elaboración no sólo de una filosofía auténticamente japonesa, sino de una filosofía humana auténticamente mundial. Pero a sabiendas de que dicho lenguaje filosófico mundial no podremos lograrlo borrando o disimulando las características de cada cultura, sino intentando integrarlas a todas ellas, con sus aportaciones específicas, en un sistema de pensamiento más comprensivo y suficientemente elástico en sus métodos y terminología. Pero sin sacrificar la verdad en aras de una comprensión universal simplemente sentimental y terminológica.

En sucesivos capítulos se estudian todas las corrientes y los autores más característicos de la filosofía japonesa desde su nacimiento (era meiji) hasta hoy.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

Puy Muñoz, Francisco: *El Derecho y el Estado en Nietzsche*. Editora Nacional, Madrid, 1966. 278 págs.

El catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Santiago de Compostela ha realizado un interesantísimo estudio sobre la Filosofía jurídica y política del pensador germano. Aunque la intención se dirige especialmente a este aspecto de la obra comentada, pueden encontrarse exposiciones muy valiosas de otros aspectos del mismo autor; en filosofía general y en la ética.

Mérito principal del estudio es el acertado método con que se realiza la interpretación de las distintas obras de Nietzsche. Pone en guardia contra el peligro de las visiones rápidas, unilaterales o derivadas de la propia influencia del estilo literario, a veces desconcertante, del autor. Por el contrario, propugna y realiza una interpretación armónica y perspicaz, completando aquellos temas que la enfermedad y muerte del autor dejó inconclusos.

Particularmente llama la atención sobre los defectos observados en la edición de las obras póstumas. Por otra parte, toda la producción de este filósofo ha sido objeto de intereses políticos contrapuestos, lo que hace más difícil un juicio sereno.

Después de una Introducción breve, el libro consta de dos partes. En la primera se considera el aspecto crítico del pensamiento de Nietzsche. Este era un disconforme con la situación cultural, social y política de su época. Por ello se manifestó contra el método racionalista e idealista de la filosofía entonces imperante. Criticó la concepción del mundo y del hombre propia de la sociedad del siglo XIX y la moral egoísta de la sociedad que le fue contemporánea.

También mostró su oposición al Estado liberal y democrático. Le gustó siempre la forma aristocrática de gobierno. Estuvo de acuerdo en considerar la Monarquía como la forma mejor y se revolvió contra las monarquías de su época, por ser falsas monarquías, diciendo que no las había verdaderas porque los pueblos ya no eran dignos de esta forma, la más pura de gobierno.

En diversas partes de su obra, el catedrático de la Universidad de Santiago pone de relieve que las doctrinas de nuestro autor eran, bastantes veces, conformes con la tradición de la filosofía cristiana medieval, pero de una manera inconsciente y no buscada a propósito. La parte segunda del libro insiste en esta misma idea.

En efecto, en esta segunda parte trata de averiguar el sentido y el inacabado sistema del pensador estudiado. Por eso dice: la filosofía de Nietzsche es una filosofía inacabada, y algo más: apenas sólo comenzada. Esta es la dificultad contra la que se estrellaron, sin saberlo, tantos intérpretes. La teoría del conocimiento empieza por la imaginación que inventa una hipótesis. A continuación la juzga la intuición. Después, la razón objetiva la confronta con la realidad. Más tarde, la razón práctica dictamina su conveniencia. Luego, la razón matemática la ordena lógicamente; la razón discursiva la explica, la razón subjetiva la complica en el propio mun-

do categorial y, por fin, la razón especulativa la generaliza, convirtiéndola en sistema.

La metafísica de Nietzsche no tiene sentido fuera de su moral. El mismo definió su filosofía como el intento de construir un orden jerárquico. La antropología, en medio de varias contradicciones, parece fundarse en la idea de la libertad, por ser enemigo radical de cualquier género de determinismo.

En cuanto a su famosa idea del superhombre, hay que pensar que no es la negación del hombre, sino el hombre-mejor, la perfección del hombre. En este concepto se encuentra una idea moral.

Para Nietzsche, la idea del progreso era de carácter moral, mientras que el eterno retorno era una idea física que explica la permanencia esencial de la naturaleza en el ser.

Los pasos del perfeccionamiento moral son: fin individual inmediato, fin individual duradero, fin colectivo inmediato, fin colectivo duradero. La clasificación de las virtudes por orden de menos a más es: fortaleza, justicia, templanza y prudencia. Si en su obra alaba tanto al hombre fuerte, es porque sólo con la fortaleza se pueden conquistar la justicia, la templanza y la sabiduría.

Para nuestro autor, la justicia es mucho más que una virtud. Es la verdad de toda existencia. Un derecho impotente no es propiamente derecho. No hay derecho sin poder. El derecho, la verdad y la justicia nunca pueden ser considerados por el jurista como algo ya conseguido, sino como algo a conseguir. Ha señalado la diferencia entre una justicia natural cósmica y una justicia natural moral (humana).

Sus ideas políticas son igualmente incompletas. Ataca al Estado de su tiempo y al concepto de la sociedad igualitaria. Cree que el superhombre es el único gobernante auténtico. En él se unen la fuerza física, para superar la anarquía, y la fuerza moral, para superar la tiranía. Defiende un poder moralmente orientado a la defensa de bienes espirituales superiores. Al ser lo cultural el valor político superior, rechazaba la democracia, como forma de la decadencia cultural.

En conclusión, Nietzsche propone una revolución frente a la Revolución. Heidegger ha mantenido que Nietzsche está en la línea de la metafísica tradicional, que con él concluye. La interpretación que hace adolece de falta de atención al desenvolvimiento de su pensamiento moral.

Los principales defectos en el pensamiento de Nietzsche derivan de sus errores en el aspecto teológico y de su ateísmo.

El libro se cierra con una cuidada bibliografía y los índices de autores y de citas.

RAFAEL CASTEJÓN.

QUINTANO RIPOLLÉS, A.: *El Derecho como valor de cultura*. Discurso de recepción en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Madrid, 1966. 85 págs.

Bien conocido era en nuestro ANUARIO el docto penalista y iusfilósofo malogrado Quintano Ripollés. Asiduo asistente a los interesantes semina-

rios de «Derecho Natural y Filosofía del Derecho» del profesor Legaz, pudimos apreciar en muchas ocasiones la cultura extraordinaria de Quintano Ripollés, avalada ya en nuestra especialidad por algunas notables publicaciones sobre Ciencia y Filosofía del Derecho en la actualidad en diversos países. En aquellas reuniones intervenía con pleno conocimiento de causa, aunque a veces no compartiéramos su criterio, y con una claridad de inteligencia y exposición que sólo tienen los maestros.

Eso era Quintano Ripollés, docto maestro del Derecho penal y magistrado de nuestro más alto Tribunal de Justicia, y esto es el discurso que ahora presentamos: una exposición filosófica por la que, más o menos incidentalmente, desfilan los conocimientos más variados, culturales, filosófico-jurídicos y hasta literarios, que demuestran la vasta erudición del nuevo y malogrado académico.

Todo el discurso tiene una manifiesta y manifestada finalidad: ser un sincretismo armónico entre paralelas y opuestas tendencias culturales, filosóficas, jurídicas y hasta políticas. Pero el suyo pretende ser un sincretismo superador de contrarios, bien diverso de la cómoda postura ecléctica.

Entre los opuestos técnica y espíritu, que en términos iusfilosóficos yo traduciría en el binomio técnica-ética, el autor afirma la rotunda primacía de los valores del espíritu.

El Derecho tampoco se ha visto libre de las asechanzas del tecnicismo, de su idolatría más bien; y el tecnicismo de seca y deshumanizada especialización, el que pretende desentenderse de las humanas realidades y desplazar otros valores superiores, «es el que por todos los medios conviene combatir en beneficio de una integración cultural». Y así, al ser el Derecho disciplina vital y culturalista, «es prenda de su eficacia el que armonice y se enquiste orgánicamente en los ciclos culturales».

A este respecto hace el autor un recorrido histórico de los ordenamientos jurídicos clásicos en su relación con los «ciclos culturales» hasta llegar a la actualidad, cuya situación califica de «ambigüedad hacia la armonización». Nuestro tremendo y magnífico siglo xx, con sus convulsiones bélicas, políticas y económica, no parece—dice Quintano—propicio a las soluciones de continuidad pacífica ni de acatamiento a tradiciones del pasado. Asistimos constantemente al curioso espectáculo de un mundo que trata de engañarse a sí mismo, que repugna asirse francamente a precedentes históricos que se saben muertos, propugnándose en cambio innovaciones programática o léxicamente radicales. El autor no quiere calificar este fenómeno crudamente con el término hipocresía y prefiere utilizar el de «ambigüedad».

La Política y el Derecho «cultivan la ambigüedad» y detestan las fórmulas demasiado categóricas, siendo como son ciencias por definición inexactas, de aplicaciones y casos concretos.

El que a un juez se le planteen sendas posibilidades de solución jurídica antagónicas en sí; el que en un tribunal colegiado se dividan las opiniones, «constituyen flagrante ejemplo de ambigüedad» (pág. 29). De la ambigüedad en Política baste mencionar la vaguedad de conceptos tan fundamentales como los de «pueblo», «libertad» y «democracia», en tor-

no a los cuales se ha configurado la realidad política y social contemporánea.

Pero dentro de este clima incierto, reconoce el autor que, «sin recaer en demasiado optimismo», nos hallamos abocados en la circunstancia presente a movimientos de comprensión, entendimiento y acercamiento entre los polos más originariamente distantes.

Y dentro de este posible sincretismo—en el que cabe función primordial al Derecho—, el autor se limita a «considerar los más significativos tópicos de tradicional y aun conceptual discusión». Tales son los constituidos por el jusnaturalismo y el positivismo, de un lado, y por el individualismo y socialismo, del otro.

Sin embargo, no sin algunas reservas, vislumbra prudentemente el autor incipientes corrientes de concordia que parten nuevamente de un estado de ambigüedad que en otras perspectivas pudiera parecer caótico y que seguramente lo será si no desemboca en un sincretismo que resuelva las actuales contradicciones.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

RANKIN, H. D.: *Plato and the Individual*. Methuen, 1964. 156 págs.

Según Platón, el individuo es, simultáneamente, una relación sociológica mediante la cual está incluido en una realidad más amplia, y un viviente (*zóon*) siempre titubeante bajo la influencia de sus instintos y de su deficiente racionalidad. Mas siempre viene el hombre considerado como un sujeto en evolución, tanto en los aspectos físicos como en los culturales.

Esta evolución se produce en el marco de la vida social (política), necesariamente a causa de la menesterosidad propia de cada individuo. La vida social permite satisfacer ciertas necesidades y especializar actividades tendentes a tal destino, atendiendo cada uno a las exigencias de los demás. Pero dentro de esta misma vida colectiva, la tarea de algunos individuos es notoriamente fundamental, y en el nivel de los individuos egregios pueden producirse conflictos entre la colectividad y los individuos mismos, conflictos que en la experiencia platónica solían terminar con la derrota de la razón individual.

El individuo estaba constituido, en sí mismo, por la transitoria unión de su cuerpo y de su alma. La vida humana constituye el proceso en que el alma se encarna y se dispone a separarse en la muerte para, posteriormente, volver al mundo en otro cuerpo. Platón considera que el hombre es un sujeto individualizado capaz de apropiarse una sabiduría que le permite arrostrar varias modalidades de vida terrena. Cuando redacta *Las Leyes* tiene al hombre por una criatura activa, dotada de una responsabilidad personal en cuanto participante en una sociedad. Al redactar *La República* había incurrido en exagerado optimismo antropológico acerca de las capacidades humanas. Posteriormente cae en la cuenta de que la verdad y, por tanto, la sabiduría práctica son cosas no accesibles totalmente a los humanos. Sin embargo, el hombre puede enriquecer continuamente su personalidad mediante el conocimiento dialéctico de su experiencia por

saber y por obrar correctamente. Sin embargo, sólo muy pocos llegan a emprender este camino, cuyo término es a su vez inalcanzable, dados los obstáculos que ha de superar: la maldad, el error, la ingenuidad, el simplismo, etc., que son permanentes tentaciones insertas en medio de los elementos científicos que se han de conocer y seleccionar.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

SCHNEIDER, Hans-Peter: *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des «Christlichen Naturrechts» bei Gottfried Wilhelm Leibniz* (Juristische Abhandlungen, Bd. VII), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967. 518 págs.

Quien consulte la *Leibniz-Bibliographie* de Kurt Müller (Frankfurt a. M., 1966) comprobará que no se encuentra en *terra incognita*. La enorme literatura se complica además con el problema de las ediciones de los escritos de Leibniz, que no ha sido resuelto definitivamente. Por lo demás, y en cuanto hace a la filosofía del Derecho, este problema aparece facilitado por las colecciones de fuentes de Vittorio Mathieu (Torino, 1951) y, sobre todo, por el ingente esfuerzo de Gaston Grua, que recogió los inéditos de la biblioteca de Hannover en dos volúmenes (París, 1948). La tarea de Grua dio como resultado, en sus estudios de 1953 y el póstumo de 1956, a la formación de un mosaico del pensamiento de Leibniz. Quizá no quepa otra cosa. En efecto, C. J. Friedrich llega a la conclusión, no decantada, de que al ser esporádicas las afirmaciones leibnizianas sobre el Derecho natural, no cabe un sistema coherente de las mismas (*Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive*, 1955, págs. 68 y sigs.). Erik Wolf, en sus *Grosse Rechtsdenker* del ámbito germánico, no incluyó al polifacético autor, si bien ha corregido en otra sede esta laguna (cfr. *Leibniz als Rechtsphilosoph*, en *Leibniz*, edit. por W. Totok y K. Haase, Hannover, 1966, 465-488).

Pero un discípulo de Erik Wolf ofrece en esta tesis doctoral el estudio más completo y, por su tono, más «clásico», que hará de él un punto de referencia ineludible. ¿Cómo ha podido superar las dificultades en que se vio envuelto Grua en sus obras? Si éste no fue más allá del mosaico, Schneider no intenta la postura opuesta: configurar un sistema, a base de rellenar lagunas que realmente existen. Primeramente, sitúa a nuestro autor en la tradición escolar en la que ha adquirido su formación jurídica (páginas 27 y sigs.). Posteriormente, sobre la base de esta biografía «jurídica» se intenta poner en relación el pensamiento con las instancias contemporáneas. Desde Thomasius se acostumbra a ver en Grocio el fundador del Derecho natural «profano» (al margen, nos viene a la memoria el reciente estudio de James St. Leger *The «Etiamsi daremus» of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Roma, 1962). Pero no se ha observado que junto a la línea Grocio-Pufendorf-Thomasius se da en el área germánica otra tradición iusnaturalista, la de la filosofía jurídica protestante, que interpretó la concesión grociana no en el sentido

de Pufendorf, sino en el tradicional, vinculado al objetivismo de los valores de la escuela española, por lo que se consideraba a Dios como origen de todo derecho y se podía permitir el acceso al Derecho natural desde el principio *sola scriptura*: en los comentaristas protestantes de Grocio se rastrea esta dirección (cfr. Ernst Reibstein, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolff*, «Zeitschrift f. ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht», 15 [1953-54], 76-102). Schneider, que se refiere a esta influencia española (pág. 4), desarrolla las instancias de la reforma protestante referidas al «Derecho natural cristiano» (págs. 119 y sigs.).

En la tercera parte de su estudio aborda, por fin, en el contexto del orden cronológico, la continuidad de las doctrinas filosóficas sobre el Derecho natural en Leibniz. La terminología, sin embargo, es variable, esporádica en un estadio determinado, estable en otro, pero sin que deje de tener vinculaciones con otros momentos del proceso. Que el mismo Leibniz no ha intentado un sistema se muestra, de modo capital, en la distinción entre «Jurisprudentia naturalis» y «Jurisprudentia universalis»: en la que el segundo término va adquiriendo preeminencia, en cuanto fundamento del Derecho, mientras que el primero sólo plantea, al menos en los inicios, una cuestión metodológica. No obstante, la impresión de un mosaico no puede evitarse. Pero este mosaico no ha sido reconstruido *a posteriori*, sino aportado por el propio Leibniz: él, ya en Maguncia, formuló las primeras ideas iusnaturalistas en orden a la tarea concreta de simplificación del Derecho romano, y las amplió posteriormente en función de su ética y de su metafísica. Así, el principio en el que se suele condensar la actitud leibniziana—«Justitia est caritas sapientis»—no sólo posee una rica tradición, sino que se vincula a diversos contextos políticos, filosóficos, teológicos, de su propia obra, y se aplica diversamente en los campos del Derecho privado, del eclesiástico o del público. Ante este condicionamiento, Schneider procede a una ubicación (tópica) del pensamiento iusnaturalista de Leibniz en sucesión histórica: el acento se pone, pues, en el análisis e interpretación de los textos. Con ello se llega a insinuar la vinculación del pensamiento iusnaturalista con la doctrina de la justicia divina. En este intento se insertan los elementos tradicionales de la actitud leibniziana: los tres ámbitos del Derecho natural (*neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere*) y el orden gradual de la justicia (*justitia universalis, justitia particularis*, dividida a su vez en *distributiva* y *commutativa*). El topos *societas hominum cum Deo* parece referible al aristotelismo protestante, así como el de *jus naturae secundum disciplinam christianorum*.

Pero Leibniz no es sólo continuador. El propone un *ars combinatoria* que cohesionaba los diversos *elementa iuris naturalis*, en una serie de *catenae definitionum*. El *ars* conduce a una *justitia universalis*, a la que se ordena asimismo la *justitia divina*: en este contexto se comprende el *justitia est caritas sapientis*.

Con todo ello resalta una vez más la incardinación de Leibniz en la por él mismo denominada *perennis quaedam philosophia*. Sus vinculaciones, a este respecto, con la escolástica española parecen inevitables. El mismo Leibniz nos ha dejado escrito que en su juventud leía a Suárez con

la delicia de un relato. Fonseca (Schneider escribe, tanto en el índice de nombres como en el texto, pág. 30, «Fonesca») es libro de texto de su época de escolar. Conforme a ello, y desde los primeros escritos, se perfila un concepto tradicional del Derecho, en el que es pieza clave la *ratio scripta* del Derecho romano y de la tradición suareciana y grociana, aunque esta última no en el sentido profano dado por Pufendorf. Para Leibniz, *ius sit ratio quaedam summa in Deo existens* (pág. 35). El objetivismo de los valores mantenido por Vitoria, Molina y Gabriel Vázquez es citado frecuentemente por Schneider (págs. 211, 224, 123). Hasta ahora había sido estudiado por Lewalter, Petersen y Wundt el influjo de Suárez y Fonseca sobre la escolástica protestante, sólo en el plano metafísico. El *Althusius* de Reibstein no pasa más allá de lo hipotético respecto del Derecho natural, y exaspera el alcance de la influencia al acentuar el carácter «profano» del mismo, que ni a Althusius ni a los españoles puede atribuirse. Schneider da supuesta, sin más, la transmisión de la idea ius-naturalista desde Salamanca a las Universidades protestantes alemanas, y concretamente, en esa línea, a Leibniz (pág. 3). Lo único que se problematiza es el contenido de las formulaciones de los españoles; fundamental a este respecto la afirmación en páginas 122 y siguientes: «Humanismus und Reformation hatten nicht nur den christlichen Glauben zerspalten, sondern auch die ohnehin schon nicht mehr einheitliche Naturrechtslehre der Scholastik von neuem grundsätzlich in Frage gestellt und mit ihrer selbständigen Denkweise eigene Naturrechtsvorstellungen entwickelt, die nun ihrerseits den Widerspruch der gegenreformatorisch gesinnten, spätscholastischen Theologen und Philosophen in Spanien hervorriefen». No es leve la afirmación, que invita, al menos, a un estudio diferenciado dentro de la «escuela española», y que lleve al mismo tiempo, más allá del análisis detallista, a la comprensión de tal enorme empresa intelectual. Entretanto, y lo mismo respecto del impacto del Derecho natural de la escolástica española en el área germánica, no podemos ir más allá de la formulación hipotética.

Por lo que hace a la vinculación hispánica, sea permitido citar la influencia de Raimundo Lulio en el *ars combinatoria* de Leibniz, que él admite expresamente (cfr. págs. 37 y sigs.). Una última nota al margen, de escaso relieve, pero que debe corregirse: Leibniz fue partidario del archiduque Carlos—Carlos III, para sus partidarios—en la guerra de Sucesión, estallada a la muerte del último Habsburgo español, Carlos II (cfr. pág. 108). Sin embargo, Schneider, en el índice onomástico, además de hacerlo rey efectivo, le atribuye fechas de nacimiento y defunción que corresponden al monarca borbónico Carlos III (cfr. pág. 512).

La obra, magníficamente editada, es de gran madurez, muy elegante en su estilo y distribución, lo que es meritorio, dado que lo pesadamente erudito parecía inevitable. Todo ello en función de una clara idea que debe presidir este tipo de estudios: distinguir lo esencial de lo superfluo.

JUAN JOSÉ GIL CREMADES.

Munich, Alemania.

SIERRA BRAVO, R.: *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*. COMPI, Madrid, 1967. 1056 págs.

Quienes han acusado o acusan a la Iglesia de no haberse preocupado por la doctrina social, sólo revelan con ello su ignorancia o su malicia. Y quienes, ante la evidencia del indiscutible eco y mundial resonancia contemporánea de la bien construida «doctrina social de la Iglesia», afirman que únicamente cuando otras doctrinas «sociales» aparecieron con fuertes exigencias y amenazadores medios de conseguirlas es cuando la Iglesia ha intervenido en los problemas sociales y aportado soluciones, desconocen la rica doctrina tradicional a este respecto.

A unos y otros viene a desmentir el libro de Sierra Bravo, en el que, sin alardes antológicos rebuscados (en los que a veces se desfigura el pensamiento global del autor), expone la doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia con numerosos y constantes testimonios de cuál era el sentir de los numerosos autores que, geográficamente distantes, coinciden en afirmaciones reveladoras de un común pensamiento; la doctrina del Maestro o del Apóstol o su propio parecer más en consonancia con los tiempos que vivían. Y esta tradición, que parte de los primeros siglos de la Iglesia, ha tenido una consecuente trayectoria en todos los tiempos, si bien a veces primaran otros problemas más acuciantes (luchas religiosas, cismas, herejías, etc.). La Historia dice *no*, pues, a quienes la desconocen.

El profesor Sierra Bravo, contra la «afirmación errónea de que la doctrina social de la Iglesia es una respuesta tardía al pensamiento social revolucionario marxista», dice que, antes al contrario, «la realidad es que el sentido social es algo esencial al cristianismo y que los Santos Padres, ilustrando y desarrollando las implicaciones sociales del Evangelio, establecieron ya entonces, con dieciséis siglos de antelación a Marx, muchos de los conceptos e ideas fundamentales de la enseñanza social de la Iglesia, encontrándose en ellos una verdadera doctrina social» (pág. 21).

En efecto, en los Santos Padres se encuentra un ideal «que es típico y característico del cristianismo», de justicia e igualdad en las relaciones entre los hombres, y más aún de caridad; una defensa constante de los afectados por toda clase de necesidades y de los explotados y oprimidos por el egoísmo de sus semejantes; una crítica vigorosa e implacable de la avaricia, acumulación de riquezas, lujo, usura, etc., y de las demás lacras sociales de su tiempo, y una llamada continua a la reforma, sobre todo, de la conducta y costumbres sociales. Porque los Santos Padres saben muy bien—diríamos nosotros—que la justicia y la caridad son obra de hombres «justos» y «caritativos», es decir, de hombres buenos.

En la doctrina social de la Iglesia los Santos Padres «ocupan una posición principal y destacada», ya que el espíritu y la esencia de la misma se halla contenida en la Escritura y la Tradición, y los Santos Padres son intérpretes excepcionales y constructores de la Tradición. Además, los Santos Padres iniciaron la formulación doctrinal de la enseñanza social de la Iglesia «acuñando ya algunos de sus conceptos fundamentales: suficiencia, superfluo, uso común, comunicación, y desarrollaron la idea de otros, algunos tan importantes como los de función social y justicia social, si

bien no llegaron a acuñar los términos correspondientes» (pág. 22). Asimismo, si los Padres de la Iglesia «aplicaron los principios morales cristianos a las circunstancias sociales de su tiempo», sus enseñanzas sociales, por las fuentes de donde proceden y los principios que las inspiran, «tienen un valor siempre actual y constituyen un antecedente y un fundamento indiscutible para la doctrina social de la Iglesia de todas las épocas». Porque, en definitiva, no es sino una expresión del pensamiento social cristiano, y éste, como las enseñanzas de la Iglesia son, al igual que ésta, perennes, y la perennidad es la mejor afirmación de la actualidad.

Los grandes principios del cristianismo: la existencia de un Dios Creador, Ordenador y Legislador del universo; el valor trascendente del hombre, imagen de Dios, de donde deriva su dignidad y superioridad sobre las cosas creadas; la afirmación de la naturaleza social del hombre, que es el principio básico de la doctrina social de la Iglesia, se hallan explícita o implícitamente en las enseñanzas de todos los Santos Padres, en los que el autor ha podido descubrir puntos comunes, que son denominador común de la concepción social de la Iglesia. Como tales señala: el sometimiento de las relaciones sociales y económicas a las normas de la justicia y de la caridad; la primacía de la utilidad general o bien común sobre el interés particular; la unidad e igualdad de todos los hombres, cualquiera que sea su condición social; la diversidad y pluralidad de condiciones sociales y, por tanto, la desigualdad accidental de los hombres en ellas; la voluntad de Dios de que las desigualdades necesarias, dadas las diversidades naturales y la libertad humana, se nivelen en el desarrollo de la vida social; la imposición por Dios de una función social a toda superioridad, motivo de desigualdad; la obligación, en consecuencia de la comunicación, de hacer participar y poner al servicio de los demás toda preeminencia individual y todo don personal.

Un concienzudo estudio de las obras de los Santos Padres y una acertada compulsión de lugares paralelos sobre esos «puntos comunes», que hemos transcrito del autor, es el contenido de este importante y voluminoso libro de Sierra Bravo, que se extiende desde la *Didaché* o «doctrina de los doce Apóstoles», que es «el documento patrístico más antiguo y venerable», pasando por todos los Padres griegos y latinos, hasta San Bernardo, precediendo al estudio de cada uno una breve introducción que nos sitúa en la época del autor y el significado de su doctrina.

Diríamos con él que permanecen en esos siglos esas ideas dominantes y entre ellas subrayamos «el principio, sin duda más característico del pensamiento social y económico de los Santos Padres: la obligación de comunicación de los bienes que se poseen».

Y ciertamente, la comunicación de bienes de toda clase, no solamente materiales, está presente de un modo vigoroso en la doctrina de la Iglesia y en el pensamiento pontificio, porque es la doctrina de la justicia y de la caridad, desde los primeros tiempos del cristianismo hasta la actualísima *Populorum progressio* de nuestros días.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

SOLANGES, Bruno de: *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*. Privat, París-Toulouse, 1967. 397 págs.

Teilhard de Chardin continúa siendo «piedra de toque y piedra de escándalo». Todo depende, en definitiva, de la actitud previa que cada lector adopte ante él. Los «técnicos», los «juristas» y «positivistas»; los «lógicos», «formalistas» y «científicos» en general; es decir, todos los que buscan *semper et pro semper* la precisión micrométrica de cada término y enunciado a través de una cadena ininterrumpida e ininterrumpible de definiciones y silogismos herméticamente ajustados, siguen no encontrando en Teilhard más que un amasijo informe de atisbos nebulosos e híbridos, erráticos y peligrosos en grado sumo. El error está, sin embargo, en los ojos y la mente que miran así un pensamiento y unos escritos que buscaban, sí, la máxima aproximación técnica al «mundo» que querían expresar, pero se preocupaban sobre todo por la expresividad y el sentido, por la energía comunicativa y la verdad global del hombre y de su vida de hoy: más que la precisión técnica, a Teilhard le interesaba la riqueza de contenidos y la autenticidad y asimilabilidad de su propia interpretación del mundo. Es inútil, pues, además de ocioso, seguir formulando anatemas contra Teilhard *por lo que no dijo, o no puso en claro, o no explicó suficientemente*. Teilhard es de esos pensadores que no tienen más que una sola idea central, pero la repiten y reenfochan desde mil ángulos: hay, pues, que rechazarlos o aceptarlos en bloque; las cortapisas y puntualizaciones se referirán siempre a aspectos secundarios.

En esta perspectiva es en la que cobra un relieve y una importancia inusitada la obra que presentamos aquí. Contamos ya con múltiples monografías y magníficas introducciones sistemáticas que nos inician en los arabescos y la orfebrería ideológica y terminológica teilhardiana. Pero lo que el lector necesita, sobre todo, son síntesis dinámicas que lo inicien en el núcleo vivo de su pensamiento pluriforme: obras como las de Rideau, Cuénot, Tresmontant, De Lubac, Smulders, Barthélemy-Medaule... Entre todos ellos, el libro de De Solanges está llamado a ocupar un puesto de primera línea: el método genético-evolutivo adoptado por él es particularmente apto para la expresión del pensamiento teilhardiano, todo él fraguado a la luz de «derivadas» y parámetros esencialmente dinámicos y antifijistas. A este acierto decisivo hay que añadir otros también importantes: acierto en la elección, delimitación y explicación del tema o idea central de la cosmovisión teilhardiana; acierto en la utilización generosa, pero no prolija, de materiales autobiográficos y epistolares, inéditos algunos de ellos; acierto en la explotación de las propias experiencias, vivencias y testimonios del autor a lo largo de un frecuente trato amistoso con Teilhard.

También la segunda parte de la obra, de crítica sistemática y positiva del teilhardismo, ofrece un valor excepcional: De Solanges es un gran especialista de la filosofía cristiana contemporánea (espiritualismo), de la clásica (tomismo-agustinismo) y de la filosofía «moderna» en general. Ello le permite brindarnos una jugosa visión crítica del teilhardismo y un certero y detallado «método de interpretación auténtica» del mismo. La apor-

tación de Teilhard al pensamiento católico contemporáneo resulta así ser de una importancia decisiva; pero en algunas de sus implicaciones básicas puede ser menos nueva de lo que parece respecto al espiritualismo mismo y respecto a la cosmovisión católica tradicional.

Concluye De Solanges afirmando que, visto en la plenitud de su significado y de su función histórica, Teilhard de Chardin (además del cosmólogo, metafísico, teólogo y humanista que todos conocemos) es el mayor apologista que ha tenido el cristianismo desde los tiempos de Pascal.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

Soucy, Claude: *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*. P. U. F., París, 1967. 230 págs.

Teilhard no construyó ningún sistema de pensamiento social ni ético-político; pero sí estableció las bases sobre las que se los puede construir. Para él, la Historia es la génesis de un ser nuevo de naturaleza colectiva, la *Noosfera*, en función del cual tienen que organizarse todas las relaciones de los individuos y de los grupos menores. Sólo con esta afirmación de principio del teilhardismo, los problemas sociopolíticos pasan al primer plano en cuanto que son factores constructivos del futuro común humano, de ese ser colectivo que vamos forjando entre todos.

En las concepciones político-sociales «clásicas» (el autor engloba dentro de este apelativo todas las no-dialécticas, desde Aristóteles a Montesquieu o Kant, por ejemplo), la democracia liberal parecía guardar el *justo medio* entre la anarquía (o totalitarismo del individuo) y el absolutismo (o totalitarismo del grupo). Y esas concepciones son precisamente las que Teilhard pone en el banquillo: la evolución ha demostrado, según él, que *el principio de la unidad* es importante y necesario en toda agrupación humana, pero que también lo es *el de la libertad*, preciosa conquista de los tiempos modernos. Sólo *el principio de la unanimidad* parece poder conciliar armónicamente ambos valores. Con esto tenemos esbozado el núcleo del pensamiento sociopolítico teilhardiano: conciliación de contrarios por superación y sublimación.

Otras dos nuevas coordenadas contribuirán a encuadrarlo en su «lugar geográfico-mental» exacto: la concepción unitaria—¡aunque no unívoca!—que tiene Teilhard respecto al *ser* mismo, desde sus formas materiales más dispersas hasta sus formas espirituales más unitivas y unificadoras, y desde lo finito a lo infinito; y la concepción evolutivo-genética del mismo: concepción ascendente o regresiva, según el polo desde el que se vea al mundo y a su historia y según los diversos aspectos parciales desde los que se lo concretice. En virtud de estas dos coordenadas globales, el advenimiento de la unanimidad es visto por Teilhard como un proceso necesario y libre a la vez: la evolución pasa a ser un movimiento consciente desde que entra en la esfera de lo humano y entra desde ese mismo instante dentro del campo de acción y de opción de la libertad humana; el hombre puede entonces «desviarla» e incluso invertirla a través del sis-

tema de opciones que componen su vida. Sin embargo, esta inversión del sentido evolutivo del cosmos iría contra la evolución misma. Y si es posible una contradicción entre lo parcial y lo parcial, no lo es la del todo por el todo (en virtud del juego de los «grandes números» y de los mecanismos de *redressement* que tal tentativa desencadenaría automáticamente).

Hasta aquí, prosigue Soucy, Teilhard sigue fiel a la técnica y a los métodos hegelianos y a su dialéctica omnicomprehensiva: ¿podría incluso decirse que el teilhardismo es una interpretación católica y puesta al día del hegelismo? Así residirían, en todo caso, sus enormes posibilidades de contrarrestar e incluso superar al marxismo como cosmovisión mundial del hombre del futuro. Pero lo cierto es que Teilhard sólo conoció a Hegel vaga e insuficientemente (cfr. explicación de este punto en págs. 74-100). Ateniéndonos a lo sustancial del problema, y prescindiendo de conexiones y formalidades sólo coyunturales, la respuesta puede ser ésta: Teilhard había visto perfectamente el verdadero fondo de la cuestión; y sabía que tras los recientes avances de las ciencias históricas y biológicas, todo el cosmos hay que «remodelarlo» desde un «climax» nuevo a través de una concepción evolutiva total, realista y a la vez dialéctica. Ello es lo que lo decidió, según Soucy, a adoptar el esquema y modelo lógico-evolutivo hegeliano. Las diferencias de tono, de sentido y de contenido son, evidentemente, decisivas entre ambos sistemas (por ejemplo, el sistema hegeliano se cerraba en sí mismo como un castillo de naipes montado en el aire, mientras que el teilhardiano queda abierto al futuro, a la trascendencia, a la acción de las personas, a la fe y al amor que pueden abarcarlo todo y consumarlo todo al consumirlo en magnífica *aufhebung* omnicomprehensiva). Por ello mismo nos permite constatar que la aportación más decisiva de Teilhard a la sociología y politología moderna es su afirmación del carácter esencialmente «orgánico-evolutivo» de todo lo social. La sociedad continúa, sublima y lleva a madurez ontológica, superando un nuevo «umbral», todos los procesos de evolución y perfeccionamiento que se encuadran en el hombre y en las unidades sociales menores (y en perfecta continuidad con los procesos evolutivos antropogenéticos): en esto supera decisivamente a Bergson, por ejemplo. El libro merece una lectura y meditación serias.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *La milieu divin. (Oeuvres, Seuil, París; volumen IV)*. 203 págs.

Esta obra, pieza clave de la cosmovisión teilhardiana en sus dimensiones místico-religiosas, no es, en definitiva, más que una «repetición» y puesta al día de la ascética ignaciana de hacerlo todo para la mayor gloria de Dios y, *por lo tanto*, de la mejor manera posible. Es también la doctrina paulina de la propia santificación por las obras normales de cada día («Hagáis lo que hagáis, hacedlo todo en el nombre de Cristo»). Sólo que Teilhard pone el acento en las nuevas condiciones de vida y de pensamiento y en los nuevos «contenidos» de la acción humana de nuestros

días: todo puede contribuir, según él, al pleno desarrollo del mundo y a la plena realización del *Cristo total*.

En esta perspectiva, puede decirse, sin duda alguna, que el teilhardismo llega muy oportunamente: implica una superación, asombrosamente sugestiva y poderosa para el hombre de hoy, de todos los socialismos y colectivismos, especialmente de los de cuño marxista-dialéctico, que son los más combatientes en nuestros días. La redención del hombre, del hombre entero y completo del personalismo solidario teilhardiano, no vendrá a través de «alienaciones» todavía más trágicas y radicales (como las dictaduras del proletariado y los Estados «socialistas» marxismo-leninistas), sino a través de una revaloración recíproca entre el individuo humano y los grupos sociales sucesivos: la persona se realiza del mejor modo de que es capaz no «reservando» sus propias «sustancias» para uso personal exclusivo, sino consagrándose con todas sus fuerzas y potencias al mejor servicio de la colectividad, a través de un cumplimiento intensivo de las tareas que le hayan sido asignadas; la colectividad, por su parte, se realiza también del mejor modo de que es capaz, consagrandó todas sus posibilidades y potencias al mejor desarrollo de las personas que la componen.

El medio divino es sustancialmente una fenomenología plenaria de la acción humana tal y como ésta se desarrolla de hecho en nuestro mundo sobrenaturalizado por la redención de Cristo: podría decirse que es una «nueva versión» de los clásicos problemas del concurso humano-divino en la actividad humana. Las «actividades» y las «pasividades» se conjugan así recíprocamente en todos los procesos implicados por la vida humana. Lo «crístico» no hace, en definitiva, más que «reanimar» nuestros actos: santifica el esfuerzo del hombre y, a la vez, humaniza la vida cristiana en todas sus dimensiones. Nada de hiatos entre el trabajo-ocupación de cada día y la oración de cada uno: todo es—o al menos, todo puede ser—gracia.

Queda aclarado también uno de los problemas esenciales del catolicismo de nuestros días. Los acatólicos, dice Teilhard, suelen echarnos en cara que nos desentendemos de los problemas auténticamente humano-reales inmediatos y que nos dedicamos a ganar, cada uno por su cuenta y en una especie de «sálvese-quien-pueda» permanente, una felicidad del más allá difícilmente relacionada con nuestras condiciones de vida y de acción presentes. Nada más desprovisto de verdad, piensa Teilhard. El católico tiene que consagrarse con todas sus fuerzas a «construir la tierra» precisamente porque así es como mejor puede construir el «Cristo total» a que todo está destinado. Si hay algún humanista, *plus et ego*, concluye Teilhard, recordando el famoso «desafío» de San Pablo. Lo decisivo en la vida humana es siempre lo crístico (el espíritu de Cristo llenando las almas y la conducta de todos), pero todo tiene un valor sustancial en cuanto que puede servir para lograr o hacer fracasar esa empresa: el fin de la «materia» (es decir, de la pluralidad, de la repetición, de la cantidad, de la tangibilidad, de la interligazón de las cosas que componen la vida del hombre y su mundo) consiste en «construir y crear de un modo misterioso lo divinizable del mundo y, en cooperación con la gracia, todo lo divino» de que el hombre es capaz.

La sobrevaloración del mundo que implica el teilhardismo no significa, pues, ningún cosismo físico-evolutivo ni ningún antropocentrismo absoluto: todo queda recogido, todo queda valorado en su ser y funciones y correlaciones específicas, pero todo queda *también superado*. Porque si la cristificación no se logra, todo desemboca en un fracaso total. Fracaso que habrá que medir no sólo ya con patrones cósmico-evolutivos, sino en relación con el valor insustituible de cada persona y con el número de personas que logren su fin o fracasen en cada sociedad.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

TRUYOL SERRA, Antonio: *Dante y Campanella*. Edit. Tecnos, Madrid, 1968. 172 págs.

Deliciosa obrita del Catedrático de la Universidad de Madrid, donde recoge dos publicaciones previas, hermanadas por la comunidad de enfoque en el estudio de los escritores italianos mencionados, puesto que los considera en cuanto teóricos de una organización política de tipo universal.

Un segundo punto de contacto es la acertada idea de hacer preceder cada estudio de la correspondiente tabla cronológica, exponiendo las coincidencias biográficas con los sucesos más importantes de la historia y la cultura de su tiempo.

Por lo que se refiere a Dante hace hincapié en su aristotelismo. El fin del género humano es la completa actualización del intelecto. Para la perfección del intelecto y de las obras humanas es condición indispensable la paz. Consideraba el escritor medieval que para asegurar esta paz la institución adecuada era el Imperio. Defendía el paralelismo de los dos poderes, temporal y espiritual, con dos fines distintos, referidos respectivamente a la Filosofía y a la Teología.

En resumen, para Dante el Imperio no implicaba en modo alguno la supresión de los reinos y cuerpos políticos históricamente dados, permitiendo la promulgación de leyes particulares. La conservación de las peculiaridades culturales y nacionales, en el marco de una dirección unitaria de los asuntos humanos, es la incitación más interesante de su enseñanza.

En cuanto a Campanella, empieza diciendo que no debe reducirse su obra al aspecto utópico, porque también tiene importancia como escritor político y como poeta.

Entre las opiniones más curiosas de este autor podemos citar la importancia que daba al estudio en todos los aspectos de la vida social. El gobernante debe poseer los más amplios conocimientos. En su imaginaria *Ciudad del Sol* los ciudadanos estudian durante toda su vida y la educación tiene en cuenta las aptitudes personales de los alumnos.

También preocupaba a Campanella la consecución de la paz universal. Pero, a diferencia de Dante, esperaba conseguirla por el Gobierno eclesiástico. La Ciudad del Sol está gobernada por un príncipe-sacerdote, el Metafísico, que reúne en sus manos el poder espiritual y el temporal y es elegido

por un Colegio de Magistrados que tienen funciones religiosas y civiles a la vez.

Estima la guerra como un medio de corrección y perfeccionamiento de los vencidos.

Fuera de su obra utópica, son dignas de citar en Campanella su elogio de la Monarquía española. También la posición contra las doctrinas de Maquiavelo.

La salvación del género humano está, según Campanella, en la unidad espiritual garantizada por el Papa, apoyado en el poderío de un Imperio o de una federación de principados cristianos.

Campanella concilia el amor a la patria, con la visión de la Monarquía universal. Esta armoniosa integración de lo nacional en la superior unidad política y espiritual del orbe, parece al profesor Truyol una de las más jugosas, a la vez que actual, de las ideas del autor italiano.

Imposible resulta en esta breve recensión dar cumplida cuenta de la belleza literaria, sabia erudición e interesantes sugerencias que encierra la obra aquí estudiada. Pocas veces un libro aparentemente histórico, puede encerrar tanta proyección de presente y aún de futuro, porque precisamente en lo que coinciden Dante y Campanella, como acertadamente pone de relieve el profesor Truyol, es en su intento de concebir un orden político universal para la perfección del hombre, por medio de la paz.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN.

VARIOS: *La evolución*. B. A. C., Madrid, 1966. XV más 1.014 págs.

Es ésta una de esas obras que por sí solas dan prestigio a una colección e incluso a una cultura. Colaboran en ella 22 especialistas (incluso con varias aportaciones), y todos ellos contribuyen a un resultado altamente beneficioso para cuantos se interesen por el tema de la evolución y sus conexiones sistemáticas básicas con otras disciplinas humanas. No se trata de polemizar sobre el hecho de la evolución (fenómeno que es eso, un hecho, y ha rebasado ya los estadios de la hipótesis e incluso de la teoría), sino de dibujar su estructura y líneas básicas de funcionamiento, sus implicaciones fundamentales y sus consecuencias inmediatas respecto a otras ramas afines del saber antropológico y aun simplemente humano-teológico. No se estudian en este volumen todas las dimensiones de la evolución en los fenómenos cósmicos y antropológicos, sino únicamente las relativas a la evolución biológica y sus correlaciones con las realidades espirituales del hombre. La obra resulta así auténticamente pionera entre nosotros y constituye un «desafío» para los especialistas en otras manifestaciones de la evolución: para que también ellos colaboren en futuros volúmenes sobre el fenómeno de la evolución («función de funciones» en relación con todo lo cósmico-antropológico). Los fundamentos e implicaciones estrictamente científico-biológicos de la evolución son los estudia-

dos en las primeras contribuciones que componen el libro: su problemática científica e histórica; sus dimensiones estrictamente cosmológicas, biológicas y antropológicas; su dinámica histórica ascendente; sus bases historiográficas y paleontológicas, etc. Los estudios ulteriores ponen de relieve la conexión entre los datos y conclusiones de las ciencias histórico-cosmológicas con fenómenos humanos de especial proyección espiritual. Detallaremos con cierta detención estas últimas contribuciones, más directamente interesantes para los aficionados a las «ciencias del espíritu».

Continuando la dimensión ecológica de la evolución, Aragón Mitjans estudia las incidencias del fenómeno evolutivo en el psiquismo y la conducta humana. Carlos Paris se preocupa por trazarnos las líneas básicas de una visión dinámica de los mismos problemas ontológicos: desde la concepción estática y fijista de los griegos hasta la concepción dinámica, ascendente y evolutiva de Teilhard de Chardin, los pasos que ha habido que superar han sido muchos. Importante esta contribución de C. Paris. Arnaldich, Guiu Camps, Armendáriz y Colomer se ocupan conjuntamente de las conexiones entre los fenómenos de la evolución y las bases histórico-bíblicas de la antropología y de la teología católica. Para el profano en estas materias, su lectura resulta realmente decisiva, por la gran luz que arrojan sobre estas cuestiones tan cruciales. Haré un resumen de sus conclusiones: la Biblia no pretende en absoluto darnos una interpretación científica de los orígenes del hombre y de la creación; pretende sólo indicarnos las verdades necesarias para nuestra vida religiosa y nuestra salvación. La «visión» católica de la Biblia ha evolucionado inmensamente desde Galileo: ni siquiera en el tema del número de los protoparentes y en la «esencia» del pecado original nos da la Biblia una solución histórico-científica unívoca y constringente. Hay que salvar la autonomía funcional de todas las ramas del saber humano que se ocupan de estos temas: cuanto más avancen, en sus respectivas dimensiones, el científico y el teólogo hacia el descubrimiento cada vez más plenario de los diferentes ángulos de la verdad, tanto más fácil será el acuerdo entre ambos (sin nada de «concordismos» baratos e inquisitoriales). Tal vez, en la línea trazada por Teilhard de Chardin, pero evitando sus escollos y equívocos múltiples. Rof Carballo delinea después las que pueden ser las líneas básicas del futuro del hombre dentro del movimiento evolutivo, y Crusafont Pairó condensa las conclusiones del libro desde una perspectiva científico-evolutiva.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

VATTUONE, Giuseppe: *L'uomo e la libertà*. Ed. Luigi Pozzi, Roma, 1965.
243 págs.

El autor, conocido por sus investigaciones psicológicas, mantiene la tesis de que la libertad de la conciencia humana viene asegurada por la radical novedad real con que se encuentran las condiciones del pensamiento real en cada generación, hasta el punto de que es históricamente imposible

«copiar la materialidad de otro pensamiento humano», hasta el punto de que el máximo denominador común de la historia humana es la originalidad constitutiva de todo pensamiento humano. Por ello la historia de la Humanidad viene a ser la historia de la libertad del pensamiento humano.

Por ello, antropológicamente hablando, la medida del ser humano es su libertad, cosa que debe tenerse en cuenta en la proyección de la vida humana.

Sin embargo, el hombre es libre también para perder su libertad, no sólo de pensamiento, sino también de su existencia y de su ambiente, pudiéndose romper por ello la continuidad ontológica entre la existencia humana y su razón de ser como ser humano, bien por ocasiones que le tientan desde fuera, bien por degeneración de sus propios estímulos como ser personal.

Todo ser humano, cualquiera que sea su clase social y cualquiera que sea el país en que haya nacido, una vez que haya aceptado su responsabilidad para mantener una posición y una función social tomadas como propias, puede mantener libre su conciencia existencial, bien para superar su posición presente, sea para realizar la función que en conciencia le compete. Ello no empece la existencia de limitaciones vitales propias de toda realidad concreta dado el contorno organizado en que todo individuo se mueve por obra de su esencia individual. Por ello, la proyección más real del ser humano consiste en crearse su propia inmortalidad personal en una trascendencia real libremente asumida.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

JOSÉ MARÍA VÁZQUEZ, O. P.: *Realidades socio-religiosas de España*. Editora Nacional. Mundo Científico. Serie Sociología. Madrid, 1967. 325 páginas.

A la absorbente, en sus inicios, Sociología que, por querer comprender todo, a veces no sabía si contenía algo concreto, por lo que recibió la sarcástica crítica de Unamuno, que la llamó «esa quisicosa que disuelve y pulveriza los hechos», ha ido sucediendo un llenado de contenidos de lo más variado, dados por las realidades sociales. La imprecisa sociología y su más impreciso objeto ya no lo son tanto en nuestros días.

Ahora bien, si la Sociología ha de ser tratamiento de los hechos sociales por sus causas y principios, o ha de limitarse al estudio empírico de estadísticas y escalas comparativas de resultados de encuestas y cuestionarios, queda para los polemistas partidarios de la antigua o la nueva Sociología, y algo decimos nosotros a este respecto en este ANUARIO, en la nota bibliográfica sobre *Nueva y vieja Sociología*, de A. Perpiñá Rodríguez.

Nadie puede negar que las realidades religiosas son realidades sociales de la mayor importancia e influencia, y del papel que el «hecho religioso» desempeña en la sociedad y las implicaciones sociales en la práctica y vida religiosa de un pueblo.

Entendemos, pues, con el P. Vázquez que puede muy bien hablarse de

las *Realidades socio-religiosas de España*, porque los cambios sociales que se vienen sucediendo en España han afectado y afectan profundamente a las condiciones de vida y a las instituciones y, por ello, al comportamiento religioso y moral de los españoles. Y «nada más oportuno en esta etapa postconciliar que acometer la tarea de reflexionar en voz alta sobre nuestra temperatura de religiosidad».

La sociología religiosa no es nueva, ya lo advierte el autor, aunque no siempre ha tenido presente en su tratamiento el aspecto pastoral. Y si se tienen en cuenta las respectivas influencias de la religión y la sociedad global, «es lícito plantear desde la perspectiva cristiana una vertiente pastoral».

Sociología religiosa es, para unos, el estudio de los fenómenos sociológicos en el seno de la Iglesia. Para otros, es estudio de las repercusiones y de la influencia de la Iglesia y de la religión en la vida social, en las estructuras y en el medio humanos, o de las repercusiones e influencias de las estructuras profanas en la Iglesia.

Pero sobre estas coincidencias de apreciación, además del conocimiento de las mutuas relaciones entre religión y sociedad, la Sociología religiosa es, sobre todo, «poder fundamentar una pastoral que tenga en cuenta convenientemente toda la cohesión del complejo nacional». Esta concepción de Sociología religiosa es la que le parece adecuada al autor, poniendo su objeto en el estudio de las estructuras, procesos e interrelaciones de los grupos, especialmente de los grupos explícitamente religiosos, en cuanto que estos hechos tienen alguna relación causal con la mentalidad y la vida religiosa.

Hace más de una década que el P. Vázquez viene dedicándose a la investigación de la realidad socio-religiosa de España, y, profesor de Sociología Religiosa en el Instituto Social «León XIII», puede, con conocimiento de causa, ofrecernos en esta obra la panorámica de los problemas socio-religiosos y el índice del catolicismo en España.

El libro que presentamos está dividido en once capítulos y «todos son fundamentales para conducir a una necesaria contribución global para el mejor conocimiento de nuestra realidad socio-espiritual». En primer lugar, presenta la evolución histórica de la Sociología religiosa en España, que divide en cuatro etapas: la etapa previa (antes de 1939); la de nacimiento (de 1940 a 1949); la de consolidación (de 1950 a 1959), y la situación actual (a partir de 1960). Las tres primeras etapas podríamos decir que son teóricas y en ellas aparecieron notables obras, como *Catolicismo social en España* (1906); *Las grandes instituciones del catolicismo* (1912); *La revolución española y las vocaciones eclesiásticas* (1949), de Severino Aznar; *El problema religioso-social de España* (1936), del P. Peiró; *Los fundamentos de la Sociología económico-cristiana* (1949), del P. Azpiazu; y más concretamente, la *Introducción a la Sociología religiosa* (1955), del doctor Iribarren. En la etapa actual cabe destacar un doble tipo en los estudios: sondeos de tipo sociográfico e investigaciones de tipo sociológico.

Tras estudiar en varios capítulos la estructura de la Iglesia en España en los últimos diez años y la práctica religiosa, pasa el autor al «análisis de los fenómenos más destacados y destacables en la vida española», a

cada uno de los cuales dedica un capítulo especial: la *familia*, la *juventud*, la *migración*, el *turismo*, las *vocaciones*, problemas todos ellos de la mayor importancia en cualquier investigación socio-religiosa.

La Sociología religiosa ha recibido después del Concilio Vaticano II el refrendo de su carácter eminentemente pastoral. En los documentos conciliares, dice el P. Vázquez, encontramos explícitamente señalada la necesidad de nuevos instrumentos de trabajo para el análisis de la vida societaria y sus influencias en el mundo religioso.

La crisis socio-religiosa actual en España es indudable, reflejo de una coyuntura crítica, natural en los cambios múltiples inherentes a la civilización actual. Pero también aparecen muestras claras de que los valores religiosos siguen siendo objeto de alta cotización en nuestro país. Y esto corrobora que la fe de los pueblos no se pierde fácil ni sorprendentemente.

EMILIO SERRANO VILLAFANÉ.

K. H. VOLKMANN-CHLUCK: *Introducción al pensamiento filosófico*. Versión española de R. de la Vega. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Editorial Gredos, Madrid, 1967. 198 págs.

El título original de la obra lleva el modesto título *Einführung in das philosophische Denken*, pero si es ciertamente una introducción al filosofar, ya que la esencia de la filosofía sólo puede ser captada a partir del filosofar, este filosofar y su resultado, la filosofía, va apareciendo a cada paso que da el autor, y son éstos tan firmes, que poco a poco va construyendo algo más que una introducción. Porque si una introducción a la filosofía debe conducirnos a la empresa del filosofar, del filosofar por nosotros mismos, la introducción a la filosofía es ella misma, ya, filosofía.

El autor, que parte de la situación histórica en que nos hallamos y de las tareas que ésta nos plantea, se propone en este libro que presentamos examinar si acaso y en qué medida puede haber filosofía en la hora presente y podrá haberla en el futuro. Es cierto, dice, que todos sabemos que la filosofía se divide en varias disciplinas: lógica, metafísica, ética, filosofía natural, estética, filosofía de la Historia, filosofía del Derecho y del Estado, y los respectivos campos de consideración u objetos propios de estas ramas filosóficas. Pero la pregunta relativa a lo que es la filosofía no queda contestada con una simple enumeración de sus diversas disciplinas y una caracterización de ellas con arreglo a su contenido.

A este respecto, el autor se formula varios interrogantes: ¿De dónde proceden esas disciplinas o ramas filosóficas? ¿Cómo llega la filosofía hasta estas profundas diferencias? ¿Qué es, en general, la filosofía?

Lo que Kant decía sarcásticamente de los juristas (que todavía éstos andaban buscando una definición de la filosofía), podemos decir hoy, y suponemos que siempre, de los filósofos respecto a la filosofía. Y si para esto se ha recurrido al objeto, a la historia de los innumerables sistemas filosóficos, al método, etc., lo único que encontramos no es un concepto

unitario de *la* filosofía, sino una serie de filosofías (en plural) más o menos contrapuestas.

Ahora bien, se pregunta el autor, ¿quién podrá decirnos lo que es la filosofía sino la filosofía misma? Así es cómo el comienzo de esta introducción está ya dentro de la filosofía. La esencia de la filosofía es cuestionable. La filosofía sólo vivifica nuestro pensamiento mientras la mantengamos dentro de la originaria y radical cuestionabilidad de su esencia. Por eso, entiende V.-S. que lo primero que ha de considerarse es lo cuestionable de la filosofía. Y así lo hace él mediante una actitud tan filosófica como es la de interrogar (fue el método socrático tan fecundo en la confrontación de opiniones y que da ocasión a distinguir las verdaderas de las que no lo son).

Así, el autor afirma que «sólo podremos obtener un conocimiento acerca de lo que es la filosofía si seguimos los caminos del preguntar pensante». Sin embargo, hay que dejar a la filosofía misma, en cuya tradición nos encontramos, que nos diga lo que ella es: la filosofía es una búsqueda de los primeros principios y causas; es una ciencia del ente en cuanto ente; es contemplación intuitiva de la verdad; es tendencia hacia la muerte; es asimilación a lo divino. Todo esto y muchas cosas más son filosofía.

Como vemos, son afirmaciones viejas en el campo de la historia de la filosofía. Y sobre estas determinaciones, la misión que se propone el autor es el comentario y aclaración, observando que esas cinco determinaciones fundamentales de la filosofía «son desiguales entre sí, y cuando las examinamos superficialmente no nos percatamos de hasta qué punto de vista caracterizan a una sola y misma filosofía». En todas esas determinaciones tradicionales ve el autor relaciones y nexos internos que revelan una unidad superior a la que todas ellas pertenecen. Pero como esta unidad misma no se nos ha mostrado todavía, en este sentido ignoramos aún lo que es la filosofía.

Parecería ésta una actitud escéptica y desalentada del autor, si no fuese esto precisamente lo que le incita a dar «el segundo paso en el curso de la reflexión, intentando bosquejar la configuración fundamental de la filosofía». Y este segundo paso, para nosotros, es un paso firme. Dicha configuración o forma básica es, para Volkmann-Schluck, la metafísica.

Indudablemente, la metafísica es la forma fundamental de la filosofía («filosofía primera», la llamó Aristóteles, y sigue, al menos para nosotros, siéndolo en verdad). La filosofía intenta conocer los primeros principios y causas del ser en cuanto ser; se interesa por los fundamentos originarios y las causas del ente; y término de la interrogación es el ente en cuanto ente. En esto se diferencia la filosofía de las demás ciencias, que limitan su mirada a un ámbito determinado, esto es, a un ente concreto.

En efecto, las preguntas tales como ¿qué es la naturaleza?, ¿qué es la historia?, ¿qué es la vida?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es el Derecho?, etcétera, sólo pueden plantearse allí donde ha surgido de antemano la pregunta: ¿qué es el ente? ¿Y qué es el ente en cuanto que es ente y no más bien otra cosa distinta?

Problemas de la mayor importancia en el campo del filosofar sobre las cosas y sus causas y principios. Conocer la esencia del ente es conocer su

verdad, su totalidad, conocerle «filosóficamente», filosofía. La filosofía es esencialmente metafísica, porque parte de la naturaleza y, a través de ella, la supera y va más allá hasta el conocimiento del ente que, en su calidad de fundamento de lo permanente en la naturaleza, es lo permanente en sí y de por sí, esto es, lo divino.

Y en cuanto ciencia de lo supremo, la filosofía es también la ciencia suprema, o bien, en orden de primacía, la primera ciencia. Ontología y teología metafísica son la misma cosa desde Aristóteles, lo que no quiere decir que sean una simple unidad bajo dos nombres diferentes, sino que sólo lo son a partir de su originaria correspondencia (pág. 67). La filosofía en cuanto pregunta metafísica «a través de qué es el ente», consume un doble paso de transición: desde lo que yace delante hasta la esencia de ello, y desde aquí hasta el primer fundamento del ser de todo ente. Podemos designar este paso, dice el autor, con un nombre posterior: «trascendencia» (pág. 77).

Por eso puede muy bien V.-S. afirmar que la metafísica es la forma fundamental del pensamiento filosófico. Con ello asigna al hombre una posición fundamental frente al mundo sobre la base del conocimiento metafísico de lo que el ente es.

Y contra lo que pueda superficialmente creerse, en nuestra época nos encontramos en pleno ámbito de dominio de la metafísica, puesto que su esencia se convierte en tarea del pensamiento filosófico. El pensamiento histórico-esencial de la hora actual no es contrario a la metafísica, sino que, a la inversa, piensa la esencia metafísica misma como historia de la esencia, y por este camino piensa también, en primer término, la esencia de la historicidad.

Y no se crea que el renacimiento de un neopositivismo contemporáneo pueda contradecir este dominio metafísico, porque también, negándola, se hace muchas veces metafísica.

EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

WILKINS BURLEIGH TAYLOR: *The Problem of Burke's Political Philosophy*. Clarendon Press, 1967. 262 págs.

Suele plantearse el problema del Derecho Natural en el concepto de la naturaleza humana, previo a la determinación de los derechos y deberes en que consistiría el Derecho Natural, así como a las determinaciones geográficas, históricas y culturales.

Burke comienza negando ambas cosas: la influencia exterior en la naturaleza humana y la posibilidad de conocer esta misma naturaleza.

Sin embargo, Burke tiene una teoría acerca de la naturaleza humana. Son los revolucionarios quienes desconocen al ser humano. Mas esta naturaleza humana es una perspectiva moral. Así, Burke acude a ejemplos históricos en que se manifiestan ciertos rasgos naturales, que adquieren consistencia cuando aparecen continua o frecuentemente en determinadas situaciones históricas, aunque la mente humana y los asuntos terrenos son susceptibles de infinitas modalidades, muchas inéditas. La naturaleza hu-

mana constituye como cierta fuerza moral capaz de disciplinar las inclinaciones instintivas. La prueba es que la moralidad florece precisamente en aquellas sociedades que se atienen a la disciplina de su conducta. Pues en tales casos las ambiciones se atienen a los deberes, tanto frente a los individuos como frente a la colectividad. No olvidemos que la filosofía de Burke es de tipo organicista, por lo cual el concepto de naturaleza humana juega un papel central.

¿Puede hablarse de un iusnaturalismo de Burke, notorio por su ataque al «razonamiento individual»?

Burke afirma que el Derecho Natural no es automáticamente contrario a las costumbres jurídicas positivas. Por el contrario, debe comenzar tratando de comprender las vigencias jurídicas actuales. Lo que Burke hace es negar que los derechos humanos procedan de un Contrato Social, y por ello se refiere a ellos denominándolos derechos históricos. Frente a los revolucionarios y los racionalistas (Hobbes, Locke, revolucionarios franceses) que trataban de derechos sin deberes, Burke trata preferentemente de los deberes naturales, pero no omite considerar los derechos humanos, que él llama «históricos».

Efectivamente, la teoría de Burke acerca de la solidaridad y mutua dependencia en que surgen líneas de mando y de subordinación social, no necesita pensar en la existencia de ningún Contrato Social, superfluo, por tanto, para fundamentar derechos y deberes naturales. Esta misma es la razón de que los derechos naturales en Burke no constituyan una teoría fundamental de rango metafísico. Una consideración moral y política de los derechos humanos debe asentarse sobre todo en la tradición histórica efectiva. Hasta el punto de que la expresión «derechos naturales» no es para Burke más que una innecesaria versión del concepto «derechos históricos».

La contribución de Burke al pensamiento iusnaturalista podría resumirse en la aportación de dos cuestiones: 1) ¿No pueden en ciertos casos ser considerados los derechos históricos como derechos naturales? 2) ¿No sería oportuno fijarse en las analogías mejor que en las diferencias, investigando en qué coinciden las instituciones con las finalidades sociales, en lugar de desconfiar sistemáticamente de ellas hasta tenerlas sistemáticamente por irracionales y absurdas?

La renuencia de Burke a hablar de los derechos del hombre en cuanto mero individuo, su acusación de desorden social contra los revolucionarios, no le define como antiusnaturalista. Por el contrario, ofrece un método de investigación de la verdadera justicia, siguiendo consecutivamente estos criterios: la ley divina, la noción usual de virtud, las prácticas jurídicas del país y, por fin, las indicaciones de la opinión pública.

La determinación de la justicia resultaría de la aplicación conjunta de estos criterios a una determinada situación. De este modo trata de evitar las falsedades en que incurrían los revolucionarios, de quienes afirmaba lo siguiente: los derechos naturales de esos teorizantes pecan por dos tipos de defectos: en la medida en que serían metafísicamente exactos son moral y políticamente erróneos, y al revés. Los derechos naturales han de estar situados en un cierto término medio, difícil de definir en conceptos,

pero fácil de determinar bajo los dictados de la experiencia moral y política. Lo erróneo de los revolucionarios es tratar de obtener consecuencias absolutas en términos históricamente condicionados y, por ello, relativos. Su aplicación irracional sólo produce anarquía social y desastres colectivos.

Efectivamente, hay que tener en cuenta que Burke hablaba en nombre de una tradición política y moral de tipo democrático, asentada en la Revolución de 1668, y que se había adelantado en más de un siglo a la Revolución francesa de 1789.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

ZIPPELIUS, Reinhold: *Das Wesen des Rechtes*. C. H. Bock, München, 1965. 157 páginas.

Reinhold Zippelius profundiza los fundamentos del saber jurídico en una reflexión acerca de la esencia del Derecho. Tales fundamentos se afirman en los principios de la justicia, de la seguridad jurídica, de la libertad y de la realidad colectiva. Su atención se dirige, por tanto, en múltiples direcciones confluyentes en su reflexión: la naturaleza humana, la naturaleza de la realidad social, objetivos económicos e intereses subjetivos de toda índole.

El problema del concepto del Derecho viene tratado diversamente en las distintas escuelas: la consideración institucional a partir de la escuela histórica y en la jurisprudencia de conceptos, el positivismo jurídico y los planteamientos sociológicos que analizan las fuentes materiales del Derecho, el dualismo metódico de los neokantianos y el planteamiento riguroso de Kelsen, las teorías jurídicas dialécticas del idealismo objetivo, de la fenomenología, etc.

El planteamiento axiológico del Derecho induce a su vez a meditar sobre las convergencias existentes entre Derecho y Moral, entre orden jurídico y fuerza política, entre seguridad y conflictos sociales, y en los conflictos originados por divergencias entre Derecho y otras normas contradictorias con aquél.

Al referirse el Derecho al contenido económico o sensible de las relaciones humanas, contiene una referencia de adaptación hacia las mismas en cuanto sean susceptibles de ordenación verificable intersubjetivamente, de tal modo que la garantía de ciertos intereses aparezca como causa o como objetivo final de la existencia de normas determinadas.

Teniendo en cuenta estos acondicionamientos «naturales» de la realidad jurídica, el autor despliega su atención sobre los elementos fundamentales del Derecho. La justicia constituye el problema que han de resolver tanto las normas principales como los conceptos primarios del Derecho. Históricamente, el Derecho Natural es un concepto doctrinalmente valioso para atender este aspecto del problema del Derecho, si bien sus modelos de argumentación no son totalmente suficientes a tal efecto, ya se guíen por la idea providencialista, ya se atengan a la naturaleza de la realidad o del hombre.

La doctrina hegeliana de la razón universal adolece de idéntica función

probatoria, así como las reflexiones de la ética tradicional y moderna de tipo eudemonista. Más profundas y verificables al mismo tiempo son las ideas de justicia inducidas de los principios éticos de la felicidad, de la igualdad o del respeto a la ley, a pesar de que modernamente estos principios han sido examinados exhaustivamente mediante las críticas contra ellos dirigidas. La sociología del saber y la ontología de los valores han contribuido paralelamente a matizar el alcance y conclusiones de las teorías clásicas de la justicia, fundamentando su significado.

El tema de la seguridad jurídica, anteriormente enfocado en el aspecto objetivista del orden social, modernamente se ha desarrollado en el sentido también objetivamente como seguridad establecida por el ordenamiento jurídico positivo, si bien el autor distingue suficientemente entre una seguridad fundamental consistente en principios y una seguridad de realización propiamente representada por las normas positivas, en cuya dialéctica han de estar salvaguardadas tanto la seguridad jurídica como la justicia para cada individuo.

La libertad jurídica, de la que hay un concepto liberal y otro socialista-democrático, debe acordarse en un sistema de preferencias concretas establecido por el conjunto de los grupos humanos, de tal modo que la libertad llegue a constituirse positivamente, insertándose en forma libre en el encadenamiento causal de los preceptos normativos. Por ello el problema fundamental del Derecho reside en la dialéctica de la sociedad considerada en sus estructuras orgánicas y en sus componentes elementales en que el ser humano construye continuamente, dentro de esa dialéctica global, el sentido de la justicia.

A. SÁNCHEZ DE LA TORRE.

AVINERI (Shlomo): *The hegelian origins of Marx's political thought*, en «The Review of Metaphysics», XX, núm. 1, 1967; págs. 33-56.

El profesor Avineri, de la Universidad judía de Jerusalén, quiere aportar nuevos argumentos en favor de las conexiones entre Hegel y Marx. Para ello se basa en uno de los primeros escritos de Marx: *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, 1843, a la edad de veinticinco años.

«Un adecuado análisis de la *Crítica* es indispensable para una comprensión de Marx. La mayoría de las ideas atribuidas a Marx en la fase llamada «madura» de su filosofía social ya estaban contenidas en aquélla. Por tanto, algunos de los tradicionales puntos de vista sobre las fases en el pensamiento de Marx deben ser radicalmente revisados.»

Partiendo de aquí intenta demostrar cómo los ingredientes del marxismo ya se contenían desde los primeros momentos: su crítica de la sociedad civil y de la propiedad privada, su idea del proletariado unido como clase universal y su visión de la *Aufhebung* del Estado.

A pesar de la profundidad con que trata el tema el profesor Avineri, desliza en su artículo algunas opiniones de difícil aceptación. En efecto, su argumento decisivo lo extrae de un artículo firmado por Engels y aparecido en el periódico owerista *New Moral World* del 18 de noviembre de 1843, recogido ahora como apéndice. Lo considera importantísimo documento, en cuanto que es la única contemporánea evidencia en la cual Engels expone las relaciones entre el pensamiento del joven Marx y Hegel.

Pero la opinión de Engels es en verdad de escaso valor. En realidad, Engels estaba ansioso por demostrar cómo era posible llegar al comunismo a través de

la filosofía alemana predominante en la época, hablando en términos generales antes que ocupándose concretamente del pensamiento de Marx. Ello le llevó a afirmaciones tan generales como aquellas de que «nuestro partido tiene que demostrar que todos los esfuerzos filosóficos de la nación alemana, desde Kant a Hegel, serán inútiles—más que inútiles—si ellos no nos llevan al comunismo», o que «los alemanes deben rechazar sus grandes filósofos, cuyos nombres son la gloria de la nación, o adoptan el comunismo».

Además, de la nota 26 parece derivarse cierta contradicción. En ella, el mismo Avineri reconoce la ignorancia de Engels sobre la filosofía de Hegel, calificándola de *unbelievable*. Luego ¿cómo puede afirmarse que «Engels estaba bien consciente de la contribución de Hegel a la filosofía comunista de Marx»?

Reconocemos, sin embargo, que en estas páginas de la *Review of Metaphysics* pueden encontrarse valiosos elementos sobre la genealogía del pensamiento del joven Marx. Estamos de acuerdo con el profesor de Jerusalén en que no existe una solución de continuidad en el mismo. En consecuencia, la necesidad de revisar los tradicionales puntos de vista se impone.—A. E. G. D.-LL.

BENEYTO (Juan): *La libertad, entre la tradición occidental y el cambio social universal*. «Revista de Estudios Políticos», número 156, noviembre-diciembre 1967; páginas 177 y sigs.

Este artículo del profesor Beneyto es el texto de una ponencia expuesta en el Congreso de Marienbad (Checoslovaquia) organizado por la Academia checa de Ciencias en abril de 1967.

Nos encontramos, dice el autor, en un momento histórico muy importante, por-

que «constituimos el enlace entre el tiempo viejo y el nuevo», con el que no es comparable ni siquiera el tránsito de la Edad Media a la Moderna. A esta importancia contribuye el valor de esa fenomenología de la participación que ha llevado al pluralismo orgánico dentro de las naciones—con la principal valoración del hecho sindical y con la presencia de la familia—, que ha permitido el diálogo por encima de las confesiones religiosas y de las ideologías políticas.

Y si en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna hubo fallos y deficiencias debidas a los hombres, hemos de procurar ahora que estos fallos se reduzcan todo lo posible, al menos en lo que de nosotros dependa.

Orientado en el pensamiento cristiano de la caridad, enfoca el autor el problema de la libertad. Todos los hombres debemos considerarnos prójimos; no solamente «nosotros», sino «los otros». Urgen las colaboraciones más extensas frente al hambre, a la pobreza, al subdesarrollo; pero también otras colaboraciones sustancialmente ligadas a la presencia del hombre como persona: tales son las de la promoción humana y la de la libertad. Y cuando se piensa en la libertad se suelen olvidar dos cosas, que el profesor Beneyto, sin embargo, señala: el auténtico sentido del concepto cristiano de la libertad dentro del mundo de Occidente y su vigencia de cara a ese cambio social que comprobamos cerca de nosotros.

Constata el autor que «tras los excesos del totalitarismo se han ofrecido en Occidente tales alas a la libertad, que al promoverla muchas veces se la ha deformado, dejándola crecer con dolencias que ha habido que remediar, no con tratamientos dietéticos, sino mediante la mutilación exigida por la cirugía».

El cambio en la estructura de la sociedad próxima a nosotros hace perder perfil a las líneas pergeñadas por la tradición occidental. «Si la primera Gran Guerra nos legó a la Unión Soviética, la segunda ha despertado a un mundo que dormitaba bajo la vigilancia de las potencias coloniales». Por eso, ante el avance del cambio social, sobre todo oriental, el pensamiento europeo «necesita otras gafas para captar el fenómeno», viendo en ello algo más que lo negativo, desconociendo lo que responde a un fondo humano.

Por consiguiente, las doctrinas que pretendan figurar en la Historia «tendrán

que contar con estos dos hechos: ámbito universo y cambio social, extensión del orbe y presencia de las masas; en otros términos, socialización y personalización. La sociedad de masas—cristiana o no—personaliza la libertad en tanto la socializa, y aun viceversa. Porque el hombre descubre su libertad cuando logra conciencia de la misma, pero no la disfruta realmente sino cuando la ve sujeta a un orden. «Llamar libre a un hombre que obre sin normas equivaldría a decir que es libre la nave abandonada a los vientos, sin timón ni piloto», esto decía nuestro gran humanista Luis Vives; y antes de él lo había afirmado Cicerón, cuando dijo: «Legis servi sumus si liberi esse possimus».—EMILIO SERRANO VILLAFañÉ.

BULYGIN (Eugenio): *Sentenza giudiziaria e creazione di diritto*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; págs. 164-180.

Propósito del artículo es examinar la estructura de la sentencia judicial y el papel de los jueces en el desarrollo de las *creaciones jurídicas*. Se rechaza la tesis de que la sentencia es norma jurídica individual únicamente y que al establecerse normas jurídicas individuales los jueces crean Derecho.

Por el contrario, se sostiene por Bulygin que: a) la sentencia judicial es una entidad compleja que contiene tanto normas individuales como generales. El análisis de la estructura de la sentencia revela que no sólo contiene normas individuales en su parte dispositiva, sino además manifestaciones generales normativas y definiciones en su parte constitutiva o fundamentadora; b) en su estricto sentido, no puede decirse que el juez «crea» normas individuales, antes bien—al menos, en ciertos casos—lo que crean son normas generales.

Frente a Kelsen, sostiene el autor que la originalidad del juez en la creación de la norma individual viene prácticamente reducida a la nada, en cuanto que tiene el deber de deducirla de las normas generales y de los hechos del caso. Y, por el contrario, pueden darse casos en el ordenamiento jurídico en que no existiendo normas generales, el juez sea autorizado a crearlas.

El artículo termina con una serie de consideraciones sobre la jurisprudencia como fuente del Derecho que complican

aún más las ya difíciles tesis que se sustentan.

Nos parece que el razonamiento de Bulgin, de la Universidad Nacional de Buenos Aires, no es convincente. La radical diferenciación que realiza entre *normas* por un lado y *definiciones* por otro—eje de todas sus especulaciones—resulta superficial, al menos tal como se la explica. No es que «tanto la norma como la definición formen parte del Derecho», sino que el Derecho—hasta que no se demuestre lo contrario—lo compone un complejo de normas que pueden o no contener «definiciones». La crisis de la concepción tradicional del ordenamiento jurídico como complejo de normas, tan «evidente» al autor, no la vemos por ninguna parte. A. E. G. D.-LL.

BURKLE (Howard R.). *Jean Paul Sartre: Social Freedom in Critique de la Raison Dialectique*, en «The Review of Metaphysics», XIX, 4, 1966; páginas 742-757.

El autor analiza la aportación de Sartre al concepto de la libertad social, dentro de su peculiar modo de relacionar la libertad con la necesidad, referidas ambas a la conexión del individuo y del grupo, de tal modo que el individuo sea sujeto activo y dinámico, consciente de su pertenencia al grupo, aceptándolo o rechazándolo según el modo de entender la propia situación en el mismo, según la consideración que el sujeto disfrute individualmente y según contribuya a la espontaneidad de ciertas conductas colectivas.

Los hechos sociales no son meros opuestos de la libertad, sino concomitancias necesarias de la misma: sólo enfrentándose con resistencias surge la libertad.

Lo esencial de la libertad es la autonomía de elección. Esta autonomía implica una serie de funciones de capacidad concreta (pensar, desear, imaginar, decidir). Sin embargo, el resultado de la libertad, o sea, la doble posibilidad de obtener éxitos o fracasos, introduce un factor de ambigüedad en la consideración de la misma, o sea, en la inteligencia de la autonomía real de la libertad.

La libertad surge fundiéndose en una actividad que se enfrenta a oposiciones institucionalizadas en la realidad social. Sin esta oposición de las instituciones a la facticidad subjetiva no podría enten-

derse la libertad, según el pensamiento dialéctico de Sartre.—A. S.

CAMPBELL (A. H.): *La giustizia penale nella Filosofia italiana e nella prassi britannica*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; páginas 157-163.

A pesar de la gran amplitud con que se reviste el título, la finalidad del autor es mucho más limitada. Pretende, en concreto, señalar las relaciones entre las ideas sobre la justicia penal de Del Vecchio con ciertas reformas sobre la práctica penal introducidas últimamente en Inglaterra. Los escritos de Del Vecchio a que principalmente se refiere son: el Apéndice a *La giustizia* (en la edición de Edimburgo de 1952, págs. 180-221) y en su escrito *La lotta contro il delitto*.

Así, se considera que han sido puestas en práctica, aunque «experimentalmente», en Gran Bretaña, ciertas opiniones tan queridas del profesor italiano como el tratamiento de los delincuentes en prisión lejos de la ociosidad, o la idea de que el Estado debe resarcir también a la víctima del delito.

Mas lo interesante es observar las grandes conquistas que en la justicia penal últimamente ha logrado el pueblo británico, antes que en unas supuestas relaciones entre la teoría y la práctica. Es en verdad una práctica penal que está por encima de la de los demás países en cuanto a reforma y rehabilitación del recluso se refiere.—A. E. G. D.-LL.

DEL VECCHIO (Giorgio): *Sul diritto di autodeterminazione delle nazioni*. «Il Politico», núm. 2, junio 1966; páginas 289-291.

El derecho de autodeterminación de los pueblos no es una cuestión tan simple como aparentemente se cree. Ante todo, ¿qué es una nación? Si por nación se entiende una comunidad de personas que tienen un común origen histórico y hablan una misma lengua, evidentemente este concepto se distingue de aquel otro del Estado que puede comprender elementos de varias naciones, mientras una nación puede pertenecer a diversos Estados. Y claro está que según se acepte uno u otro concepto, el pretendido *derecho de autodeterminación* asume significados muy diversos. Por otro lado, si la víctima hu-

mana es esencialmente social y ninguna sociedad puede existir sin un *ordenamiento jurídico*, la voluntad de determinación autónoma no se ejercita sobre un campo libre y virgen, sino en un constante enfrentamiento con la autoridad y el poder existente. Ello plantea entonces diversas cuestiones, que deben ser resueltas con arreglo a los principios racionales que se contienen en la doctrina de los derechos naturales.

A continuación, el maestro yusnaturalista analiza algunos casos históricos que se han dado y que han originado crisis políticas más o menos graves. Cuando los órganos del poder de un Estado se rigen y actúan sin alguna clase de consentimiento de los súbditos, es verdad que falta la autoridad de los órganos en su misma base, pero ello no significa que una sublevación contra los mismos sea plausible, porque también una tal sublevación puede ser injusticia si rebosa de intereses partidistas e intenta oprimir a la otra parte. Sólo una insurrección es racionalmente legítima frente a un desconocimiento de los *derechos esenciales* de la persona humana.

Supongamos, por otra parte, lo cual es casi la regla, que los súbditos concurren con sus votos a la formación de los cuerpos legislativos y, en su caso, de los gobiernos. Podemos entonces observar que el más perfecto sistema electoral no puede conferir a cualquiera un poder absoluto. La soberanía tiene límites nacionales que no pueden ser transgredidos sin ofensa de la justicia. No es, pues, racionalmente válido un plebiscito que atribuya a un individuo una autoridad ilimitada.

En tesis general, la pertenencia a un Estado implica por todos sus ciudadanos el deber de observar sus leyes, salvo el caso extremo que el Estado viole los derechos esenciales de la persona humana. Es por ello del todo inadmisibles que una parte de los habitantes de una zona cualquiera del Estado pretenda actuar por su cuenta. Si así fuese se cometería un *intolerable abuso*, desconociendo la soberanía del Estado y ofendiendo gravemente los derechos de las minorías no conformes e incluso de las futuras generaciones. Jamás un Estado ha consentido ni podría consentir en una votación que importase una mutilación de su territorio, salvo que sea obligado a causa de un acuerdo internacional o que se trate de un dominio colonial del cual el Estado

mismo estuviese ya dispuesto a desprenderse. Aún menos un Estado puede consentir en un tal abuso cuando sus confines sean claramente señalados por la *Naturaleza*, en cuyo caso el desgaje de una parte del territorio significaría la intromisión de una potencia extranjera, con evidente y permanente amenaza a la seguridad del Estado mismo.—A. E. G. D.-LL.

DEL VECCHIO (Giorgio): *Sul diritto naturale*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; páginas 327 a 331.

Se recoge aquí el discurso del profesor Del Vecchio a los estudiantes de la Facultad de Jurisprudencia de Buenos Aires, pronunciado el 26 de enero de 1967. La originalidad del mismo estriba en que se pretende resumir las líneas generales de su argumentación científica y gnoseológica del Derecho natural.

Podemos con seguridad afirmar, nos dice, que existen en el espíritu de todo hombre ideas que trascienden los datos de su sentido, y que a diferencia de ellos, tienen los caracteres de *universalidad* y *certeza*. Vive así en nuestra conciencia una *ley eterna* por la cual nos sentimos libres y responsables, al mismo tiempo que impone imperativamente la vía del deber en nuestro obrar. Sabemos que mientras el mundo físico se rige por la ley férrea de la causalidad, el hombre se siente libre y responsable en sus determinaciones.

También reconoce en otros sus mismas cualidades de ser un sujeto libre y responsable. Ello significa que supera su propia individualidad y la pone a un plano de reciprocidad con la de los demás. La cualidad *iperfenoménica* de la persona se delinea así como exigencia primera y absoluta de la conciencia; no sólo se afirma aquella prerrogativa para sí, pretendiéndose de los demás su respeto, sino que también le pide igualmente el deber de respetarla en los otros. La individualidad se sublima, pues, con la universalidad; y en ello consiste precisamente el principio fundamental de la ética, que vale *a priori* para todo el género humano, aunque en la psicología y en la historia su reconocimiento se desarrolle y se manifiesta sólo gradualmente.

Este principio da lugar en sus aplicaciones a dos especies de reglas, según se refieran al sujeto en sí mismo o en relación a los demás sujetos. En la primera

(moral) se establece el deber para todos los hombres de vivir y obrar conforme a su naturaleza de ser racional, ser no siervo de las pasiones. De este modo su personalidad se identifica con la humanidad en general, de donde surge la eterna máxima: «Non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». En la segunda especie (*jurídica*) se consagra la exigencia de ser todo hombre tratado como ser racional, teniendo por sí mismo valor de fin, y la correspondiente obligación de tratar a los demás conforme a esa exigencia. Reconocer en sí y en todos los demás un mismo espíritu, significa admitir el vínculo de la fraternidad entre todos los hombres: *societas humani generis*.

El Derecho así, en su más pura y abstracta expresión, se identifica con la justicia y con la caridad, es decir, con el amor humano.

Contra el Derecho natural se esgrimieron muchas objeciones, ninguna de las cuales resiste la crítica. Muchos, por un simple prejuicio de *petitio principii*, partieron del presupuesto de que la sola realidad era la fenoménica. La negación de un orden de verdades superiores al fenómeno estaba, pues, implícita en la premisa. Sus partidarios señalaban que los imperativos emanantes del Estado y de la autoridad visiblemente existentes eran los únicos válidos. Pero fue realmente notable, sin embargo, que aun negando el Derecho natural admitieron los imperativos de la lógica, de la gramática e incluso de la moral a través de las deliberaciones de los gobiernos y de sus asambleas.

Otros se fundaron en la simple observación de la mutabilidad de las leyes positivas para rechazar el concepto de un Derecho natural y universal, como si no se hubiese ya demostrado la conciliación entre las máximas de la razón con la variedad de su aplicación a lo largo de la Historia.—A. E. G. D.-LL.

DOOYEWEERD (Hermann): *Die Philosophie der Gesetzeidee und ihre Bedeutung für die Rechts- und Sozialphilosophie*. «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen 1967, LIII/4; págs. 465-499.

En esta segunda parte del estudio iniciado en un número anterior, se continúa el análisis de la idea de norma, así como su importancia para la filosofía social. Frente al sistema definitorio de la ex-

periencia jurídica por el género próximo y la diferencia específica, el autor propone un análisis de la estructura modal, aplicado tanto a la norma como a los hechos jurídicos. Así resulta que dentro de la misma estructura aparecen las interferencias recíprocas de los elementos jurídicos, así como los principios de justicia que los orientan y delimitan en su acción.

Se analizan tales conexiones estructurales en tres apartados, que se refieren a la estructura modal de la experiencia jurídica frente al problema de un concepto trascendental del Derecho, a los principios estructurales inmanentes del grupo social y de sus ámbitos jurídicos analizados en sus principales dinanismos internos, y por último se observa la realidad estatal en estas mismas perspectivas, refiriéndose al Derecho público y al privado.

El análisis de la estructura modal pretende, según Dooyeweerd, investigar la realidad jurídica en un triple nivel de relaciones categoriales, a saber: la correlación entre leyes y hechos de la experiencia temporal; las relaciones entre sujetos y objetos; la correlación entre la génesis y finalización de la experiencia jurídica, dentro de las cuales ocurre la duración de los fenómenos jurídicos de todo orden.—A. S.

ENGLISH (Karl): *Recht und Sittlichkeit in der Diskussion der Gegenwart*, en el vol. «Wahrheit und Verkündigung», Band II, 1967, V. F. Schöning; páginas 1.743-1.760.

La conexión que pueda haber entre Derecho y Moral es uno de los lugares más comunes en la doctrina jurídica y en la moral.

Por un lado, la normatividad de las reglas jurídicas contienen de algún modo los valores morales incluso explícitamente, y de otro, las expresiones de las normas jurídicas contienen conceptos que indudablemente provienen de la terminología ética, atribuyendo por tanto cierta función estrictamente ética a los preceptos jurídicos.

Pudiera, por tanto, pensarse que constituyen cierta continuidad normativa, con lo cual resultaría que tanto teórica como prácticamente se habrían de suscitar problemas graves en el tratamiento normativo de la conducta humana, así como en

la función estatal de definir qué precepto sea jurídico o no. Hasta cierto punto podría introducirse una disolución del ordenamiento jurídico, lo cual explicaría la posición de la teoría kelseniana en este problema. Por el contrario, la práctica absolutista en que el Estado asume la definición del Derecho puede llegar a los extremos conocidos bajo el III Reich.

La compatibilidad «antitética» de la fuerza vinculante del Derecho con la convicción ética, en cuyo camino podría hallarse una solución a este problema, plantea a su vez nuevos niveles de interrogantes. ¿Es posible una total compatibilidad entre preceptos jurídicos y morales? ¿Pueden ser compatibles a su vez los valores a que se refiere el Derecho y los acogidos por los deberes morales?

Frente a estos problemas está la evidencia de que la moderna sociedad pluralista debe disponer de criterios claros de lo que es lícito e ilícito con validez general y obligatoria.

La interferencia de conceptos como «buenos usos», «moralidad», «vigencias morales», que integran el espíritu objetivo en forma de «moralidad social», constituye una evidente continuidad en la conciencia humana, pero en una sociedad pluralista no puede imponerse en toda su amplitud. Por ello habría que investigar ciertos temas. En primer lugar, aclarar profundamente qué es moral e inmoral. Luego, procurar el Derecho liberarse de todo subjetivismo moral. Además, distinguir, en nuestra sociedad pluralista, las mentalidades y normas susceptibles de integrarse o de quedarse excéntricas respecto al bien común asegurado en el Derecho, prolongar democráticamente la función legislativa y funcionalizar la relación entre Derecho y Moralidad.—A. S.

HAYEK (F. A.): *The constitution of a Liberal State*. «Il Politico», núm. 3, septiembre 1967; págs. 455-461.

La clave con que los fundadores del constitucionalismo liberal habían esperado proteger la libertad individual era la separación de poderes. Actualmente, sin embargo, se ha puesto de relieve que el principio de la *separación de poderes* de por sí no podía ser una vía válida para una auténtica protección de las libertades individuales, a no ser que objetivamente fuese limitada también la acción

del poder legislativo. Es decir, la separación de poderes es una fórmula vacía e impotente si toda decisión del legislativo es considerada como válida.

Es preciso lograr, por tanto, una fórmula constitucional en que verdaderamente se dé un límite a la *acción todopoderosa* de los legislativos. Tal fórmula, opina Hayek, puede encontrarse en el establecimiento de dos asambleas distintas dentro del Poder legislativo: la una se ocuparía de la *opinión* sobre lo que en un determinado momento debe considerarse como justo o recto; la otra expresaría los *particulares objetivos* de un gobierno dado. La segunda se llamaría asamblea gubernativa-legislativa; la primera, asamblea legisladora. La gubernativa podría ser elegida aproximadamente del mismo modo que actualmente se configuran los parlamentos en los países democráticos europeos. Para la asamblea legisladora propone un sistema representativo original: cada generación elige una vez en su vida, a la edad de los cuarenta años, a sus miembros y por un período de quince años, al final de los cuales se convertirían en jueces vitalicios.

A tal sistema debemos darle el nombre de *demarquía*, es decir, gobierno limitado de la mayoría frente a la palabra democracia, que significa gobierno sin límites de la mayoría.

En verdad, frente a la aparente novedad que pudiera tener, la tesis de Hayek debe encuadrarse, sin embargo, como un intento más de solución de la eterna discusión entre un Legislativo compuesto de una sola cámara o de dos o más. Además, a nuestro entender, su punto de partida tiene poca base científica, mientras no nos demuestre que la edad (un hecho) esté en íntima relación con la sabiduría y capacidad política (un valor).—A. E. G. D.-LL.

HORN (Dieter): *Rechtswissenschaft und Kommunikationstheorie*. «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 1967, LIII/4; págs 573-587.

La ciencia jurídica establece evidentemente una comunicación conceptual. La comunicación se establece por la comprensión del lenguaje, y la ciencia jurídica se expresa mediante un lenguaje típico de sus métodos y de su objeto de fijar la significación de los conceptos jurídicos.

Trata el autor de hacer reflexionar a los científicos del Derecho sobre este mecanismo previo de la comunicación dentro del cual se mueven, aunque no lo adviertan. La objetividad del lenguaje científico no se agota, como comprueba analizando el empleo científico del término jurídico «propiedad», porque haga referencia a algún tipo de realidad, por conseguir una comprensión exacta entre diversos grupos. Abarcando los aspectos fonéticos, semánticos y sintácticos, la teoría de la comunicación estudia las posibilidades de comprensión entre diversos individuos o grupos pertenecientes a un sistema determinado. Puede llegarse, en definitiva, a una idea de la consistencia de la comunicación, o sea, en rechazar que las palabras deban tener sentido en sí mismas. Lo fundamental de la comunicación de significaciones reside en la evidencia de que hablar y escuchar constituyen una actividad social recíproca, o sea, una actividad inventada por los seres humanos cuyo desarrollo cerebral es ya altamente notable.

La característica significativa del Derecho, que es la normatividad o imperatividad de lo expresado en palabras y frases, se explica no por la significación intrínseca de las mismas, sino por la implicación de los diversos sujetos, entre los cuales unos tienen autoridad sobre otros a propósito de ciertas situaciones que les son previas dentro de un sistema de convivencia.—A. S.

JENKINS (Iredell): *On the Applicability of Scientific Methods to the Problems of Law, Morality and Social Change*. «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», 1967, LIII/4; págs. 515-527.

Animados por el ejemplo de la investigación y de la aplicación científicas dado por el sector de las ciencias naturales, los pensadores sociales—entre ellos, Spinoza y Marx—han tratado de formular reglas estrictamente científicas de acción social. En este camino, se ha llegado a imaginar—pensadores norteamericanos—en una ingeniería de la sociedad.

Sin embargo, toda conclusión en este terreno ha de ser mirada con cautela, porque es indudablemente precipitada. Pues falta, en el conocimiento de la realidad social, una característica de las ciencias naturales, o sea, la posibilidad de separar y considerar distintamente el

momento de la hipótesis y el de la experiencia.

Es verdad que en ciertos campos de la investigación social—como sucede con la pedagogía y con la psicoterapia—es posible resolver con cierta precisión problemas profundamente humanos. Por el contrario, sería absurdo renunciar a todo progreso en el dominio científico de la realidad humana. Lo que es evidente es que, frente a los conceptos científicos de hipótesis y de experiencia, las ciencias sociales sólo pueden ofrecer un planteamiento análogo, pero no equivalente, en los conceptos de «ideología» y de «programa». Pues los objetivos últimos de todo propósito humano siempre quedarán indefinidos, por referirse a cosas tan variables y tornadizas como son la felicidad personal, la satisfacción o la realización de uno mismo.

Además, es imposible reproducir procesos sociales tal como en un laboratorio se provocan procesos naturales.

La estimación cultural de la vida y de sus formas son aspectos cualitativos, no son realidades separables de la propia actividad vital, y no podrían ser explicadas suficientemente por un análisis científico. Pues no hay procedimiento ni método susceptible de hacerlo para cualquier civilización o en cualquier período histórico. Parece, por tanto, que la acción social planeada científicamente es todavía un problema científicamente no resuelto, aunque tal vez sea resoluble hasta ciertos límites y bajo ciertos procedimientos que reúnan suficiente validez científica sin entrañar consecuencias trágicas al emprender determinadas reformas sociales.—A. S.

KELSEN (Hans): *Logisches und metaphysisches Rechtsverständnis*, en «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», 18, 1968; págs. 1-35.

Contiene este artículo la respuesta de Kelsen a la interpretación que de su pensamiento ofrece el libro del mismo título publicado por Rupert Hofmann en 1967 (V. Anton Pustet). Se refiere Kelsen a varios puntos en que no concuerda con el análisis de dicho autor.

El positivismo jurídico de Kelsen no es negación de un concepto de Derecho tal como Hofmann pretende caracterizarlo, ni tampoco se formula en estrecha dependencia de un ordenamiento jurídico

determinado. Tampoco es mera evolución del positivismo jurídico del pasado siglo, ni abstracta formalización de los materiales jurídicos empíricos, elevándolos a categorías metafísicas, etc.

Deteniéndose en cada punto tratado por el autor mencionado, página a página, va continuando Kelsen su análisis, en que trata de patentizar su propia posición, que se resiste a una elaboración en que Hofmann tiende a integrar el pensamiento kelseniano desde perspectivas no kelsenianas. Refiriéndose a toda su obra escrita, maneja Kelsen todos los conceptos fundamentales de la Teoría pura del Derecho.—A. S.

LEONI (Bruno): *Rapresentanza politica e rappresentatività dei partiti*. «Il Politico», septiembre 1967; págs. 489-509.

Frente a la opinión prácticamente general, Leoni sostiene que existe una *substancial* identidad entre el mandato o la representación de Derecho privado y el mandato parlamentario o la representación política. Y es que ambas relaciones, ya privadas, ya públicas, presentan un problema básico que viene a ser prácticamente el mismo: *es que los mandatarios-representativos sean fieles intérpretes de las opiniones de quienes representan*.

Es preciso, pues, encontrar la adecuada técnica constitucional que haga posible la expresión por parte de los representantes legislativos del pueblo de las opiniones generales. En principio, los partidos políticos pudieran constituir esa técnica necesaria para la adecuada representatividad de las ideas en los parlamentos. Pero los resultados que se han dado en este sentido son pesimistas. Incluso los paliativos que se han buscado para subsanar tales defectos no pueden considerarse de gran utilidad.

La cuestión, en su opinión, más que de técnica jurídica es de orden sociológico. La mayor o menor adecuada representación dependerá del mayor o menor desarrollo de la sociedad en orden a su grado de *homogeneidad*. A medida que aumentan las homogeneidades en las opiniones políticas, la técnica representativa irá alcanzando paulatinamente su mayor exactitud.

Leoni, en este artículo, a nuestro entender, da por supuesto algo que, sin embargo, falta aún por demostrar: que la homogeneidad en las ideas políticas es

preferible a la heterogeneidad. Quizá ello pueda demostrarse algún día, pero los argumentos presentados en el artículo no son convincentes, entre otras cosas porque no nos explica debidamente lo que ha de entenderse por «homogeneidad», ni su rango en el orden de los valores.—A. E. G. D.-LL.

LUHMANN (Niklas): *Positives Recht und Ideologie*. «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1967, LIII/4; páginas 530-569.

Comparando la teoría de la acción, que estima tradicional, con la teoría de sistemas, para fundamentar las ciencias sociales, trata el autor de conectar los conceptos de Derecho positivo e Ideología. La estructura práctica del Derecho positivo se capta en una jerarquía de fuentes normativas y de objetos jurídicos conectados por la conducta socialmente ordenada desde ambos, dentro de una estabilidad normativa apoyada en creencias familiares, religiosas, científicas, etc. La función de la ideología en el Derecho tiende a reducir a perspectivas unitarias, dentro de una captación sistemática de la realidad social, la complejidad del mundo circundante, de tal modo que sea factible la racionalización de la conducta social de cada sujeto. Cree el autor que, de modo análogo a la función tradicional del pensamiento iusnaturalista, su esfuerzo de reflexión personal puede enfrentar, dentro de una concepción sistemática, las vigencias jurídicas positivas y la ideología explicativa de los valores que aparecen en el mundo. De tal modo se pueden obtener juicios de valoración acerca del Derecho, permitiendo eludir las dificultades que presenta la complejidad de la realidad social, examinada así a lo largo de líneas de fuerza que tratan variablemente de infundir un determinado sentido a la regulación jurídica positiva.

Históricamente, Derecho positivo e ideología se complementan, y por ello constituyen reflexión mutua uno para el otro, si bien el primero imponiendo normas y el segundo valorándolas.

El acondicionamiento de la estabilidad de la sociedad depende en gran medida del acierto en haber detectado reflexivamente defectos en la eficacia o en la estimación de las normas positivas. En este punto, el análisis sociológico es fundamental, de tal modo que los cambios

sean oportunos, así como preciso el mantenimiento de normas imprescindibles. Se alcanza así un nuevo nivel de reflexión en que los valores sociales se insertan en programas ideológicos susceptibles de introducir en la realidad social determinadas normas jurídicas, integrándose de tal modo la consideración sistemática de la sociedad global. Siempre bajo el supuesto de que el juego político permita un alto grado de variabilidad, asumiendo los riesgos correspondientes de las variaciones normativas, sujetas en cada momento a las limitaciones ideológicas oportunas.—A. S.

ROBERTS (E. F.): *Natural Law Demythologized*, en «Cornell Law Quarterly», 51, 4, 1966; págs. 656-677.

Ha escrito Cohen que las necesidades prácticas de nuestro mundo vital y psíquico exigen respuestas rotundas, pero lo que nos parece sencillo es en realidad muy complicado de manejar.

En el tema del Derecho Natural hay así una serie de simplificaciones rotundas que sirven de poco en el momento de resolver los conflictos ético-sociales que aparecen en nuestra experiencia. Por tanto, habría que tener en cuenta el proceso en que la conciencia se adapta a los hechos, estimando por naturales lo que acepta, y estimando sanciones justas las que se producen inevitablemente.

Efectivamente, en condiciones normales, cualquier ordenamiento jurídico positivo mantiene sus caracteres predominantes a lo largo de muchas generaciones, pareciendo que sólo cambia en detalles irrelevantes. Pero en cada caso el cambio se produce porque sus promotores argumentan que la nueva regulación será más justa, mejor, más avanzada y obvia que la sustituida.

En esta perspectiva, la problemática del Derecho Natural es muy compleja, y los conceptos que sirven para explicarla son inevitables, pero ambiguos.

El ordenamiento jurídico positivo establece la afirmación de una determinada manera de organizar la sociedad de tal modo que se produzca pacíficamente. Los poderes sociales prevalentes se ocupan también de que este orden se mantenga, y uno de los procedimientos que emplean a tal fin es fortalecer simbólicamente las actuales formas de comunidad mediante

su identificación con criterios eternos de justicia.

El Derecho Natural, por el contrario, no constituye tanto la justificación de las formas de conducta vigentes, como los límites que las vigencias legales no deben jamás rebasar para que el orden social no desaparezca. Pero no refiriéndose a un ordenamiento legal determinado, sino a la descripción de los principios básicos de todo orden, así como a la descripción del mínimo de orden sin el cual ninguna actividad social pudiera ser realizada pacíficamente.

Estas son las funciones iusnaturales que justifican tanto la estabilidad como los cambios introducidos en el ordenamiento positivo, al concretar la justicia posible en determinada posición histórica.—A. S.

ROBLEDA (O.): *La noción tomista de la Ley en relación con las ideas romanas*. «Gregorianum», 1967, XLVIII, 2; páginas 284-301.

La doctrina de Santo Tomás contenida en su famosa definición de la Ley como «cierta ordenación de razón para el bien común promulgada por quien tiene la autoridad pública», representa ideas que habían obtenido concreción práctica en Derecho romano, como síntesis de una *voluntas* política y de una *ratio* entendida no como razón abstracta y general, sino como razón de justicia.

Según Robleda, la síntesis conceptual comenzó entre los romanos cuando las leyes públicas incidieron también en la regulación de las relaciones entre los ciudadanos. Desde ese momento la *lex* no puede ser exclusivamente voluntad o mandato del pueblo romano, sino que tiene que contener el elemento racional o *ratio iustitiae* tal como hasta entonces era usualmente manejado por los *iurisprudentes*.

La síntesis de *voluntas* y *ratio* se acompaña al proceso de transformación de los mecanismos jurídicos romanos a partir del momento en que aparece la *lex rogata*. Posteriormente, el pretor, cuyas resoluciones van tomando cada vez más el papel del *ius*. Más ampliamente, cuando el *Princeps* va incrementando las funciones legislativas, y alcanza máxima proyección en el Imperio absoluto, cuando *ius* y *lex* llegan a perder casi total-

mente sus caracteres diferenciales entre sí.

Santo Tomás parece haber captado plenamente la significación del Derecho positivo tal como fue realizado por el Derecho romano, y ha tenido un notorio éxito al conseguir expresar tal significación dentro de la definición a que hemos hecho referencia.—A. S.

ROMANO (Bruno): *Continuità e unità del pensiero di Martin Heidegger*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; págs. 261-277.

Se examina la cuestión de la continuidad o no entre el Heidegger del análisis existencial, del *Sein und Zeit*, y el Heidegger que se concentra sobre la verdad del Ser, sobre la autenticidad o inautenticidad del *Dasein*.

El trabajo, realmente documentado y con amplia biografía, se pronuncia por la unidad de todo el pensamiento heideggeriano, a pesar de la reciente bibliografía que sustenta lo contrario.

«Si se tiene presente—nos dice—que el análisis existencial en *Sein und Zeit* culmina en la situación afectiva fundamental de la angustia y que ya en el curso sobre Kant del semestre invernal de 1925-26 estaba presente la afirmación de la angustia como disposición fundamental decisiva caracterizada solamente por su relación al problema del Ser como tal, es imposible hablar de una transformación en lo que es esencial del pensamiento heideggeriano.»

Se lamenta por último el autor de los perniciosos efectos que ha tenido la consideración fragmentaria de la obra de Heidegger. Los tentativos por adaptar su filosofía a los problemas del Derecho y la política, hasta el presente no han obtenido fecundidad, precisamente por partirse de la presunta fractura de su pensamiento. Otros resultados con más éxito se lograrían si «los problemas del Derecho y la política se pensasen a la luz del tema central y constante de Heidegger: la cuestión de la verdad del Ser».—A. E. G. D.-LL.

ROUCO VARELA (Antonio): *¿Filosofía o Teología del Derecho?*, en el volumen «Wahrheit und Verkündigung», Bd. II, V. F. Schönig, 1967; págs. 1.696-1.741.

Los canonistas se plantean, en la perspectiva de la entidad misma de la Iglesia

y de la sociedad, la posibilidad de independizar su reflexión como juristas respecto a las argumentaciones escolásticas, dada la conexión histórica que los ordenamientos de Iglesia y Estado han mantenido hasta los últimos tiempos, hasta el punto de que las categorías y conceptos científicos de los canonistas siguen paralelamente a la doctrina jurídica profana. De aquí la oportunidad de plantear una reflexión acerca de cómo se refiere el Derecho canónico al ordenamiento espiritual de índole estrictamente teológica. Sobre todo porque el Derecho podría alguna vez haberse convertido en instrumento de injusticia, que a pesar de todos sus esfuerzos, la legalidad estatal no siempre consigue eludir. Por ello se justifica la existencia de una filosofía jurídica que cuida los caminos de la justicia en el ordenamiento positivo, bien por los argumentos del Derecho Natural o de los principios supralegales del Derecho positivo, bien por otros procedimientos más recientes, como es la doctrina de la «naturaleza de la cosa», la «justicia material», etc.

Ahora bien, estos principios de supra-positividad bien pudieran consistir, para los juristas canónicos, en la consideración teológica del Derecho eclesiástico, mediante una aproximación analógica entre las categorías iusfilosóficas o equivalentes y los conceptos de justicia, orden, libertad, dignidad, etc., inmediatizados por la Palabra de Dios. Estos valores, que muy bien pueden incidir sobre la reflexión filosófica tratándose de problemas de Derecho profano, podrían ser considerados casi forzosamente cuando se trate del Derecho canónico. Si, de un lado, el Derecho canónico es verdadero «Derecho», de otro, al ser forma legal de las actividades eclesiásticas, es un órgano comunitario de salvación sobrenatural como elemento integrante de la misión sobrenatural de la propia Iglesia. De tal modo, el Derecho canónico podría plantearse como aquella disciplina teológica que trabaja con métodos jurídicos, asumiendo un papel activo de la acción eclesial planeada desde la inspiración teológica de la Iglesia.—A. S.

SCIACCA (Federico): *La libertà dell'altro*. «Convivium», 21, 1966; págs. 261-266.

Ser justo consiste en reconocer el ser de cada cosa. Ser justo con otro es considerarlo persona.

El problema de la libertad de los otros se plantea en el momento en que elijo el modo de tratarlos, dentro de la doble opción: o como datos o cosas extrañas a mí, o como sujetos semejantes a mí mismo y, por tanto, ontológicamente próximos o prójimos.

Mi libertad y la libertad del otro son juntamente insustituibles y comunes, desarrollándose en lo que ambas tienen de común, y previniéndose los riesgos que proceden de su peculiaridad, pues la libertad es celosa y tiende a aislarse por no arriesgar su autonomía o a imponerse para afirmar su independencia.

Sin embargo, la libertad es dimensión espiritual de una realidad espiritual, que es la subjetividad personal. Por ello no es divisible en partes (entre otro y yo), ni comparable cuantitativamente.

Libertad del otro es, para mí, crear a la otra persona tal como es, y dejarnos crear según somos. Sólo siendo cada uno como es libremente podemos ser ambos felices.

Elegir que el otro sea libre es también hacerle libre y, por tanto, tener méritos para con él, o sea, merecer tener un prójimo, fin mediato, pero nunca medio de nuestra felicidad, la cual es finalidad de toda persona y, consiguientemente, de la naturaleza humana, dentro de la sociedad constituida por los entes creados a recíproca imagen y semejanza.—A. S.

SILVA TAROUCA (Amadeo): *L'idée du droit comme problème de l'éducation sociale*, en «Annali della Facoltà di Giurisprudenza», IV, 2, 1965; páginas 317-336.

El racionalismo escéptico y elegante de los pasados siglos está muy alejado del escepticismo ambiente en la juventud actual. El fenómeno actual consiste en poner en duda la conexión entre los valores morales y la práctica política, dado lo difícil de que ambas esferas se compongan perfectamente entre sí, según muestra la experiencia de la coexistencia de ideologías variadas e incluso de absolutismos políticos que pretenden sustituir a la moralidad subjetiva.

En tales circunstancias, dado que la vigencia moral es predominantemente subjetiva y difícilmente idéntica a las vigencias sociológicas de la política y de otros elementos criteriológicos, la práctica del diálogo político se encuentra di-

ficultada, a no ser que se atiende a ciertas conexiones formales entre diversos criterios materiales, como es la *idea* del Derecho, permitiendo establecer procedimientos de diálogo que superen aquellas divergencias. En este sentido, la educación socio-moral se convierte en educación propiamente cívica mediante la captación de la función dialógica de la idea del Derecho. Cualquiera que sea el juicio político o ideológico que el ordenamiento legal inspire, el diálogo puede iniciarse a su sombra, dado que quedan delimitadas las esferas de la responsabilidad recíproca, tanto en caso de acuerdo como en caso de conflicto entre las partes.

En este sentido, el escepticismo moderno permite separar la valoración de la adecuación última del Derecho, y la valoración acerca de su utilidad para permitir establecer diálogos y aproximaciones entre personas que participan de diferentes concepciones morales y políticas. La idea del Derecho se convierte en tal momento en una vía de comunicación, y de ahí en una estructura fundamental para la coexistencia civilizada. Resulta, en suma, que el escepticismo actual no es otra cosa que la afirmación de los valores propios de la comunicación para facilitar los objetivos sociales de la vida.—A. S.

SILVESTRI (María): *Filosofia e politica nell'opera di Stinner*, en «R. I. F. D.», 2, 1967; págs. 303-326.

El sumario consta de estas partes: 1, El hombre y su tiempo. 2, El idealismo absoluto y la filosofía de la acción. 3, El sujeto como único, y 4, De Feuerbach a Stinner. El artículo carece prácticamente de bibliografía en torno a otros autores que se hubieren ocupado del pensamiento de Stinner. Por otra parte, la finalidad del trabajo es muy limitada: una especie de exposición resumida de las ideas de Stinner, antes que un adecuado análisis crítico.

La actividad de Stinner comienza con la colaboración en el *Rheinische Zeitung*, dirigido por K. Marx. A este periódico envió algunos ensayos, de los que destaca el titulado «El falso principio de nuestra educación: humanismo o realismo» (*Rhein. Zeitung*, abril 1842). Su tesis es la siguiente: No es humanismo ni realismo, sino personalismo lo que se necesita. Personalismo, en el sentido pre-

ciso de revalorización y reivindicación del derecho de la persona como singularidad y unicidad. Se observa ya en él el eco de la izquierda hegeliana: eliminación de toda alienación que sufre el hombre. Eliminación y libertad que puede lograrse a través de la educación, entendida como conquista de la libertad del individuo aisladamente considerado.

En el ensayo sobre «Arte y religión» (*Rheinische Zeitung*, junio de 1842), Stinner considera el arte como base de toda religión, lo que crea una imagen concreta de ideal, que la religión llena de toda clase de contenidos, provocando la formación de otras imágenes, de otros mitos. Sólo la filosofía puede romper este círculo. La filosofía de Hegel, a través de Feuerbach y Bauer. El amor divino como se manifiesta a través de la revelación, debe transformarse en el amor humano, que es el único capaz de producir la reapropiación por el hombre de lo que había sido alienado.

Por último, en «Algunas opiniones provisionales en torno al Estado fundado en el amor», en *Berliner Rondtheft*, el padre del anarquismo coloca el amor frente al egoísmo de los fundadores del Estado burgués.—A. E. G. D.-Ll.

VILLEY (Daniel): *L'idée occidentale de la liberté*. «Il Politico», 1966, XXXI, 4; páginas 697-710.

Según el análisis presentado por este conocido profesor, hermano del también ilustre pensador Michel Villey, el concepto de libertad a que nos referimos en Europa tuvo sus comienzos en la teología franciscana, en el Renacimiento y en la filosofía del período de las revoluciones políticas modernas e incluso de la actual revolución técnica.

Precedentes han sido también nociones clásicas helénicas y judeo-cristianas, así como conceptos de la revelación evangélica y de la teología cristiana.

El concepto de libertad tiene tres componentes: las ideas de independencia, de elección y de poder.

Efectivamente, ser libre es no tener dueño, carecer de constricción exterior, o sea, no ser objeto de alienación. No hay libertad si no se ejerce en forma de elección, y sólo se es libre cuando se escoge entre diversas posibilidades análogamente convenientes. Por otro lado, sólo hay libertad cuando lo que se escoge es

accesible, tanto física como legalmente; o sea, en un régimen de igualdad de oportunidades y carente de discriminaciones arbitrarias por razón de fortuna, raza, sexo, edad, etc.

El problema de la libertad se plantea en torno a cuatro preguntas claves: sujeto activo, sujeto frente al cual, objeto y razones de la libertad.

Son sujetos el individuo, la colectividad pública y las entidades intermedias entre ambos extremos.

La libertad ha de prevenirse frente a la autoridad política, frente a las prácticas y sanciones comunitarias, frente a los usos sociales, frente a otro sujeto, frente a la arbitrariedad propia e incluso frente a Dios, según los humanismos no religiosos.

La libertad se define en su objeto por el siguiente conjunto de finalidades: los derechos humanos, la disponibilidad de bienes económicos, los derechos de comunicación y los derechos cívicos y sociales.

La libertad se justifica tanto por su valor como medio, como por su valor como fin: es el único método de la dignidad humana.—A. S.

WAELEBROECK (Michel): *Colloque International de Vienne sur la Convention européenne des droits de l'homme*, 18-20 octubre 1965, en «Revue Trimestrielle de Droit Européen», 4, 1965; páginas 553-566.

Los temas centrales fueron dos: obligaciones en el plano del Derecho interno de un Estado parte en el Tratado, y lugar de la Convención en la jerarquía de las normas jurídicas.

Acerca del tema primero, el profesor Srensen, si bien recordó que el Derecho internacional deja a los Estados la libertad de escoger los medios de dar eficacia a los tratados en el plano interno, hizo constar que hay establecidos varios procedimientos: transformación de la ley o reglamento interno (países escandinavos y Gran Bretaña); integración en la legislación propia por el hecho de ratificarlo (Austria, etc.), una vez publicado del modo acostumbrado para las leyes ordinarias; incorporación mediante una ley especial de ejecución, de aplicación o de aprobación (Alemania, Italia, Bélgica); o autorización legislativa otorgada previamente a la representación del

país que interviene en el Tratado sobre ciertas materias o en determinadas condiciones. Así, pues, la eficacia interior viene por alguno de estos procedimientos, según los países y circunstancias.

El profesor Verdross estudió el tema de la jerarquía que ocupa la Convención entre las normas internas.

Inspirándose en su tradicional concepción moderadamente «monista», o sea, que entiende que el orden jurídico no se interrumpe, sino que se continúa desde la esfera estatal hacia la supraestatal, y viceversa, de tal modo que el Derecho estatal y el internacional no están tajantemente separados entre sí, defiende la primacía del Derecho internacional, puesto que si las normas sólo pueden actuar mediante la actividad de las instituciones estatales, el ordenamiento jurídico nacional no puede evolucionar libremente fuera de los límites asignados por el Derecho internacional.

La teoría de Verdross se comprueba en cuanto a la Convención Europea, pero en varios grados según el nivel de vinculación de los Estados afectados. La Con-

vención alcanza el máximo de eficacia en el caso de Estados que han reconocido la competencia de la Comisión para acoger los recursos individuales y la de la Corte para pronunciarse sobre las instancias que la Comisión ha estimado recibir.

De hecho, las concepciones «dualistas», que no coinciden, como es obvio, con la opinión de Verdross, se diferencian muy poco de ella, dado que no hacen otra cosa que subrayar el dato de que la superioridad del Derecho internacional sólo comienza desde el momento en que el ordenamiento jurídico interno acepta adaptarse a las exigencias derivadas de las obligaciones internacionales del Estado.

Los temas debatidos se han centrado, por tanto, en puntos que interesan sobre todo a los internacionalistas. Será conveniente que los restantes juristas enfoquen a su vez los problemas de otro orden: procesal, penal, legislaciones comparadas, etc., puesto que ellos habrán de constituir el despliegue efectivo de los derechos humanos que la Convención ha tratado de definir, promover y garantizar.—A. S.



Precio: 200 ptas.