

FILOSOFÍA DE LAS RELACIONES JURÍDICAS

Cl. mus Auctor, qui ethicam et philosophiam juris in Universitate Navarrensi docet, momentum relationis in ordine juridico bene noscens, huic temati dilucidando studiose incumbit. Operi praemittit sat amplam introductionem gnoseologicam; corpus vero voluminis dividit in duas partes, in quarum prima diversas doctrinas circa suum argumentum exponit; in altera autem suam propriam doctrinam tradit.

In introductione (pagg. 17-59). A. profitetur se velle adhaerere epistemologiae thomisticae, quod praestat recolendo solitos tres gradus abstractionis, quibus respondet triplex considerationis modus (physicus, mathematicus, metaphysicus); unde oriuntur quinque formae cognitionis juris, quae sunt: philosophica, theologica, scientifica, casuistica, prudentialis. Consideratio philosophica duplex problema involvit: ontologicum et axiologicum; theologica est possibilis et utilis ob parallelismum analogicum inter duos ordines, naturalem et supernaturalem; scientifica et philosophica (immo et theologica) mutuo se appellat et complent; casuistica propria est iis qui juris applicationi incumbunt, sed fit periculosa si procedat independenter ab aliis gradibus considerationis; prudentialis est facile princeps in vita juris, uti ex ipso nomine <<jurisprudencia>> colligitur, sed errant qui in juris prudentia, id est in sententia judicis, vident unicum fontem juris. Hi omnes cognitionis modi, analytico studio utiliter considerati, damnose tamen in concreto separarentur; optimus erit modus qui diversos gradus cognitionis harmonice componat.

Prima substantialis pars voluminis, ut jam diximus, historice procedit exponendo praecipuas doctrinas propositas sive a philosophis sive a juristis circa relationem juridicam (pagg. 63-179).

Hujus relationis notio, licet semper praesens fuerit, ex profeso tamen considerari et perpoliri coepit tempore pandectistarum, duce Savigny. Eius fata prosequitur. A primo. apud philosophos puros, dein apud cultores theoriae generalis juris, qui conscio modo appellat ad bases philosophicas, et ultimo apud juristas qui a philosophia videntur abstrahere.

Philosophi puri, qui relationem extollunt, sunt idealistae transcendentalismo adhaerentes, et praecipue asseclae scholae marburgensis, qui omnes categorias omnesque conceptus, non exclusis qui ad res historicas pertinent, reducere conabantur ad relationem. Hic occurrunt nomina Cohen, Cassirer, Stammler, Del Vecchio, licet hi ultimi duo placitis scholae non plane adhaereant. Etiam moderni scholastici specialem attentionem praestant relationi juridicae, sive haec consideretur inter subiectum et normam, sive inter diversa subiecta.

Ex cultoribus theoriae generalis, qui philosophiam aperte sapiunt, A. eligit Cicala et Kelsen. Primun vocat auctorem *classicum*, sed non valde notum, relationeis juridicae, eique improvat, confusioem ordinis ontologici cum ordine gnoseologico. Alterum extollit ob impeccabilem logicam internam, qua gaudet eius doctrina pura juris, sed arguit ob deficiens fundamentum methaphysicum, uti apparet ex incapacitae inveniendi fontem valoris normae fundamentalis totius ordinis juridici.

Inter cultores merae scientiae juridicae A. recolat Savigny, Oertmann, Puchta, Plosz, Ihering, De Castro, Jellinek, Santi Romano, quorum omnium doctrina, quum sit conclusio orta ex progresiva generalizatione scientifica, non exhibet nisi quoddam vacuum et formalisticum <<precipitado logico>> (pag. 158) alienum a realitate historica.

Secunda pars, ut jam innuimus, est pars potior totius libri (pagg. 183-375) quia continet propriam Auctoris doctrinam cum explicita vel implicita crisi aliarum doctrinarum. Huc intratur per quoddam prolegomenon, quo A. relationem celebrat tamquam obiectum sempercrescentis considerationis in historia philosophiae propter suum nexum cum idea entis, cum doctrina analogiae entis, cum notione participationis in esse. Omnia entia extant in relatione verticali ad Deum et in relatione horizontali inter se. Id valet etiam de persona humana, cui A. tribuendam dicit constitutionem dialogicam, unde <<el yo humano está creado para el tú>> (pag. 194) et existentia humana est necesario coexistencia. Afirmatio vere gravis, quae gravior evaderet si sumeretur sensu intellecto a Fichte, quem certe A. respuit uti partet ex iis quae ipse scribit circa <<clausuram>> humanae personae, subsistentis, incomunicabilis. Instant tamen A. asserenda relativitate nostrae personalitatis, ratione deducta etiam ex ordine metaphysico et psychologico, quinimmo et ex ipsa theologia trinitaria, quae personas divinas dicit ipsas relationes subsistens.

His praemissis A. accedit ad suam doctrinam positive exponendam, loquendo primo de relatione in se ipsa, secundo de relationibus socialibus, tertio de relationibus juridicis.

In se ipsa considerata, relatio distinguitur in transcendentalem, praedicamentalem, logicam. Loquendo de prima agit contra Krempel, qui ipsam rejicit uti alienam a mente S. Thomae et falsam: circa alteram recolito plures scholasticas quaestiones, et praesertim notas disputationes quoad distinctionem inter ipsam relationem et suum fundamentum; de tertia breviter loquitur, praenuntians eius momentum in consideratione aequalitatis moralis in jure.

Accedens ad studium relationum socialium A. iterum extollit naturam socialem personae humanae, cui non vult tribuere simpliciter inclinationem vel instinctum ad societatem, sed veram constitutionem communitariam, ita ut nostra communitas in essendo habenda sit tamquam reflexus quidam analogicus circuminsessionis trinitariae. Quasdam difficultates movet quoad modernam distinctionem inter communitatem et societatem; rejicit doctrinam sociologismi idealistici, quae societati tribuit existentiam independentem a suis membris; simulque improbat conceptum mere fictivum societatis, in ipsa recognoscens quamdam realitatem relativam, seu complexum relationum, vel unitatem ordinis, triplici principio constitutam: fine, auctoritate, norma. Relatio membrorum ad finem et ad normam dicitur relatio verticalis, seu relatio subiectionis; relatio membrorum inter se vocatur horizontalis, quia relatio aequalitatis et alteritatis. In tota hac materia elementum clarificans est idea ordinis in suo triplici momento: intentionali, exemplari, constitutivo.

Relationes juridicae constituunt centrum meditationis nostri Auctoris. Recolitis solitis caracteribus normae juridicae (imperio, justitia, coactivitate, exterioritate...) affirmat personam humanam gaudere naturali iuridicitate, ita ut nec esset existat complexus quidam relationum juridicarum, quae, ab ipsa natura impositae, constituunt jus naturale, vitae humanae regendae tamen ex se impar, ita ut postulet compleri per jus positivum, quocum unum corpus juris constituit. Hanc occasionem nactus, A. quedam excursus nobis exhibet circa jusnaturalismum apud protestantes, qui, cum naturae et rationi fidere non possint, philosophiae juris coguntur substituere juris theologiam, quaerendo ordinis iuridici fundamentum vel in revelatione, vel in eschatologia, vel in analogia ad <<regnum Christi>>, uti praestant, cum quadam illogicitate, sectatores quidam sic dictae theologiae dialecticae. Majoris attentionis digna videtur suggestio, qua *alter*, in jure christiano, considerandus dicitur non sub specie alteritatis, quasi extraneus, sed sub specie propinquitatis, quasi *proximus*.

Coram normis iuridicis membra societatis sunt relationes dependentiae passivae, qua tenentur suam vitae rationem iisdem normis conformare; quod fit in casibus ordinariis per executionem spontaneam, in casibus vero pathologicis per coactionem, diversis modis exercitam. Hae sunt relationes verticales, quibus sequuntur relationes horizontales, sive dynamicae sive staticae. Primae, seu, dynamicae, sunt quae derivantur ex normali influxu imperii categorici furis obiecti, vel ex ejus permissione, uti dominum et facultas agendi. Alterae, seu staticae, fundantur in naturali et essentiali aequalitate personarum et inserviunt ad eam servandam et firmandam, licet saepe agatur de aequalitate non arithmetica, sed proportionali. Cavendum est ne, empirismo faventes, ad solas relationes staticas, horizontales, iuridicas attendamus, negligendo dynamicas, verticales, sociales; hic enim neglectus causa esset cur specie ordinis iuridici nihil obtineretur nisi socialis deordinatio.

Concludendo hanc necessario imperfectam expositionem doctrinae cl.mi Auctoris, petimus an ipse nobis exhibuerit philosophiam juris vel philosophiam societatis. Respondemus ipsum dedisse nobis philosophiam juris sub aspectu relationis iuridicae, sitae in complexu relationum socialium et sub luce metaphysicae quae speculatur circa <<esse>>. Opus praeclara doctrina commendabile.

PROLOGO

El ser del Derecho es relativo. No es posible poner en duda la dimensión relacional de las realidades jurídicas: tal es su evidencia. Las normas *enlazan* idealmente hechos de conducta. La actividad social a ellas *referida* consta de un entramado de *relaciones* humanas de alteridad, por las cuales se *refieren* los asociados directa o indirectamente a otros.

La especulación filosófica occidental no ha dejado de advertir esta dimensión relacional, y se ha esforzado ininterrumpidamente en profundizar en la naturaleza de aquellos respectos. A mi parecer, ninguna otra dimensión de respectividad ha contribuido al avance de la filosofía de la relación —hecha la salvedad, en el medioevo, de la especulación teológica trinitaria— como ésta de la realidad jurídica. Especialmente en estos dos últimos siglos han proliferado teorías de muy diverso cuño sobre la naturaleza y el significado que para la *filosofía* tienen aquellos respectos jurídicos.

Se los ha considerado —desde una perspectiva idealista neokantiana— como representativos del *ser* mismo de la realidad jurídica, concebida sin dimensiones absolutas: ya productiva de ellas misma, ya condición *a priori* de toda posible experiencia jurídica.

Desde posiciones ontológicas de intención realista, se ha destacado sucesivamente la necesidad de acudir a diversos respectos para definir correctamente el Derecho: de igualdad, de pertenencia; de dominio, de exigencia; de conformidad a la norma, de una radical y real dependencia a su eficacia constitutiva de orden social, etc... Han sido consideradas estas relaciones, puros respectos mentales, abstractos o concretos, estáticos o dinámicos; aspectos de la realidad misma extramental del Derecho, ya esenciales o constitutivos del mismo, ya adventicios o accidentales...

La doctrina *científica* de los juristas no ha podido menos de hacerse cargo de esta dimensión relacional, y la ha hecho ingresar —desde su peculiar ángulo visual, que precisaremos enseguida— en sus construcciones conceptuales. Persiguen éstas, como es sabido, una finalidad técnica: el propósito que las anima —que las debe animar, pues no siempre escapan a los excesos de un formalismo totalmente de espaldas a la realidad— es ante todo acertar en el hallazgo de esquemas útiles para el mejor manejo, comprensión o aplicación de la pluriforme realidad del Derecho.

Basta una primera aproximación superficial para hacerse cargo de las profundas diferencias que estos conceptos de la Dogmática o de la Teoría general mantienen necesariamente con aquellas especulaciones filosóficas, enderezadas a profundizar en el último porqué, en el último sentido de la respectividad jurídica. Un saber desinteresado, sin otra finalidad que el saboreo mismo de la verdad como el de la sabiduría filosófica, es lógico que no se esfuerce demasiado en proporcionar fórmulas fácilmente accesibles, según criterios de utilidad pragmática para la vida forense.

Sin embargo, nos proponemos hacer una vez más la conveniencia de que los juristas conozcan también aquellas especulaciones filosóficas —las bien fundadas, por supuesto, en sólidos principios— para acertar en el hallazgo de sus conceptos. Si de verdad desean su utilidad. Quien no procura conocer el *ser* de la realidad jurídica, fácilmente lo traicionará. Pero es el del Derecho un ser dinámico y vital, que se revela contra todos los esquemas estáticos que no se acomodan a sus sinuosas medidas. Y se venga, ocultándose tras el velo demasiado rígido y opaco de unas fórmulas que no le sientan bien.

Abrigamos la esperanza de mostrar por qué razones de índole filosófica algunos modernos conceptos de "relación jurídica", propuestos últimamente a un nivel científico—técnico—tales como el del profesor español Federico de Castro—, parecen preferibles a otros más tradicionales quizá, pero peor fundados en la realidad de la vida del Derecho.

Quizá pudiera extrañar la extensión dedicada a un estudio sobre este tema, bien preciso y concreto. El autor confiesa que él mismo ha sido el primer extrañado. Pero al releer su trabajo no ha podido menos de responder al interrogante prendido en su misma sorpresa, con una absolución de culpas. Vivamente interesado desde hace años por el tema de la relatividad del ser finito, ha leído cuanto ha caído en sus manos sobre el tema de la respectividad. Y declara sin rodeos que su sorpresa ante el caótico estado de la cuestión —aún es la misma filosofía justamente llamada perenne— ha sido mayor todavía.

Ya había advertido el gran maestro de la metafísica, Santo Tomás de Aquino, que la realidad inteligible a que aluden vocablos tan usuales en el lenguaje común como los expresivos de comparaciones y respectos, es extraordinariamente difícil de captar.

El tiempo ha confirmado esta observación de Doctor Común con el más positivo de los veredictos. En su misma escuela las opiniones han estado y siguen estando divididas, aún en aspectos centrales de la metafísica de la relación.

Nos hemos visto precisados, pues, a fundamentar nuestra opinión personal al respecto en muy válidas razones que han exigido una holgura expositiva —dentro de la concisión

postulada por el tema jurídico— que no nos ha sido posible reducir. El lector juzgará por sí mismo hasta que punto hemos dicho la verdad.

De otra parte, una filosofía *completa* de las relaciones jurídicas debe enfrentarse con el tema, a mi parecer, en una triple perspectiva: gnoseológica, ontológica y ético-valorativa.

Gnoseológica, porque compete a la filosofía, y sólo a ella, en este plano de sabiduría natural, juzgar de los límites y alcance de penetración intelectual en los resultados de los otros saberes. En nuestro caso, de los conceptos de relación jurídica propuestos por los cultivadores de la Dogmática y de la Teoría general.

Ética, porque es la jurídica una realidad profundamente humana, una de aquellas realidades que constituyen el sector de *lo agible*. Ninguna de ellas tendría sentido —huelgan aquí las razones— si perdiera de vista el supremo destino ético del hombre.

Y, *Ontológica*, porque la ley *debe ser* del derecho hunde sus raíces en la ley de su *ser* relativo. Pero el ser relativo del Derecho no puede ser captado sin advertir sus implicaciones en el amplio cuadro de la vida social, como tampoco el ser de la sociedad si no es contemplado en el puesto que le compete en el universo. Lógicamente, dada la índole del tema, hemos debido insistir con particular empeño en esta tercera perspectiva.

Precedemos la investigación propiamente dicha sobre la respectividad jurídica de una introducción gnoseológica. Nos proponemos en ella fijar las líneas fundamentales de la teoría del conocimiento que ha de inspirar la redacción de este trabajo. Tarea, en verdad, indispensable para proceder con orden y para ejercer una crítica rigurosa.

Ha sido él dividido en dos partes: expositivo—crítica, la primera —estructurada con arreglo a los diversos ángulos visuales que han condicionado las teorías en ella examinadas— y constructiva la segunda. En ella hemos procurado, ante todo, fundar con solidez nuestro personal punto de vista ante el tema filosófico de la relación. Sólo procediendo así nos sería posible —creemos— enfocar con garantías de acierto y profundidad las peculiares notas constitutivas de las relaciones de Derecho, frente a las demás relaciones sociales.

Por último, nos hemos propuesto también completar en esta segunda parte la crítica de las opiniones expuestas y ya incohativamente apreciadas en la primera.

Cerramos estas líneas con una advertencia al lector: si es un jurista ajeno a preocupaciones estrictamente filosóficas, y no ha tenido ocasión, por añadidura, de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica, es muy presumible que prefiera ahorrarse el esfuerzo de una profundización radical en el tema de la relatividad del ser finito. Le recomendaríamos, en tal caso, que una vez remontada la primera parte expositiva —en cuyo capítulo tercero encontraría seguramente el material de información que más le pudiera interesar— pasara a la lectura del último capítulo de la segunda parte, sin insistir demasiado en aquellas discusiones más netamente filosóficas de los dos anteriores.

Bien entendido, por supuesto, que debería en tal caso hacer uso con frecuencia del índice de materias. El le orientaría en la búsqueda de los fundamentos filosóficos en que descansan todos los ulteriores desarrollos en torno a las diversas relaciones que constituyen, configuran o manifiestan la realidad jurídica.

Sólo en esta perspectiva de radical fundamentación en la filosofía del ser relativo del Derecho cobrarían sentido las conclusiones que en este estudio se proponen. Sólo en ella sería posible alcanzar una cabal inteligibilidad de los posteriores desarrollos acerca de las relaciones de derecho., o —en su caso— ejercer una función crítica que no quisiera pecar pecar de superficial o desenfocada.

Hago constar mi más cordial agradecimiento, al profesor Sancho Izquierdo, por el constante aliento y valiosas sugerencias que me ha dispensado a lo largo de todo el proceso de elaboración de este libro.

También considero de justicia consignar aquí mi gratitud a la desinteresada colaboración de los profesores R. Paniker, Legaz Lacambra, Fuenmayor Champín, Frutos Cortés, L. Polo, F. B. Cicala, F. D. Wilhelmsen y R. Treves, que han contribuido a perfilar no pocos aspectos de la rica temática que aquí se aborda.

INTRODUCCIÓN GNOSEOLÓGICA

A. PROLEGÓMENOS

Para fijar con nitidez el alcance de este estudio acerca de las relaciones de derecho, y para valorar debidamente las diversas opiniones que se han mantenido en torno al tema, considero absolutamente indispensable tomar posición, previamente, acerca de las características que competen a los diversos planos de conocimiento jurídico.

Parece claro, en efecto, que no podremos juzgar rectamente sobre el valor de un concepto científico de *relación* —ajeno a preocupaciones filosóficas— si perdemos de vista el fin exclusivamente técnico que le da sentido. De manera semejante, resultaría completamente desenfocada una valoración de las posiciones filosóficas que han destacado la dimensión relacional del Derecho, sirviéndonos para ello del instrumental gnoseológico propio de la Dogmática.

De otra parte, basta una aproximación superficial al tema de la respectividad jurídica para advertir tanto las profundas diferencias, como el nexo de dependencia, que parecen mantener las *relaciones ideales* propias del orden normativo (que analiza el estudio del ordenamiento jurídico), respecto a aquéllas otras *relaciones interpersonales* que surgen existencialmente cuando han tenido las normas una efectiva vigencia constitutiva de concreto orden social. Y ello no sólo en un plano ontológico, sino, ante todo, desde un punto de vista gnoseológico.

Hemos dicho "tomar posición" en el problema gnoseológico del Derecho. Pero es tal la diversidad de opiniones acerca del valor, límite y grados del conocimiento humano que han inspirado a los autores que en seguida estudiaremos, que parece imprescindible al exponer nuestro punto de vista, entablar diálogo oportunamente con las otras opiniones más importantes.

Nos proponemos, concretamente, exponer las líneas generales de una *epistemología jurídica*, de inspiración tomista, elaborada en situación de diálogo con otras direcciones de pensamiento.

Según ellas, cabría distinguir hasta cinco planos epistemológicos de conocimiento jurídico, distintos en la línea de la *especificación* formal (típica), como hábitos mentales y como actos cognoscitivos, considerados en su naturaleza abstracta y esencial. Pero sujetos a mutuas influencias —en virtud de su necesaria complementariedad— en la línea del *ejercicio* existencial, en cuanto todos ellos son conocimientos orientados necesariamente a la dirección práctica de la conducta humana. Pero comencemos por un breve resumen de las líneas fundamentales de una epistemología bien fundada, aplicables al tema del conocimiento jurídico.

B. PRINCIPIOS PARA UNA CLASIFICACIÓN DE SABERES JURÍDICOS

Sabido es que, según los principios de la filosofía de Tomás de Aquino —que vertebran el pensamiento jurídico de la brillante Escuela de Salamanca fundada por F. De Victoria—, los actos y los hábitos (como las facultades de que proceden o cualifican), reciben su especificación¹ de la esencia misma específica de los objetos a que constitutivamente se refieren².

Concretamente, los actos de la inteligencia humana admiten una distinción específica según los diversos aspectos del ser de la realidad que conocen. Pues la diversa profundidad

¹ Cfr. para esta cuestión, en Sto. TOMÁS, S. Th., I-II, 54, 2; 54,3; 60,1; 63,4 y otros lugares paralelos cit. en la ed. Leonina. Para todo este tema es fundamental la obra de J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, 2ª ed. Pamplona 1997.

² Cfr. J. BELDA, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid, 2003.

en los aspectos intelectualmente captados requiere una diversidad paralela en el grado de intensidad de aquellos actos³.

Tales grados de penetración intelectual suelen denominarse en la escuela *abstracción formal o intensiva*; o dicho de otra manera, de separación de la materia.

Recordemos brevemente por qué. El entendimiento humano, sólo puede enfrentarse de manera directa ("*Nihil cadit in apprehensione intellectus quin prius fuerit in sensibus*") con realidades sensibles que están constituidas, como es sabido, por principios materiales⁴. Pero en ellos, precisamente, radican las dimensiones de opacidad o rebeldía al conocimiento intelectual, que es, como la facultad (y el alma humana, en última instancia) de que proviene, inmaterial en sí mismo⁵.

De ahí la necesidad de *prescindir* de aquéllas condiciones materiales de existencia singular de la realidad a conocer: más o menos, según la mayor o menor intensidad de la penetración intelectual. (Que desvelará -paralelamente- aspectos más o menos profundos, desde el punto de vista de la inteligibilidad)⁶.

De esta suerte, cada aspecto de la realidad que se desee conocer, requerirá un distinto enfoque en la mirada intelectual: un modo de sintonización diverso con aquélla⁷.

Cabe distinguir -con una distinción muy genérica- tres grados en este enfoque, que podríamos denominar "*perspectiva mental de consideración*" (el "objeto formal quo" del tecnicismo escolástico).

Los dos primeros, según se prescinda de las condiciones materiales de individuación -grado físico-, o de las sensibles -grado matemático-⁸. El otro grado, llamado *metafísico* no es propiamente abstractivo: pues ordinariamente se alude con este vocablo al procedimiento conceptual de "*praecisio obiectiva*", propio de la primera operación de la mente -simple aprehensión-, que retiene unos contenidos esenciales a costa de prescindir de sus condiciones materiales de existencia real⁹.

Es, concretamente, aquel conocimiento referido a la existencia misma en toda su amplitud trascendental (*esse*); que no puede ser captada en su absoluta trascendencia y plasticidad sino mediante un continuo negar; es decir, mediante juicios negativos en los que la inteligencia declara que la existencia (*esse*), siendo el acto de los actos, y la perfección de todas las perfecciones, no es exclusivamente solidaria de cada una de las realidades que

³ In *Boet. de Trinit.*, 5, 3. Para la teoría de la abstracción -tan menospreciada a veces como desconocida- debe acudirse ante todo, a las fundamentales precisiones de S. M. RAMÍREZ, *El concepto de Filosofía*, Madrid, 1954, p. 99 ss.; 231 ss. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista*, Pamplona 1996; 37.

⁴ *De Veritate*, 2, 2. Cfr. GREDD, *Elementa Philosophia*, Barcinone 8, 1961, n. 366.

⁵ *De veritate*, 10, 8; S. Th. I, 75, 2.

⁶ In *Boet. de Trinit.*, 5, 1. In *Anal. post.* I, 28, lec. 41, n.7, 10 ss.

⁷ Vid. la lúcida exposición de J. MARITAIN, *Filosofía de la Naturaleza*, ensayo crítico..., trad. Club de los lectores, Buenos Aires, 1952, 156-160.

⁸ Cfr. textos de Sto. Tomás cit. en nt. 84; y los comentarios de CAYETANO a S. Th. I, 9, 1 (en la ed. Leonina de la S. Th.). L. E. PALACIOS cree que la abstracción matemática no prescinde propiamente de la singularidad, pues sería imposible la "construcción" del concepto matemático sin la referencia a una intuición -"pura" de materia sensible, pero "singular"- de espacio y de tiempo. Vide *Filosofía del saber*, Madrid 1962, 210 ss.

⁹ Nos apartamos, pues, en parte, de aquella escuela tomista que sigue CAYETANO en este punto. Cfr. por ejemplo, J. GREDD, o. co., n. 232.

sometemos a observación, pues participan todas de ella a su modo sin identificarse con ella”. En las precedentes reflexiones se funda, en sustancia, la teoría tomista de la *participación*¹⁰.

Cabe hablar, con todo, de *abstracción* (refiriéndose al conocimiento metafísico) en cuanto es posible elaborar un concepto de <<ser en cuanto ser>>, que trasciende a toda posible realización según cualesquiera condiciones materiales. Pero no deberá nunca perderse de vista, a menos que nos resignemos a elaborar inútiles disquisiciones sobre el más vacío de todos los conceptos (desde el punto de vista de su comprensión explícita), que ha de ser éste continuamente trascendido mediante juicios de existencia, para no perder jamás el contacto con la realidad existencial que el *esse* constituye en todos sus resquicios¹¹. Es decir, con las existencias finitas que aquella concepción mental <<connota>> implícitamente, pero que de hecho no <<conoce>>. Y la abstracción sería, en consecuencia, no precisiva, sino - como es natural denominarla- *confundens*: pues reúne implícita y confusamente en unidad conceptual relativa todos los modos de existir, en virtud de su analogía¹².

Es evidente, después de lo dicho, que el conocimiento de la realidad jurídica, que es distinta de otras realidades, no puede ser objeto de la metafísica.

Pero también lo es que el conocimiento que a aquellas compete, sea el que fuere, deberá tener en cuenta esta superior sabiduría <<del ser>> (en toda su amplitud trascendental, para recibir de ella guía y orientación, y subordinarse, en consecuencia, a ella. Lo que digamos acerca de los <<modos de ser>>, estará radicalmente condicionado, en su validez, por lo que hayamos establecido acerca del <<ser>> y sus propios principios.

Pero, ¿cómo distinguir en esa peculiaridad los diversos tipos de conocimiento acerca de los modos de ser? Según sabemos, habremos de acudir necesariamente para ello a las diversas *perspectivas* de consideración, especificando más todavía aquella primera distinción <<genérica>>. Si se trata de realidades no operables (cualquier realidad <<dada>> en cuya posición existencial no hemos intervenido), podríamos distinguir -en la línea genérica del primer grado físico de abstracción- niveles específicamente diversos de conocimiento, según que los aspectos que tratáramos de desvelar en la realidad a conocer fueran más o menos profundos e inmatrimales¹³.

¹⁰ Cfr. L. B. GEIGER, *La participación dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París 1953 (véase en pp. 318-319 el comentario que hace el A. a la doctrina del “*iudicium negativum*” que propone Sto. Tomás en *In Boet de Trinitate*, 53). C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Roma, Desclée, 1961. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso*, Turín, 1950. Raeymaeker, L., *Filosofía del ser*, Madrid, 1956, 44 ss. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, C.I. Expongo ahí las aportaciones del pensamiento dialógico (Buber, Lévinas, Ebner, etc.) y de la filosofía personalista (Maritain, Nendoncelle, Mouroux, E. Stein, R. Guardini, Pryzwara, entre otros), integrados en la metafísica de la participación de Tomás de Aquino.

¹¹ Cfr. E. GILSON, *El ser y la esencia*, Buenos Aires 1952, 110 ss.; 262 ss. J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, 1949, 38 ss. Bien entendido que los juicios de existencia no captan al <<esse>> mismo (su captación es progresiva -a través de todo el desarrollo de la metafísica- y siempre incompleta), pero sí orientan el <<logos>> a él. Vide A. MILLÁN PUELLES, *El logicismo platónico y la intuición metafísica del ser*, Madrid (C. Bermejo), 1959, 168 ss. *Lexico de Filosófico*, Rialp, Madrid 1984, 248 ss. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1956.

¹² De P. 7, 7; La analogía (de proporcionalidad propia) que compete a la idea trascendental del ser, no es sino la transposición conceptual de la participación en el *esse* de cada ser particular finito según la *proporción* que conviene al *modo de ser* (esencia individual) propio de cada uno de ellos. Cfr. II parte, Introd.

¹³ Pues al aumentar la inmaterialidad crece paralelamente la inteligibilidad. El modo propio según el cual se enfrenta cada nivel de conocimiento con la realidad a conocer, constituye su objeto (aspecto de tal realidad), en un nivel paralelo de inmaterialidad, y por consiguiente, de inteligibilidad. Este modo es, precisamente, la manera típica de *conceptualizar* el objeto y de construir las *nociones definiciones*: el <<modus enuntiandi et definiendi>>. Tal es la doctrina de JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil*, Lógica II, 27, 1 (basada en textos del Dr. Angélico), y expuesta con singular brillantez por J. MARITAIN, *Filosofía de la naturaleza*, cit.

a) *Ontológicos*: a saber, su esencia o constitutivo inteligible (adecuadamente alcanza aunque imperfectamente conocida); y su existencia (por una continua predicación judicativa refleja)¹⁴.

b) *Fenoménicos*: pues aunque la inteligencia, diríamos parafraseando a Maritain, tiende a ser como real, prefiere a veces asentarse sobre el fenómeno inteligible, desconfiando, por así decirlo, de él <<como real>> (como ser) para describirlo en aquellas peculiaridades, que escapan a un conocimiento abstractivo universal de tipo ontológico. Debe éste, en efecto, como una prerrogativa de su nobleza, prescindir del detalle en beneficio del conjunto, cuyo último sentido intenta desvelar¹⁵.

Tendríamos, de esta suerte, un <<conocimiento *filosófico* de naturaleza>> (entendiendo este último vocablo en su más amplia acepción, de modo que comprendiera también al espíritu humano y todas sus manifestaciones): en este sector alojaríamos las mal llamadas ontologías regionales¹⁶; y un conocimiento *científico* de los fenómenos. Bien entendido que siendo distintos, <<se llaman mutuamente en la línea dl ejercicio>>, en cuanto se condicionan de alguna manera en su desarrollo y se complementan en orden a obtener un conocimiento suficiente de la naturaleza¹⁷.

A estos dos tipos de conocimiento corresponderían respectivamente dos hábitos, a saber: *filosófico*, el primero -en función de sus causas propias, y últimas en su propio nivel, y *científico*, el segundo -en función de sus principios próximos (reales o cognoscitivos), o <<condicionamientos aparentes>>, por emplear la terminología de Maritain.

La realidad jurídica, sin embargo, no es algo ya <<dado>>, independiente de la actividad del hombre, sino una realidad en cuya posición interviene de una manera decisiva. Es una de aquéllas realidades justamente denominadas *operables*: un conjunto de normas, y la actividad misma o conducta del hombre en relación con aquéllas.

¹⁴ E. GILSON, *El ser y la esencia*, cit., ibid.

¹⁵ J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Desclée, París, 1932, 11.

¹⁶ Vide las razones lúcidamente expuestas por A. G. ALVAREZ, *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, 1961, 10 ss.

¹⁷ Vide J. MARITAIN: *Filosofía de la Naturaleza*, cit. Tal es la tesis fundamental de la obra. P. PANIKER ha profundizado particularmente en este aspecto de la abstracción física. Cfr. nt. 47.

Cabe aún distinguir en el conocimiento científico positivo de la naturaleza una doble inflexión, según que sea empleada o no la matemática como regla de deducción: las ciencias matematizadas -por ser formalmente matemáticas y metarrialmente físicas- pueden ser llamadas con los antiguos <<*scientiae mediae*>>: están como cabalgando entre el primero y el segundo grado de la abstracción; o con J. MARITAIN <<empírométricas>> (subalternadas a las matemáticas en cuanto usan de ella como regla de deducción). La acústica, por ejemplo, estudiaría el <<*numerus sonorus*>>. Las no matematizadas -llamadas por este A. <<empírioesquemáticas>>- se sienten más atraídas que las anteriores por la filosofía: buscan <<esquemas>> generales y unitarios que, por depender del núcleo ontológico a ellos inaccesible, deben subordinarse a la filosofía, para recibir de ella guía y orientación (o. c., 120 ss).

No empleamos la palabra *ciencia* en el amplio sentido tradicional de <<*cognitio certa per causas*>> (pues con mayor razón lo serían las disciplinas filosóficas), ni en aquél otro propio del positivismo, que huye de toda referencia causal. Reservamos este vocablo, como es usual después después del positivismo en la filosofía clásica, para significar aquel conocimiento de las cosas obtenido obtenido no en función de su *últimas* causas -sería conocimiento filosófico- sino de aquéllas más *próximas* y aparentes (de índole, quizá, meramente cognoscitiva y formal, como en la matemática). La indistinción entre ambas acepciones del vocablo *ciencia* ha inducido a algunos autores (S. M. RAMÍREZ, *El concepto de Filosofía*, Madrid, 1954; L. E. PALACIOS, o. c., 230 ss.) a un indiscernimiento entre ciencias física y filosofía de la naturaleza común entre los antiguos, antes de que el desarrollo de las ciencias contribuyera a una toma de conciencia de su tipicidad spistemológica.

Pero el conocimiento de tales realidades no puede ser, de suyo, meramente especulativo. Los análisis más teóricos que se conduzcan a un plano de consideración especulativa del Derecho, jamás deberán perder de vista -si no quieren desnaturalizar su esencia- que la realidad a que se refieren está constitutivamente orientada a la ordenación o mejor conformación de la conducta humana social¹⁸.

De ahí la conveniencia de recordar una vieja distinción¹⁹ entre la contemplación teórica de la verdad (en nuestro caso, de la realidad jurídica), y una función práctica *del mismo* entendimiento, que si teoriza, lo hace con el fin de dirigir mejor la conducta, extrayendo consecuencias normativas: bien con vistas a la perfecta ejecución *técnica* o artística, bien con vistas a su rectitud *ética*.

(Según la clásica distinción en el dominio de la práctica del sector técnico-artístico y aquel otro propiamente ético; gobernado el primero, en su instancia inmediatamente práctica, por el hábito inmediatamente práctico de la técnica o arte; y por el de la prudencia, el segundo)²⁰.

LOS CINCO TIPOS DE CONOCIMIENTO JURÍDICO

Las precedentes distinciones nos han dejado en las manos un precioso instrumento para elaborar una pulcra distinción entre cinco planos de diversa naturaleza epistemológica en el conocimiento de lo jurídico, a que arriba hicimos alusión.

1) *Conocimiento filosófico del Derecho.*

El conocimiento filosófico del Derecho comprendería a su vez dos instancias específicamente diversas: *especulativa* una, que sería a su vez una parte de la llamada ontología social; y *práctico ética* la otra (Filosofía del Derecho en sentido estricto), que sería sustancialmente, por su parte, una de las divisiones de la ética especial, a despecho de las diferencias que con la ética en su más pura esencia pudiéramos advertir. Es decir: una *ontología* y una *axiología* jurídicas, que deberían desarrollarse de manera conjunta y paralela.

Siendo el Derecho, en efecto, una realidad operable -normas- o la actividad misma social a ellas referida, no se conseguirá una adecuada comprensión del ser de tal realidad

¹⁸ L. PALACIOS pretende que los saberes morales y jurídicos carecen de una dimensión directamente práctica. De suyo, escribe, no regulan ni dirigen nada, a diferencia de la *sindéresis* y de la prudencia. Pero, ¿cómo no ver que los análisis teóricos que ellas conducen se orientan <<de suyo>> a dirigir la conducta, aunque su cultivador no tenga intención de obrar? El cultivo de estas disciplinas sería, por cierto, mera especulación sin finalidad práctica: en realidad, tal manera de ver está paradójicamente condicionada por una reacción excesivamente antirracionalista que ha sustituido los *preceptos* de la *razón* práctica por un <<puro sentimiento>> (o. c., 415 ss). Pero ello supone una fatal confusión de facilidad que presta el modo connatural de lo que es en sí *formalmente* intelectual, con la espontaneidad de la vida instintiva. Vide notas 87 y 108. En cuanto a la opinión de algunos escolásticos a favor del carácter exclusivamente teórico de aquellos saberes parece derivar de un falso principio: de la índole *exclusivamente* analítica de los mismos. Cfr. o. c., 385 ss, y nt. 68.

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES: *De An.*, III, 9, 432 a 15, ed. Bekker (Gigon-Bonitz), Berlín, 1960-61. S. Th. I, 79, 11.

²⁰ S. Th. II-II, 57, 1 ad 1; I-II, 55, 4.

esencialmente práctica, sin considerar conjuntamente y desde el primer momento el *fin* que le da sentido y las *exigencias normativas* que él impone con carácter vinculante²¹

Resumamos sus características.

a) El tema (objeto material) con el que se enfrenta, es la realidad jurídica en su conjunto. Se ha pretendido, sin fundamento a mi juicio, que la Filosofía del Derecho se identifica con el Derecho natural; mientras que a la ciencia jurídica estaría reservado un estudio del Derecho positivo²². Sin embargo, la especificación de los niveles de conocimiento depende exclusivamente de la perspectiva mental de consideración: aunque varios de ellos se enfrenten con una misma realidad diferirá esencialmente el grado de penetración intelectual en ella; y en consecuencia, también los saberes que de cada una resulten. Por otra parte, muchas normas positivas tienen un contenido netamente iusnatural; es más, todas deben contener un núcleo de juridicidad natural que les preste valor vinculante de la conciencia²³.

b) La *perspectiva* filosófica de consideración del fenómeno jurídico estará condicionada por los aspectos inteligibles que pretendamos descubrir en él: el núcleo esencial inteligible que le da sentido, con todo el cortejo de proposiciones normativas de deber ser que de aquél resulte. De ahí que hayamos distinguido dos perspectivas diversas en el enfoque de la misma realidad, que -aun debiendo ejercerse de manera conjunta y paralela, por las razones aducidas- fundan dos instancias específicamente diversas en la línea del primer grado <<ontológico>> de abstracción²⁴: una *ontología* y una *axiología* jurídicas.

c) Esta diversidad epistemológica en la perspectiva de consideración, ha de comunicar lógicamente los caracteres típicos de cada una a todo el *aparato nocional* del saber que de ellas resulta. Las nociones de la primera no estarían orientadas *como tales* a la dirección de la conducta humana, sino a la captación del *ser* de la realidad jurídica en la vida social. Mientras que la segunda, constituiría un conjunto de proposiciones normativas de *deber ser*, fundamentada a su vez en el ser captado por la primera. Es además evidente, que estará la segunda subalternada esencialmente a la primera, como la ética general se subalterna a la psicología y la ética social a la ontología de la sociedad²⁵.

d) A estos dos sectores del nivel filosófico debería ser añadida una *gnoseología* jurídica: es decir, una metafísica del conocimiento aplicada al caso particular de la realidad

²¹ UTZ, A. F.: *Ética social*, Trad. Herder, Barcelona, 1962, 62.

²² Cfr. nt. 43 .

²³ Cfr. J. GRANERIS, o. c., *Contributi tomistici alla Filosofia del Diritto*, Torino 1949, 85.

²⁴ Sabido es que los filósofos del Derecho de inspiración neokantiana -sobre todo sudoccidental- (por ejemplo, STAMMLER, DEL VECCHIO, LASK, LOEWENSTEIN, RADBRUCH, etc...), niegan que pueda ser obtenido un concepto filosófico del Derecho mediante una abstracción a partir de los contenidos de experiencia: sería aquel en la intención de sus autores una *forma pura*, un universal lógico reducido a categoría innata de relación <<a priori>> y condición de toda experiencia jurídica posible. También la idea iusnaturalista de justicia sería mera *forma* vacía de contenido. Cfr. R. TRVES, *Il diritto come relazione*, cit. (Cap. I y V) y J. FERRER, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, 2ª ed. Pamplona 2002, parte I, Cap. I de esta obra.

²⁵ UTZ, A. F.: o. c., 60-61; J. FELLERMEIER, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, Friburgo, 1956 (trad. Herder, Barcelona, 1960, 16 ss). E. GALÁN y GUTIERREZ, *Concepto y misión de la filosofía jurídica*, Madrid, 1944, 107-125.

jurídica, y una lógica jurídica²⁶. Las reflexiones que estamos haciendo ahora formarían el núcleo de aquélla.

e) Este nivel cognoscitivo permite elaborar una *definición esencial* de lo jurídico: es decir, la comprensión de lo que sea el Derecho en el vasto cuadro del universo, en sus relaciones con otras realidades conexas de las cuales difiere del todo o en parte. Descubrirá también lo jurídico donde quiera que se encuentre en el ancho ámbito de la vida social (bien por intrínseca constitución, o por contribución extrínseca a aquéllas realidades que guardan con las anteriores una relación de dependencia activa o pasiva). Deducirá asimismo las propiedades que lógicamente deben acompañarle y hará las divisiones fundamentales del Derecho; fundará asimismo, su *obligatoriedad*, ejercerá una función *valorativa* de los ordenamientos históricos o vigentes, y de las conductas a que aquéllos se refieren, etc...²⁷.

2. Conocimiento teológico del Derecho.

Aunque sólo a título de digresión -las observaciones que siguen escapan a un nivel filosófico jurídico, en el que se desea mantenerse este estudio séame permitido aludir a las características que competen a un conocimiento teológico de la realidad jurídica. Nos será de gran utilidad para valorar con más rigor las doctrinas de algunos juristas protestantes, que más adelante deberemos discutir, en torno a la axiología de las relaciones jurídicas.

La *perspectiva* de consideración que requiere, es netamente diversa de la filosófica desde el punto de vista de su especificación formal, por serlo de las dimensiones mismas de la realidad que la teología aborda. Cualquier realidad que aloje en el ámbito de su mirada -y todas pueden serlo²⁸- la considerará en orden a Dios Uno y Trino²⁹, en cuanto es sólo cognoscible por la Revelación sobrenatural del misterio de su intimidad trinitaria que se autocomunica en la historia salvífica cuya culminación es la recapitulación de todo en Cristo. Tales dimensiones de la realidad -jurídica en nuestro caso³⁰- por ser <<radicalmente>> sobrenaturales, exigirán, lógicamente, una perspectiva de consideración sobrenatural: el asentimiento a la Revelación en sí misma -es el caso del conocimiento propio de la <<fe>>-, o en aquélla misma en cuanto profundizada en sus implicaciones por una penetración intelectual de los datos revelados (en la Sagrada Escritura y en la Tradición): es decir, la llamada <<Revelación virtual>>, propia de la <<Teología>>. Para conseguir tal profundización intelectual en el dato revelado -una vez investigado éste en las

²⁶ Una de las partes de la tradicionalmente llamada escuela lógica material (la *lógica demiostrativa*). No aludimos, pues, aquí tanto a la lógica formal -que parece imprescindible para la constitución de cualquier saber ordenado, filosófico o no- cuanto a la lógica material del raciocinio.

²⁷ La Filosofía del Derecho no debe ser, pues, confundida con la <<Historia de la filosofía del Derecho>> -al menos con aquella Historia según la cual la tarea filosófica se reduce al recuento de una confusa suma de opiniones en torno al Derecho, desarrolladas en una sucesión temporal.

Una confusión semejante haría perder a la filosofía jurídica sus mejores posibilidades: justamente las que desarrolla cuando entiende su tarea como profundización en sus temas característicos.

Debe elaborarse, sin embargo, tratando cada uno de sus temas con una perspectiva histórica. Vide, por ejemplo, WELZEL, HANS *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1951; Archives de Phil. Droit num. 4 (1959), <<Droit et histoire>>; X. ZUBIRI: *Naturaleza, historia, Dios*, 1955, 107-117.

²⁸ <<Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto>>. Así escribía F. DE VITORIA en las *Relecciones de potestate civili*, ed. Getino, Madrid, 1934, II, 171, Cfr. S. Th. I, 1, 7.

²⁹ MUÑIZ, *Introducción a S. Th.*, I, I, 3, ed. Bilingüe BAC, Madrid 1947, 33.

³⁰ Cfr. D. BAÑEZ: *De iure et iustitia*, Proemium (En Comment. a la II-II, 1947, 33. Cfr. J. MORALES, *Introducción a la Teología*, Pamplona 1992.

fuentes teológicas en la perspectiva de la historia de la salvación- nada mejor que servirse de una Filosofía bien fundada: pero, como es obvio, será ésta absorbida por la superior dignidad epistemológica (sobrenatural) de la Revelación, a la cual sirve y de la cual es instrumento para la elaboración teológica³¹.

No es éste el lugar adecuado para exponer el debatido tema de las *relaciones* entre la Filosofía práctica por una parte y Fe y Teología por otra.

Baste decir que, a mi juicio, carecen de fundamento las pretensiones de Maritain sobre la necesaria subalternación de la Filosofía Moral³² (y también, por consiguiente, de la axiología jurídica) a la Sabiduría Teológica. Se funda, como es sabido, en la imposibilidad en que aquélla se encuentra de ejercer una función orientadora de la conducta hacia el último fin, que es de hecho *sobrenatural*. Y más teniendo en cuenta las condiciones existenciales - elevación, caída y Redención- que configuran la real situación del hombre, inaccesibles también a un conocimiento no sobrenatural. Tal situación existencial exigiría, pues, del filósofo puesto a la tarea de desarrollar una Filosofía práctica, completar los principios estrictamente racionales de que parte con otros que le suministraría la Sabiduría Teológica, si quiere evitar que el fruto de sus afanes fuera ya no inútil, sino incluso perjudicial, por desorientador³³.

Debe decirse, sin embargo, que no habrá tal desorientación, en virtud del *paralelismo analógico* entre el plano natural y el sobrenatural. Y se evita, rechazando este modo de proceder, una posible confusión entre la filosofía moral <<completada>> con principios teológicos y la Teología misma³⁴.

Digamos por último, que es evidente la dificultad que encuentra la inteligencia práctica del hombre como consecuencia del <<vulnus ignorantiae>> de la caída en derivar filosóficamente exigencias de <<deber ser>> de una consideración racional de la naturaleza del <<ser>>³⁵. No es ésta tanta, sin embargo, para que sea legítima la pretensión, tan frecuente entre los pensadores inspirados en la Teología dialéctica, de reservar al conocimiento teológico la tarea de ejercer una función valorativa de las realizaciones jurídicas³⁶.

Aparte de la inexactitud del punto de partida de semejante posición -el principio luterano de <<natura corrupta>> y sus secuelas <<*sola gratia*>>, <<*sola fides*>> y <<*sola scriptura*>>³⁷- no debe perderse de vista la íntima unidad vital entre los distintos niveles del

³¹ Radicalmente sobrenatural, pues la conclusión teológica deriva de un principio divino y otro humano. MUÑIZ, o. c., 37 y 54 ss.

³² Empleamos este vocablo en su significación tradicional en la lógica de la Escuela. Se dice que una ciencia - en sentido amplio- está *subalternada* a otra (subalternante) cuando recibe conclusiones de ésta como principios para su propia argumentación; y *subordinada* cuando no toma de ella elementos intrínsecamente constitutivos de sus nociones, sino mera regulación o extrínseca orientación. Cfr. *Ciencia y sabiduría*, cit., 111 ss. Le siguen varios conocidos autores tomitas en este punto, y como Y. SIMÓN: *Critique de la connaissance morale*, París, 1934, 98; R. JOLIVET: *Traité de Philosophie, IV, Morale*, París, 1955, 38; GARRIGOU-LAGRANGE, etc...

³³ En su obra *Philosophie morale* (París, 1960), parece que J. MARITAIN rectifica esta posición (vide especialmente Préface y, 120-121). Cfr. P. PIOVANI, *J. Maritain di fronte ai grandi sistemi della filosofia morale*, Napoli, 1961.

³⁴ Vide las observaciones al respecto de S. M. RAMÍREZ en *Bulletin thomiste*, 1935, 432 ss. y la contestación de MARITAIN en la última ed. de *Science et sagesse* (trad. esp., 215 ss).

³⁵ S. Th. I-II, 109, 1; II-II, 1, 2 y 6. Concilio Vaticano, D. B., 1795, 1786 y 2145. Vide J. FUCHS: *Du droit naturel; essai theologique*, París, 1960, Desclée, Cap. VII, 4, 139-159.

³⁶ Vide Cap. III de la II parte (C. 2). Para el tema de las relaciones entre Derecho y Teología, vide *Archives de Phil. du droit*. n.5 (1960).

³⁷ Cfr. ERIK WOLF, voz *Naturrecht*, en *Staatlexikon*, 6, Friburgo, 1960, col. 966.

saber: que, si bien son <<autónomos>> en la línea de la <<especificación esencial>> se funden en la unidad existencial de la persona que conoce. Y se condicionan mutuamente, en consecuencia, en el <<ejercicio>> de las facultades cognoscitivas. Recibirá, pues, la <<filosofía del cristiano>> guía y orientación de su fe (y de la Teología en su caso): control negativo, y positivo impulso de progreso en una investigación que, en sí misma, es netamente racional.

Se evita de esta suerte, tanto una aséptica *separación* -que no <<existe>> sino en la imaginación de aquellos filósofos <<esencialistas>> que no consideran sino el plano de la consideración esencial abstractiva³⁸- como los peligros de una excesiva *confusión*. O aquellos otros, peores todavía, de una *absolutismo* teológico en la valoración del Derecho. La subordinación de la Filosofía a la Teología -en el sentido precisado- evita todos estos escollos.

3. *El conocimiento científico del Derecho.*

El conocimiento filosófico del Derecho, que hemos descrito brevemente más arriba, deberá necesariamente prescindir de muchos detalles del fenómeno jurídico, que escapan a todo ser de tipo ontológico³⁹. Tiende este, según sabemos, a captar la realidad jurídica en su radicalidad última: el constitutivo mismo inteligible que le da sentido a la 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 al último fin sobrenatural).

De ahí la necesidad de pasar a un conocimiento científico del Derecho. Sus características deberían ser, a mi juicio, las siguientes⁴⁰:

a) El tema (el objeto material de la escolástica) que considera, es, o puede ser, toda la realidad jurídica en cuanto empíricamente observable. También el Derecho natural en cuanto

³⁸ La filosofía cultivada en los medios cristianos, aun siendo de suyo netamente racional en cuanto a su objeto especificador (la perspectiva mental de consideración), ha sido históricamente desarrollada, de hecho, en una situación de existencial apertura a la teología de la fe. Cfr. GILSON, E.: *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, París, 1935; *La philosophie et la Théologie*, París, 1960, 71 ss.

En cuanto a la opinión en contra, vide E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, París 1950, t. II-I, 73. Una sumaria exposición de opiniones en torno a la controversia acerca de la llamada <<filosofía cristiana>> -suscitada por la inicial polémica BREHIER-GILSON- puede verse en el apéndice a la obra de este último *L'esprit, cit.*, y bibliografía allí recogida. Personalmente, suscribimos la opinión de este último autor. Si es de la esencia de la pregunta filosófica la interrogación inquisitiva sobre el más profundo sentido de la realidad, se abrirá, si es cristiano, a otros seres superiores, para desentrañar nuevos elementos de verdad, véngale de donde le vinieren. Sobre esta circularidad virtuosa entre fe y ejercicio de la razón natural, especialmente en la filosofía. Cfr. La c. encíclica de JUAN PABLO II *Fides et ratio*, de 1998.

³⁹ Si bien exige como presupuesto una suficiente base de saber fenomenológico (es decir, científico) acerca del Derecho. Cfr. supra y nota 65.

⁴⁰ Puede verse una exposición de los métodos que, de hecho, suelen seguir los juristas <<científicos>> en: A. HERNÁNDEZ GIL, *Metodología del derecho*, Madrid, 1945.

positivizado, aunque no lo conozca en cuanto natural⁴¹. Esta referencia a la positividad, es de todo punto esencial, como veremos enseguida⁴².

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

Deberá considerar, pues, el derecho, para describirlo analítica y exegéticamente, 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 amplia⁴³. 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 descriptivamente⁴⁴.

c) El *fin* que 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 aplicación⁴⁵.

⁴¹ Vide L. BENDER: *Philosophie iuris*, Roma, 1955. 6. Para la opinión en contra: F. GONZÁLEZ VICÉN: *El positivismo en la filosofía del derecho contemporáneo*, Madrid, 1950, 12; N. BOBBIO: *Teoría della scienza giuridica*, Turín, 1950, 17.

⁴² Vide J. M. MARTÍNEZ DORAL, o. c., parte II, cap. 2, III, 3 d.

⁴³ 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,

⁴⁴ 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 ss). Decimos que es imprescindible tener en cuenta los fines inmanentes a la norma, 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 la ordena 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. Sabido es que, desde RADBRUCH (*Rechtsphilosophie*, 15), suele distinguirse la *construcción categorial*, que presenta al Derecho como realización del concepto del Derecho, de la *construcción teleológica*, que lo describe como realización de la idea de Derecho. En este sentido cabe decir con LEGAZ que, según predominen las tareas categoriales o teleológicas, se van sucediendo en la historia, o entrecruzando, las épocas formalistas y las épocas teleológicas, *Filosofía*, cit., 111.

⁴⁵ M. REGLADE, *Valeur social et concepts juridiques*, París, 1950, 30. F. RUSSO, *Realité juridique et réalité*, París, 1942, 5. 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: Cfr. GREDT, o. c., n. 103. 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 de silogismo o del poema, etc. (objeto de las artes liberales), llamadas por el A. <<artes del bien honesto>>.

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 aquéllas otras exigencias lógico-técnicas a que conduce un conocimiento científico y ordenado del derecho, en su concreta aplicación a cada situación social. Vide infra, 5.

Esta finalidad técnica condicionará y dará sentido a todos los análisis teóricos que conduce este nivel de conocimiento. Construir una teoría pura⁴⁶ 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 social⁴⁷. Siendo imposible abarcarlo en la integridad de su evolución histórica y en su diversidad espacial, no parece posible formar fórmulas unitarias que sean aplicables a todas las variaciones posibles⁴⁸.

Será posible, sí, abstrar 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

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, 1 ss y bibliogr. ibi.cit., y las observaciones de RECASENS (*Rivoluzione teorica e pratica nella interpretazione del diritto*, Riv. Int. Fil. del dir. 1962, 435 ss.), acerca de la escasa aplicabilidad de la lógica formal -y del simbolismo matemático- en el mundo de las decisiones.

⁴⁶ Sabido es que H. KELSEN contrae el *conocimiento* jurídico exclusivamente a un nivel científico <<puro>> de toda contaminación sociológica y axiológica. La ciencia del derecho tiene como único objeto destacar la estructura lógica del mecanismo coactivo en que el ordenamiento jurídico consiste (estática del Derecho, a diferencia de la dinámica del proceso de su producción. Cfr. Infra parte I, c. II. c.). Porque, si bien puede lograrse con tal mecanismo coactivo un *determinado estado social* -mediante la atribución de una sanción al comportamiento contrario a la situación que se desea- caen fuera del ámbito y de las posibilidades de la *ciencia* del Derecho las finalidades que mediante él pudieran obtener en la vida social; y le son -en consecuencia- indiferentes. La lógica jurídica kelseniana, pues, absolutamente formalista y vacía de contenido, en modo alguno estaría subordinada a la organización social como fin. Cfr. *Teoría generale del diritto e dello Stato*, trad. de la ed. americana de Harvard de R. TREVES, Milán; 1952, 15 ss.

⁴⁷ Tal procedimiento abstractivo no es exclusivamente generalizador o extensivo (llamado, en la escuela <<abstracción total>>, la cual es considerada como pre-científica). Es también intensivo, formal o tipológico, pero -diríamos con MARITAIN, o. c.: *Sub lumine* empiriológico, no ontológico. R. PANIKER, en su reciente obra, *Ontonomía de la ciencia* (Madrid, 1961, Gredos), 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, sustancial o entitativo* (ibid).

El método propio de la dogmática, inaugurado por SAVIGNY y IHERING -en su primera época formalista- (reducción de las normas, por análisis y concentración lógica, a conceptos generales y abstractos), se diferencia netamente del que aquí se expone (por el abuso logicista de la <<construcción categorial>>, su tendencia a un formalismo de espaldas a la vida real y privado de contenido, por el uso exclusivo de la <<deducción lógica>> en la decisión jurídica y por la exclusión positiva de una apertura a una axiología jurídica, Cfr. Parte I, Cap. III). Puede verse una exposición de tales métodos en: HERNÁNDEZ GIL, o. c., 101 ss. Y las observaciones de R. TREVES acerca de las diferencias entre este formalismo y el de los neokantianos en *Il diritto come relazione*, 58 ss.

Sobre este tema cfr. J. FERRER ARELLANO, "La superación del formalismo jurídico mediante una apertura a la Filosofía del derecho", en *Anuario de Fil. del Der.* XIII (1967-1968), 79-117.

⁴⁸ NAWIASKI, o. c., prólogo G. GONELLA, *La persona nella filosofia del diritto*, Milano, 1959, 17. Puede verse expuesta su opinión en mi amplia nota crítica aparecida en *Ius Canonicum*, 1962, fasc. 1.

ordenamiento jurídico, o de un conjunto de ellos pertenecientes a la misma área cultural o a varias afines⁴⁹.

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>>)⁵⁰. 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 accidental⁵¹, 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 mutaciones, condicionadas por el descubrimiento de hechos nuevos o desconocidos quizás anteriormente⁵².

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 condicionado⁵³.

De lo dicho se desprende –sirve como ejemplo- que en el concepto de *relación jurídica* propuesto por los científicos del derecho (dogmática y teoría general) no tendrán los vocablos expresivos de comparaciones y respectos toda la carga ontológica -o al menos de significación ontológica- común a los estudios de estricta filosofía jurídica. Como hemos expuesto en una amplia monografía sobre esta categoría jurídica (fundamental para entender la realidad del derecho)⁵⁴, suelen significar con ellos una mera conexión (o un conjunto de ellas, quizá) impuesta por la observación atenta de la realidad, de la que se <<toma nota>> sin más averiguaciones sobre su íntima naturaleza entitativa o su última significación gnoseológica. No se pretende, pues, contribuir con tal concepto a una explicación radical y última del fenómeno jurídico, sino ofrecer un *tecnicismo* que sea útil para la mejor comprensión y manejo de la realidad jurídica.

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,

⁴⁹ G. GRANERIS, *Philosophia iuris*, t.I. Torino, 1943, 30 ss.

⁵⁰ Cfr. BENDER, o. c., 10. C. LARENZ, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, 1960, 68 ss. L. RECASENS SICHES, sostiene que la teoría general del derecho no puede menos de ser estrictamente filosófica, en su *Tratado general de la Filosofía del Derecho*, Méjico, 1959.

⁵¹ Cfr. nt. 47.

⁵² GRANERIS, o. c., 32.

⁵³ Pues la esencia es precisamente el núcleo real inteligible que asegura la constancia en las manifestaciones fenoménicamente observables. Cfr. J. MARITAIN, *Ciencia y sabiduría*, cit., 65 ss.

⁵⁴ CFR. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. 2002, parte I.

facilita una mejor comprensión y aplicación del mismo. Tales fines técnicos son, pues, 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 ha inducido a algunos filósofos de nuestros días⁵⁵ 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.

Más adelante expondremos la opinión al respecto de algunos autores idealistas. Aludimos ahora a la posición de algunos tomistas actuales⁵⁶, según la cual, siendo el Derecho (tanto las normas operables como las conductas a ellas referida) una realidad eminentemente práctica, sería absolutamente ininteligible 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 teniendo en cuenta podría elaborarse una ciencia propiamente dicha (es decir, un conocimiento universal por causas).

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>>⁵⁷.

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 la realidades (artefactos o entes culturales) que elabora o configura: es decir, su perfecta realización desde el punto de vista técnico o artístico⁵⁸.

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, incluídas sus dimensiones éticas. Sin embargo, no son estas 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

⁵⁵ 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 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., 123-142.

⁵⁶ J. MARITAIN, o.c., 11 y 135. La opinión de G. BORDEAU, aparece expuesta en <<Colloque d'Institut International de Philosophie politique>> de junio de 1960.

⁵⁷ J. MARITAIN, o. c., 135.

⁵⁸ S. Th. I-II, 57, 4; 54, 4. Cfr. O. N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, 1953, 352.

<<vital>> -fundado en una actitud filosófica- común a varias conocidas direcciones de pensamiento jurídico⁵⁹.

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, aquellos productos cuya perfecta realización u 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 potencia en su tensión hacia el fin último. Habría que añadir, de manera paralela, que no parece posible elaborar una

⁵⁹ 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.

ontología jurídica bien fundada sin una suficiente base *fenoménica* (es decir, 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)⁶⁰.

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 <<mentafactura>>, prescindiendo momentáneamente de sus fundamentos éticos⁶¹, 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>>)⁶².

Siendo distinto el fin inmediatamente perseguido, también lo será la perspectiva de consideración; y, en consecuencia, todos los conceptos y nociones que elabore. Perseguirán estos una finalidad *inmediatamente* técnica y constituirán, en consecuencia, un saber autónomo (desde el punto de vista, nada más, de la especificación fomal). Pero estará aquí 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 aceptar 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

⁶⁰ Aunque en otra perspectiva de pensamiento, LARENZ ha señalado también la necesidad de una apertura a la filosofía jurídica. Inspirado en HEGEL, que había mostrado la insuficiencia de los conceptos abstractos del racionalismo, que desgarran la intuición y su identidad en lo general y lo singular, ha propuesto este conocido A. una metodología centrada en los conceptos *generales concretos*. Es decir, en unos conceptos que son <<generales>> en cuanto contienen el rico sentido de lo universal; pero a la vez <<concretos>> porque se constituyen en el despliegue de toda una diversidad de momentos <<concretos>> en recíproca implicación dialéctica (<<Sinnentfaltung>>); *Methodenlehre*, cit. 353 ss.

Según LARENZ, los conceptos *abstractos* de la dogmática deben *transparentar* a manera de <<símbolos>> este rico sentido de los conceptos *generales concretos* (o. c., 367 ss), mediante una apertura a la Filosofía del Derecho, única capaz de acceder a ellos. De lo contrario serían aquellos esquemas <<abstractos>>, inútiles y vacíos.

Salvadas las distancias, cabe decir que el universal que resulta de la genuina abstracción *filosófica* -a diferencia de la científica- permite retener el <<sentido>> de lo singular existencial sin peligro de incurrir en un logicismo desvinculado de la realidad. Y como consecuencia, recomendar al dogmático la apertura a una filosofía jurídica bien fundada.

⁶¹ La expresión es de L. E. PALACIOS (o. c., 234) para distinguir lo factible inmanente a la persona de lo factible de ella distinto (manufactura).

A pesar de haber sentido Sto Tomás que <<*inquantum (lex) habet de iustitia, intantum 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 ab 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, G^a. MÁINEZ, 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. ital. Torino, 1956, 341 ss.

⁶² <<*Abstrahentium non est mendacium*>>, decían profundamente los antiguos.

contrario, fácilmente la traicionará. No conseguirá 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 consecuencias su necesaria apertura a un conocimiento filosófico del Derecho que orienta la tarea científica que aquél cumple (y complemente, por otra parte, su imperfecto conocimiento de la realidad jurídica)⁶³.

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. Serán más convenientes del verdadero alcance de sus <<construcciones>>, 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 definirla realidad jurídica en su universalidad⁶⁴.

b) La imposibilidad de ejercer, ella misma, una función *valorativa* de las realizaciones jurídicas positivas desde el punto de vista ético del deber⁶⁵ (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 natural⁶⁶ 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)⁶⁷.

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

⁶³ De ahí la conveniencia de una colaboración de ambos asaberes -filosófico y científico- para la apreciación técnica y axiológica de la realidad jurídica total. Vide tt; del *II Congresso naz. di Filosofia del diritto* (a cura di R. ORECCHIA, Milán, 1956, 213, 239, 257).

⁶⁴ Vide GRANERIS, *Philosophia*, cit. cap. 5.

⁶⁵ No negamos -todo lo contrario- la posibilidad de un conocimiento natural de los valores éticos. Hay, evidentemente, un conocimiento moral pre-filosófico <<por modo de inclinación>>, espontáneo, irreflexivo, pre-consciente, en acto vivido (<<*in actu exercito*>>: vide MARITAIN, *Neuf Leçons...* cit, 47 ss.). Por supuesto que es él también anterior al ejercicio de la ciencia jurídica. Pero no compete a ella, sino a los saberes filosófico y teológico tan sólo, expresar con rogor y de manera conceptual (<<*in actu signato*>>) las normas naturales a aquellos valores referidos.

⁶⁶ Vide parte II, cap. III c.

⁶⁷ 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 RGLP, 1942, 356 ss.

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>>⁶⁸: es decir, un concepto *vulgar*, no claramente definido todavía de manera precisa. Por otra parte, tampoco puede ser 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 de <<lo jurídico>> claramente definido (y rigurosamente científico, en consecuencia).

Bastará, pues, partir de un concepto todavía *vulgar* de tal realidad, 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 la esencia de la juridicidad mediante una apertura a la filosofía del derecho.

No abordamos aquí el problema de las relaciones entre ciencia jurídica y *sociología*. Con todo, fácilmente advertirá el lector que, en este orden de ideas, las polémicas en torno al mismo carecen en buena parte de sentido. ¿Qué es el fenómeno jurídico sin uno de los aspectos que presente la vida social organizada? Si -aplicando estos principios de epistemología- distinguimos paralelamente los niveles filosófico-especulativo, filosófico-práctico y científico-técnico (positivo) al conocimiento de la sociedad (realidad eminentemente práctica, según los mejores sociólogos han puesto de relieve)⁶⁹, deberíamos alojar cada una de las precedentes distinciones en el plano más amplio de la sociedad, siendo el fenómeno jurídico, precisamente, uno de los principios formales organizadores de aquélla. El Derecho sería, pues *una parte de la sociología*, en cada uno de sus respectivos grados de conocimiento⁷⁰.

⁶⁸ G. GRANERIS, *Philosophia*, cit., 38. 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 fenomenológico (es decir, no plenamente filosófico por no alcanzar, a mi juicio, el nivel ontológico) 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 en común en la escuela de Husserl, que pone entre paréntesis la existencia). Las peculiares características de un método fenomenológico correcto han sido certeramente descritas por T. BALLESTAR (que lo ha aplicado con singular rigor al problema del cambio histórico), en *Fenomenología de lo histórico*, Barcelona 1955, 21 ss. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. C.I y III. Sólo procediendo así se evita un abstractismo filosófico *desvinculado de la realidad* en su histórica variedad de manifestaciones empíricas. Cfr. MARITAIN, *Les degrés...*, cap. III, GILSON, *El ser y la esencia*, cit., 21 y el excelente estudio de G. AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, Milano, 1953, 77 ss. GRANERIS, escribe a este propósito: <<Il diritto, per un lato è un fenomeno storico, e per altro lato è una esigenza razionale, è un fatto ed è un valore, ha una vita empírica, ma anche una vita nel regno della trascendenza>>, en *Contributi...*, cit., 19.

⁶⁹ Vide algunas valiosas opiniones recogidas en A.F. UTZ, o. c., 104.

⁷⁰ En lo que concierne, sobre todo, a la filosofía jurídica, parece evidente la necesidad de contemplar el derecho sin abstraerlo artificialmente de la vida social. Cfr. E. FECHNER, *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Tubinga, 1956. Se ha propuesto últimamente la distinción entre *sociología jurídica* y *jurisprudencia sociológica*, para significar con la primera un estudio del derecho, insistiendo en su aspecto de *fenómeno social en conexión con los demás*; y con la segunda un estudio del mismo atento, ante todo, a respetar la específica *naturaleza de la jurisprudencia* que, siendo indudablemente comunitaria y presentando evidentes conexiones con los demás aspectos del vasto cuadro de la vida social, es diverso de los demás, y exige, en

Añadimos, por último, unas breves observaciones en torno a los otros dos niveles de conocimiento jurídico. Las imprescindibles sólo para advertir la profunda unidad vital entre todos ellos, y para enfocar adecuadamente el tema de las relaciones de derecho.

4. *El casuismo jurídico.*

Todos los niveles de conocimiento a que hasta ahora nos hemos referido, son conocimientos animados de una finalidad práctica (ética o técnica): dirigir la conducta social al supremo destino ético. o facilitar aquélla dirección mediante el logro de una perfección técnica en el manejo de la pluriforme realidad del Derecho. Pero son aquellos saberes *fundamentalmente* (aunque no *esclusivamente*) *analíticos*: tratan de explicar (bien en función de causas últimas, bien en función de los condicionamientos más aparentes) y hacer ver consecuencias normativas (éticas o técnicas), para dirigir la conducta <<desde lejos>>⁷¹.

Pero es posible también un saber que se proponga, no ya analizar teóricamente para dirigir de lejos, sino *sintetizar* conclusiones derivadas de aquellos análisis (filosófico, teológico o científico) para resolver posibles casos (ya ocurridos o que puedan ocurrir), con todas aquéllas circunstancias que los configuran como singulares: nos referimos al casuismo jurídico.

La intención práctica que anima este tipo de conocimiento sería, como es obvio, preparar la decisión personal de casos reales mediante la recta resolución de casos pasados o fingidos (<<adiestramiento>>). O dicho de otra manera, dirigir <<de cerca>>⁷² la resolución concreta, personal e irremplazable, de los casos singulares que pudieran presentarse en la futuras situaciones de la vida.

consecuencia, un cuidadoso control para evitar confusiones. La primera sería directamente de intención sociológica, mientras que la segunda sólo indirectamente -en cuanto toma conclusiones de ciencias sociales positivas, tales como la etnología, antropología, mesología, demografía, estadística, economía, historia, etc.- podría considerarse tal. (Cfr. G. NIRCHIO), *Introduzione alla sociologia giuridica*, Palermo, A. Renna, 1957).

Es fácil advertir que, dadas las premisas de que partimos, no diferirían ambas ciencias esencialmente, teniendo comunes el tema (la realidad social) y la perspectiva de consideración (que diverge paralelamente en ambas): Cfr. para la división de saberes sociales, cap. II, Parte II, y el excelente artículo de C. GOLFIN, *Statut épistémologique des sciences sociales*, Revue Thomiste, 61 (1961), 43-68. Sólo cabría establecer una distinción accidental por razón de la mayor o menor precisión en el tecnicismo jurídico u otras parecidas. Desde estos puntos de vista accidentales sería útil tal distinción. Un ejemplo de sociología jurídica, exacta en lo esencial, pero inexacta en el tecnicismo jurídico, puede ofrecerlo la monografía de G. DEL ESTAL (*Lo social y las reglas sociales*, La ciudad de Dios, 1950). Véase en la página 477 ss., el evidente confusionismo terminológico en torno al concepto de derecho subjetivo; o la clásica obra de GURVICHT, *L'idée du droit social*, París, 1932.

En cuanto a la opinión al respecto de las direcciones positivistas y neokantianas, vide R. TREVES, *Il contributo delle scienze sociali allo studio del diritto*, Riv. Int. Fil. D. 1958, 526-643. Para más información, Cfr. *ATTI del III Congresso Naz. di Fil. del Dir.*, Milán Giuffrè, 1958.

⁷¹ Para una correcta delimitación de los conceptos de <<análisis>> y de <<síntesis>> (método <<resolutivo>> y <<compositivo>>), vide las interesantes precisiones de L. PALACIOS, o. c., 114 ss. No parece cierto, sin embargo (392), que los saberes morales sean <<predominantemente>> compositivos o sintéticos (en Sto. Tomás). Tampoco son <<exclusivamente>> resolutivos o analíticos, como pretende JUAN DE STO. TOMÁS. Me parece claro que su diferencia con el casuismo y la prudencia estriba en la *presencia* en ellos del *análisis*, acompañado de más o menos síntesis según su mayor o menor tendencia a una particularización que sería todavía genérica, no <<típica>> y <<singular>>, como en el casuismo.

⁷² J. MARITAIN, *Degrés*, cit., 622-7 y 879-886; *Ciencia y sab.*, cit., 138-140. Tal <<intención práctica>> es inmanente al casuismo considerado como tipo epistemológico (*finis operis*). Ni que decir tiene que en ocasiones no coincidir con las personales intenciones del que lo cultiva (*finis operantis*).

La perspectiva de consideración que tal tarea requiere será en consecuencias esencialmente diversa de las anteriores. Si aquellos consideraban *especulativamente* una realidad práctica, con vistas a dirigir la conducta, diríamos, *desde lejos* -en cuanto son saberes de tipo analítico que se elevan de lo concreto experimentable a lo abstracto (general o universal ontológico) para inferir consecuencias normativas- la casuística debe considerar aquélla de una manera *más práctica*, con vistas a dirigir la conducta jurídica *desde cerca*. Deberá descender de nuevo, para ello, de lo abstracto a lo concreto, sintetizando las conclusiones abstractas de aquellos otros niveles con aquéllas *circunstancias* que concurren en cada uno de los casos concretos.

Tales circunstancias son conocidas de un modo experimental: pues tanto las que han individuado una situación pasada, como aquéllas otras que pensamos podrían configurar otra posible, provienen en última instancia, de un conocimiento experimental.

Concluimos, pues, que se trata de un conocimiento *sintético* que reúne aquellos saberes universales con un saber de tipo experimental acerca de las condiciones que configuran cada caso. O dicho de otra manera: que aplica principios universales a un caso <<típico>> singular.

Todas las nociones de la casuística deberán estar condicionadas, según advertimos, por esta perspectiva de consideración, diversa de las anteriores. Son, pues, completamente típicas, e integrarán, en consecuencia, un nuevo tipo de saber.

Aun siendo tal perspectiva de consideración como acabamos de observar, más práctica que las anteriores, conduce, con todo, a un saber *todavía teórico*. Pues, los casos que considera, son todavía vasos <<típicos>> y generales, bien distintos de aquéllas situaciones de la vida a las que sólo tiene acceso un conocimiento prudencial (inmediatamente práctico) como enseguida pondremos de relieve⁷³.

Podemos elegir en un repertorio de jurisprudencia, con fines de estudio, cualquier resolución de un tribunal. Pero la decisión en aquélla consiste tuvo una existencia efímera y momentánea, personal e insustituible. El conocimiento que de ella pueda tenerse en adelante será, pues, meramente típico y esencial, pero no inmediatamente práctico y existencial. Y no será suficiente para eliminar todo riesgo en el acierto ente la decisión de cualquier otro caso similar, por parecido que lo supongamos⁷⁴.

He aquí las razones por las cuales se ha señalado repetidamente en estos últimos decenios el peligro de una sobra valoración de la casuística, que podría socavar los fundamentos de la educación ética de la persona. Deberá esta conducir ante todo, en efecto, a la formación de la *prudencia*, que nadie dispensa de la responsabilidad personal de cada decisión⁷⁵. Sin embargo -se ha hecho notar⁷⁶- el riesgo de sobreestimarla es menor en el dominio estrictamente jurídico; si tenemos en cuenta que <<los deberes propios de la virtud de la justicia, son en máximo grado independientes del cambio de las situaciones>>⁷⁷. De ahí

⁷³ Vide F. VON HIPPEL: *Richtlinie und Kasuistik im Aufbau von Rechtordnungen*, Heidelberg, 1942.

⁷⁴ J. PIEPER: *La prudencia*, trad. Rialp, 1957, 110. La situación que configura existencialmente cada caso suele presentar elementos, ordinariamente, de irreductible novedad. Cfr. infra.

⁷⁵ *Virt. Comm.* 13, Cfr. HÄRING, B., *La ley de Cristo*, Trad. Herder, Barcelona, 1961, t. I, 331 ss. MARITAIN, J., *Breve tratado...* cit., 73 ss.

⁷⁶ J. M. MARTÍNEZ DORAL, o. c., Parte II, cap. 3, V, 3.

⁷⁷ S. Th. II-II, 58, 10. Cfr. I-II, 60, 2; II-II, 61, 2, 1.

que <<la realización de esta virtud sea más susceptible de ser determinada de una vez para siempre que la de cualquiera otra⁷⁸

5. El conocimiento prudencial del Derecho.

Las precedentes consideraciones han puesto de relieve la enorme importancia del nivel prudencial en el conocimiento del Derecho. Todos los grados de saber jurídico de que hemos tratado hasta ahora, tendrían sentido, según hemos puesto de relieve, en la medida en que estuvieran animados de una intención práctica: servir a la configuración de la conducta social.

La resolución del juez o el acto de legislar -nos referimos, por ejemplificar, a dos momentos capitales en este nivel⁷⁹- ni son el puro decisionismo irreflexivo de la voluntad (*voluntarismo jurídico*)⁸⁰ ni el resultado de una deducción racional de las normas (como ha pretendido la *jurisprudencia conceptual*)⁸¹: constituyen una decisión racional y voluntaria, éticamente calificable de *prudencial*. Analicémosla brevemente en sus elementos.

El acto de legislar o juzgar, implica una *elección* por parte de la voluntad de aquellos medios adecuados para hacer posible la implantación del orden social que se proponen como fin⁸². Supone aquélla, a su vez, un *consejo* y una *deliberación* de la inteligencia⁸³ acerca de varias posibilidades en los medios a elegir. Para que puede ser la elección éticamente calificable de prudente, será precisa, pues, una doble y estable rectificación en el entendimiento y la voluntad que hagan posible: un *conocimiento* recto, que aconseje y juzgue bien acerca de aquellos medios que conduzcan a la implantación del fin jurídico intentado, y un dinamismo de la *voluntad* recta y estable orientado a dar cada uno lo suyo, y en última

⁷⁸ S. Th. I-II, 61, 2. Vide un enjuiciamiento de la cuestión en TH: STEINBÜCHEL: *Die philosophische Grundlegung der Katolischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1951, trad. española Gredos, Madrid 1959, t. I, cap. V.

⁷⁹ Después nos referimos a la *observancia normal* del imperativo de las normas, que debe considerarse asimismo dirigida por un conocimiento prudencial que encarna los principios abstractos de la norma en la vida social. Las observaciones que siguen pueden aplicarse a aquella <<congrua congruis referendo>>. Cfr. nt 90 y 103.

⁸⁰ Aparte del <<decisionismo>> jurídico como sistema (por ejemplo, de un C. SCHMITT), pueden ser consideradas voluntaristas algunas direcciones extremas de la jurisprudencia de intereses y la Escuela de derecho libre. (Cfr. P. II, C. III). El mismo Kelsen ha debido hacer una excepción al formalismo de su ciencia jurídica pura en la doctrina de la interpretación, que se refiere a todo el proceso de producción y aplicación del derecho (en todas sus fases, a partir de la <<Grundnorm>>). Ella es ejercida mediante una libre e inmotivada decisión de la voluntad dentro de los <<esquemas>> de la respectiva norma superior. El conocimiento interviene sólo en la mera constatación del esquema que sirve de base a la norma inferior. Cfr. H. KELSEN: *la dottrina pura del diritto*, trad. Treves, Milano, 1953, 97 ss.; *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., 165 ss. y 172 ss. Cfr. Parte I, Cap. II, C.

⁸¹ Puede verse una lúcida exposición de esta doctrina y otras afines (como la escuela francesa de la exégesis), en L. LEGAZ, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1961, 112 ss.; 94 ss. La llamada por los ingleses <<jurisprudencia analítica>>, coincide también en este racionalismo logicista. Cfr. MATTENCACI, *Giurisprudenza analitica e giurisprudenza sociologica*, en <<Filosofía e Sociología>>, Bolonia 1954, 169 ss. Para una acertada crítica de conjunto de estas posiciones véase L. RECASENS, *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*, México, 1956, 48 ss.; *Rivoluzione teorica e pratica nell'interpretazione del diritto*, Riv. I. Fil. Dir., 1962, 409 ss.; E. V. HIPPEL, *Positivism e interpretación jurídica*, Anales cátedra Suárez, 1961, 31-46.

⁸² A la intención del fin (Cfr. S. Th. I-II, 14, 1c y 2c) sigue, según Sto. Tomás, una aplicación de la mente con vistas a aconsejarse y juzgar sobre la idoneidad de los medios que a él conducen: S. Th. I-II, 14, 1c. Este proceso culmina en el acto de elección, de los que han sido juzgados más adecuados para ello.

⁸³ Puede verse una excelente exposición sintética de la doctrina de Sto. Tomás acerca de los momentos -alternativamente intelectuales y voluntarios- que integran el acto deliberado de la voluntad, en Gredt, o. c. (ed. 1961), num. 600 ss.

instancia, al supremo destino ético del hombre que vive en sociedad (voluntad justa)⁸⁴. Supone, pues la difícil posesión simultánea de aquel conjunto de dispositivos rectificadores de las facultades de operación hacia el fin debido (*virtutes conexas* entre sí) en especial de la prudencia política y la justicia social⁸⁵.

Pero no basta elegir rectamente los medios adecuados: deben ser éstos, además, convenientemente ordenados entre sí para conseguir con ellos el orden social que se persigue como meta: la decisión del acto legislador y el de la resolución judicial, tienden -en última instancia- a ordenar jurídicamente la justicia social. O dicho de otra manera, a *realizar un orden jurídico ideal* racionalmente propuesto. De ahí la necesidad de pasar a la consideración de otro acto (el más estrictamente prudencial según la tradición filosófica).

Aludimos al acto del <<imperium>>. <<Imperare -dice Sto. Tomás- nihil aliud est nisi ordinare... cum quadam intimativa motione>>⁸⁶. Es, pues, ante todo, un acto de la inteligencia ordenadora (*sapientis est ordinare*). Pero supone, asimismo, un ingrediente afectivo de la voluntad que la mueva imprimiéndole un cuño de operatividad eficaz en la conducta, de suerte que pueda ser un conocimiento inmediatamente práctico y realizador⁸⁷.

Comprende el conocimiento prudencial, en consecuencia, tres momentos prevalentemente intelectuales: consejo, deliberación, y -sobre todo- el imperio. (*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 (*Prudentia secundum quod est praeceptiva, motiva*)⁸⁸.

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 ordenador⁸⁹. 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 agente⁹⁰.

¿Cuales son, pues, las *características* epistemológicas del imperio o <<dictamen>> prudencial?

⁸⁴ S. Th. I-II, 65, 1, cfr. 58, 4 y 5, *De Virt Card.*, I, 2.

⁸⁵ Sobre la conexión de las virtudes vid. el excelente artículo de UTZ, *De conexione virtutum moralium*, en <<Angelicum>>, 1937, 560-674. Para la prudencia política ha de acudirse ante todo a la excelente obra el mismo nombre de L. E. PALACIOS, Madrid, 1957.

⁸⁶ S. Th. I-II, 17, 1c; *De veritate*, 2, ad 4.

⁸⁷ <<Actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitum actus>>. Ibid, 1.c. 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, 52.

⁸⁸ De ahí que sea la prudencia una virtud a la vez intelectual y moral. Cfr. J. PIEPER, *La prudencia*, trad. Garrido, Madrid, 1957, 78. A. F. UTZ, *Ética social*, trad. esp. Barcelona, 1962, 212.

⁸⁹ <<Sapientis est ordinare>>, S. Th. I-II, 17, 1. Es el más propiamente prudencial en cuanto es el más inmediatamente directivo. De ahí que considere Sto. 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): *ebullia, synesis y gnome*. Cfr. S. Th. II-II, 51, 1 a 4.

⁹⁰ G. M. MANSER, *Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen, Hauptstufen*, en *Divus Thomas (Frib)*, 1933, 373 ss. Cfr. S. Th., I-II, 58, 2; 61, 1.

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 (bien común). Será imprescindible para lograrlo, según advertíamos, haberse -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.

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 otros niveles de conocimiento jurídico, y todas aquéllas 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 teológico; científico y casuístico- de la realidad jurídica. O dicho de otra manera, tomar una decisión prudente⁹¹, legisladora, prudencial, o de la especie que sea.

Es pues -resumiendo-, un conocimiento realizador, inmediatamente práctico, que introduce en la existencia una justa decisión organizadora de la sociedad. Decisión que se produce en un momento absolutamente único, irremplazable e insustituible⁹².

La *perspectiva* de consideración que le compete, del todo peculiar, tendría, en consecuencia, las siguientes características:

a) La *inmediata practicidad*. No es conocimiento sólo directivo o normativo, sino realizador. Introduce en la existencia, bajo la moción del dinamismo voluntario, una concreta decisión normativa realizadora.

⁹¹ S. Th. II-II, 47, 6, 1. De ahí la innegable influencia de la doctrina en el mundo de las decisiones.

No negamos que sea posible decidir prudentemente sin estar en posesión de aquellos saberes: ellos derivan de los primeros principios especulativos y prácticos, correspondientes, como es sabido, a los hábitos innatos del <<intelectus>> 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 como 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 la trabajosa deliberación intelectual que la prepara. Sobre el conocimiento por connaturalidad, cfr. J. FERRER ARELLANO, Palabra, Madrid 2001, 146 ss. “Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia”, Anuario Filosófico, 1969, 125-134. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964.

Recuérdese que los hábitos intelectuales correspondientes a aquellos saberes afectan mas 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 partes *integrantes* (así llamadas porque permiten el íntegro y perfecto ejercicio de la virtud), 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 J. PIEPER: *La prudencia*, cit., 78; Vide S. Th. II-II, 47, 9, ad 2. RECASENS propone como único método posible de interpretación jurídica la <<lógica del razonable>>. Propondría yo denominarla <<logos prudencial>>, para evitar el posible situacionismo que se seguiría de no fundamentar objetivamente la decisión. Cfr. nt 100.

b) Ser un conocimiento *sintético*: pues aplica un saber teórico (abstracto y esencial) a la situación existencial, con todas las circunstancias que la definen como singular. Realiza, pues, una idea universal, incardinándola en la existencia singular⁹³. En lo que concierne al mundo del Derecho, compete precisamente a la decisión prudencial -que es conocimiento insaculado de voluntad- transformar las *relaciones abstractas* normativas del ordenamiento jurídico, en *concretas relaciones* de orden social efectivamente vivido. De ahí su importancia decisiva en orden a nuestro tema.

c) El *riesgo* en la decisión. Por vigilante y tensa que sea la decisión será muy difícil en la mayor parte de las situaciones de la vida, reunir en armoniosa y acertada síntesis cognoscitiva todos aquellos elementos (normativos y positivos) que debe integrar en su seno el conocimiento prudencial⁹⁴. Y más si tenemos en cuenta que depende de ésta, en último análisis, de las *disposiciones efectivas* profundas del agente⁹⁵.

Conviene advertir también a este propósito el carácter de *irreductible novedad* que presentan un gran número de situaciones existenciales. Es evidente que en muchas ocasiones la sinuosidad dinámica de la vida no se pliega a los rígidos contornos de los esquemas legales por perfectos que sean⁹⁶.

De ahí la dificultad, la más de las veces, de eliminar todo riesgo en el acierto. Y la necesidad de lo que podríamos denominar *arrojo*⁹⁷, para salir de la inanición, en el dinamismo de la voluntad propulsora. Desde el punto de vista ético, conviene advertir, con todo, que sólo se justificaría el arrojo después de haberse procurado una certeza moral acerca de la rectitud de la decisión⁹⁸. (La intensidad del riesgo es siempre menor en el mundo de las decisiones jurídicas, por los motivos que arriba exponíamos).

Después de lo dicho, es fácil ponderar en sus justos límites la parcela de verdad que se contiene en aquéllas posiciones, tan frecuentes en autores de mentalidad <<judicialista>>, que destacan el momento de la *creación jurídica* en la actividad *jurisdiccional* de los tribunales.

⁹³ Por eso la verdad en la práctico ha de ser cosa distinta de la conformidad del entendimiento con la realidad, pues ésta -es decir, la decisión jurídica en nuestro caso- debe ser introducida en la existencia: es la adecuación de la razón con su principio impulsor (con el apetito recto). Si la voluntad impulsora es recta, lo será la decisión. O dicho de otra manera, conducirá a la finalidades verdaderas de la vida humana. Pero no debe olvidarse que la rectitud del apetito es consecuencia también, a su vez (en virtud de la mutua implicación que funda la conexión de las virtudes), de la razón *prudente* que conoce desvelando la realidad objetiva del ser. (S. Th. II-II, 49, 1). De ahí que la verdad en lo práctico sea, en último término, <<la conformidad del querer y el obrar con la realidad objetiva>> (J. PIEPER., o. c., 71).

⁹⁴ Cfr. G. BOEHMER: *Praxis der richterlichen Rechtschöpfung*, 1952, 52; J. PIEPER, o. c., 78; J. MARITAIN: *Breve tratado...*, 67.

⁹⁵ Por ello la prudencia no puede ser considerada exclusivamente una virtud intelectual y voluntaria, pues afecta en definitiva a la totalidad personal del agente.

⁹⁶ Cfr. G. LEES: *Von Wesen und Wert der Richterrechts*, 1954, 48.

⁹⁷ P. WUST: *Ungewissheit und Wagnis*, 1937, 127 ss.

⁹⁸ El error del situacionismo consiste ante todo en negar una continuidad efectiva entre el mundo de las esencias o principios universales y el mundo contingente y existencial de las situaciones concretas. Pueden consultarse, por ejemplo, la atinada crítica de TH: STEINBÜCHEL, o. c., trad. esp (Madrid 1959), t.I, cap. V, 268-298; J. FÜCHS, *Situation und Entscheidung*, 1952; *Lex naturae*, 1955 (y la completa biografía en torno al tema, ibi, cit.). En cuanto al existencialismo jurídico situacionista, vid. G. COHN; *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*, 1955; W. MAIHOFER: *Recht un Sein*, 1954, *Vom menschlicher Ordnung*, 1956, *Die Natur der Sache*, 1958 (sobre este último A. véase L. G. SAN MIGUEL, *La antropología jurídica del prof. MAIHOFER*, Anuario F. D., 1961, 137-155). Entre nosotros ha escrito un excelente estudio sobre este tema E. LUÑO PEÑA, *Moral de la situación y derecho subjetivo*, Barcelona, 1954.

Es innegable la función innovadora del Derecho que compete a la jurisprudencia. La interpretación y aplicación de los rígidos esquemas legales a las concretas situaciones de la vida no puede menos de flexibilizarlas e incluso de contribuir a la creación de normas nuevas⁹⁹. Pero no debería olvidarse nunca que el conocimiento prudencial es realizador de una idea que no ha procedido exclusivamente del *subjetivismo* inmanente del juez, sino de unas fuentes *objetivas* del ordenamiento jurídico¹⁰⁰. Y que tal idea sólo será conveniente interpretada y -en su caso- perfilada y completada, si se está en posesión de los supremos principios inspiradores del Derecho y de las técnicas que gobiernan su perfecta comprensión, manejo y aplicación¹⁰¹.

No menos unilateral sería la opinión que reconoce otro Derecho válido que el <<aprobado por los jueces>>¹⁰².

No deberían olvidar, quienes así opinan, que la situación normal en la vida del Derecho no es litigiosa -real o aparente- con la que suelen enfrentarse los jueces, sino una armoniosa observancia¹⁰³ del imperativo de las normas. ¿Cómo podría negarse que el ajuste de la conducta social a las normas jurídicas a ellas referidas escape a una calificación jurídica? ¿De donde deriva tal ajuste, sino de un conocimiento prudencial directivo que aplica que aplica la norma jurídica general a una concreta situación?¹⁰⁴.

Quizá en la mayor parte de los casos, no son conocidas las normas de una manera <<técnica>> por medio de códigos, o de recopilaciones de costumbres (de sentencias en su caso), etc. Pero ¿qué son tales códigos y recopilaciones sino meros vehículos instrumentales

⁹⁹ Una exposición de estas opiniones judicialistas puede verse en LEGAZ, o. c., 144 ss. y F. DE CASTRO, o. c., 344 ss. El juez como se comprende bien después de lo dicho -mediante su <<decisión prudencial>>-, no es un mero >>aplicador material de la norma, sino que concurre con el legislador en la fundación creadora del Derecho. Cfr. N. BOBBIO: *Il mito della certezza del diritto*, <<Riv. Int. Fil. del Dir.>>, 1951, 148 ss.

¹⁰⁰ Vide la atinada distinción que propone F. de CASTRO, o. c., acerca de los significados de la expresión <<fuentes del Derecho>>: o.c., 327 ss. Nos referimos aquí a la acepción de *fuentes de conocimiento*, como es obvio. Y entendemos <<ordenamiento jurídico>> en la más amplia de las acepciones, por consiguiente. (Vide parte II, cap. III, C). Así entendido parece absolutamente claro que también el juez anglosajón y el mismo pretor romano están ligados por las normas generales en orden a su tarea jurídica.

¹⁰¹ Observa RECASENS, *Rivoluzione...*, cit., 425 ss., que ordinariamente el juez anticipa la sentencia que considera <<razonable>> -tras laboriosas meditaciones, por supuesto- mediante una *intuición emocional*; y sólo después, en un segundo momento, la elabora en forma silogística como si los motivos verdaderos de la sentencia fueran precisamente aquéllas normas que cumplen la función de premisa mayor. En realidad, la decisión más importante que debe tomar el juez se refiere a una *opción* entre las varias normas aplicables que brinda el ordenamiento jurídico, y a la consiguiente *determinación y calificación* de los hechos en ella implicada. Pero aquella decisión se funda a su vez en una previa estimación de aquella sentencia juzgada intuitivamente como <<razonable>> entre las varias posibles. Creo, sin embargo, que la verdadera <<lógica de lo razonable>> es la prudencial. Ni el raciovitalismo de ORTEGA Y GASSET ni la filosofía de los valores pueden fundar sólidamente el acierto ético de la decisión, por falta de base objetiva.

¹⁰²

A. D'ORS, *Principios para una teoría realista del Derecho*, en Anuario de Filosofía del Derecho, I, 301 ss. Sobre estas teorías afines, cfr. LOIS ESTÉVEZ, J.: *Introducción a la filosofía del Derecho*, Santiago, 1959, 160 ss.

¹⁰³ Vide F. DE CASTRO, o. c., 49.

¹⁰⁴ Cfr. S. Th. I-II, 63, 4c; 58, 1. Se comprende, en esta perspectiva, que haya podido escribir Sto. Tomás que cada uno es su ley para sí mismo (en cuanto la particulariza mediante el conocimiento prudencial). La <<ignorantia iuris>> y la <<responsabilidad objetiva>>, según mostraremos más adelante, pueden y deben reconducirse a una de las formas de coacción. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit. II parte, cap. III.

para el conocimiento de una realidad normativa, que no cobra existencia y vida concreta sino en la interioridad inmanente de las personas?¹⁰⁵.

Las decisiones que han dado lugar a la conciencia de legalidad de una costumbre o de una disposición cualquiera son actos efímeros y huidizos de conducta social legisladora¹⁰⁶; y los textos escritos no pasan de ser meros signos instrumentales de aquéllas para facilitar el conocimiento normativo-vinculante de la conciencia. Deben, pues, situarse, como algo a medio camino entre aquéllas decisiones y este conocimiento. Pero no es esencial acudir a tales medios para lograrlo.

Hay otras vías instrumentales, menos técnicas, pero perfectamente válidas para ello: lo que se oye, lo que se ve..., en definitiva, la experiencia misma de la vida social. Aparte de las naturales convicciones acerca de la necesidad moral (obligación o deber) de ajustar la conducta social a ciertas exigencias que se advierten como algo derivado de la naturaleza¹⁰⁷ misma de las cosas (creada por Dios). Exigencias que -por otra parte- están en gran medida recogidas en disposiciones positivas, fundado el mismo carácter vinculante con que se presentan, y haciendo posible, en definitiva, su misma observancia¹⁰⁸. Lo mismo cabría decir de algunas determinadas convicciones religiosas que se refieren a contenidos netamente jurídicos.

Las normas -conviene recordarlo de nuevo- cobran existencia concreta solamente en la interioridad inmanente del espíritu (individual o colectivo) que las dicta, y de la conciencia que las observa o aplica. Y pasan del imperativo de *deber ser* al *ser* de la realidad social mediante el concreto *conocimiento* normativo¹⁰⁹ y realizador de la prudencia (política) y la posición misma por la *voluntad* justa de la conducta social a que aquel conocimiento directivo se refiere¹¹⁰.

¹⁰⁵ CICALA es, quizá, de los autores que más han insistido en este punto, si bien la concreción de la norma sería tan sólo mental, a tenor del idealismo de su sistema filosófico. Cfr. *Il rapporto giuridico*, Milano, 1959, 446 y cap. II de la I parte. También la escuela egológica-conductista de COSSIO acepta tal perspectiva, pero olvida, a mi juicio, el momento <<normativo>> general que dirige la decisión que pone la conducta en la existencia: es decir, los momentos del <<consilium>> y <<iudicium discretivum>> de Sto. Tomás. Cfr. parte I, cap. I.

¹⁰⁶ Los juristas de la escuela histórica han insistido en la distinción entre Derecho *popular* (llamado por lo común <<Derecho natural>>) y Derecho *científico*, basada en la consideración de que el Derecho está indisolublemente unido al <<genio>> particular de cada pueblo y en <<el igual sentimiento de íntimas necesidades, que excluye toda idea de un origen accidental y arbitrario>>. El Derecho *vive* ante todo en la conciencia del pueblo, y sólo en un segundo momento adquiriría forma científica por obra de la labor especializada de los juristas (al <<elemento político>> del Derecho sigue el <<elemento técnico>>). Cfr. SAVIGNY, *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung, und Rechtswissenschaft*, Friburgo, 1892, 8 y passim; R. TREVES, *Il contributo...* cit., 529. Debe notarse, sin embargo, que SAVIGNY rechaza el Derecho natural propiamente dicho: pues erige, sin más, la situación de hecho en situación de Derecho.

¹⁰⁷ Vide sobre la obligación, J. FERRER ARELLANO, "Obligación ética personal y orden social", *Anuario del Filosofía del Derecho*, XVII (1974), 560 ss, a; y las profundas observaciones de J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París, 1950, 143 ss.

¹⁰⁸ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit. II Parte, cap. III.

¹⁰⁹ Observa con razón RECASENS, *Rivoluzione...* cit., 417, que sólo la norma individualizada (en la sentencia, por ejemplo) es norma jurídica *perfecta*, pues sólo ella es *directamente* aplicable y configuradora de una situación real.

¹¹⁰ Puede verse una sugestiva exposición de la doctrina de Sto. Tomás al respecto en L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, París-Montreal, 1933, 224 ss. En esta idea fundamental se basa la doctrina de la relación jurídica que exponemos más adelante (p.II). Carece absolutamente de sentido, a mi juicio, la contraposición *conductismo-normativismo* que han motivado la polémica Cossio-Kelsen. El

Es decisiva, sin duda, la función innovadora que compete a la actividad jurisdiccional de los tribunales, que refrendan el Derecho con su aprobación y lo perfilan con su aplicación. Pero en modo alguno es desdeñable a estos efectos la concreta conducta de los miembros de una sociedad, que puede invalidar, con una sostenida inobservancia del Derecho, la norma más querida por los jueces más avisados. Y forzar incluso la *interpretación judicial* misma con la suya propia, ejercida de una manera inconsciente quizá, pero real y efectiva: con la interpretación cristalizada en los <<hechos concluyentes>> de la vida social.

6. Las unidad existencial entre los cinco grados de conocimiento jurídico.

Concluyamos, pues, poniendo de relieve la *íntima unidad existencial* entre todos los grados de conocimiento jurídico -que hemos distinguido desde el punto de vista de la especificación esencial- en la génesis misma de cada uno de ellos, y en su común orientación hacia la conducta práctica.

Todos sirven al conocimiento prudencial, pues a él corresponde obrar la síntesis de todos los otros para dirigir inmediatamente la conducta social.

En cuanto a los demás, ya hemos puesto suficientemente de relieve su influjo recíproco y su mutua exigencia de complementariedad. Reflejo claro, por otra parte, de la unidad misma existencial de la persona que conoce¹¹¹.

Es fácil concluir de tales presupuestos, que sólo sería posible un conocimiento cabal del Derecho en cada uno de sus niveles si se está en la difícil posesión de los demás, al menos en sus aspectos fundamentales.

¿No sería inexacta tal conclusión, por irrealizable e ilusoria?

A nuestro modo de ver, carece de peso esta posible objeción. Porque si es difícil alcanzar en la práctica una posesión simultánea de todos ellos, no por ello debe dejar de señalarse como una meta ideal que incite constantemente al estudio y a la superación.

Por otra parte, es indudable que las convicciones éticas vitalmente poseídas -la rectitud de vida- <<condensan>>, por así decirlo, las más elevadas conclusiones del conocimiento teórico del Derecho: en estado implícito, sí, pero operante y eficaz, en virtud de aquélla *connaturalidad* a que aludíamos en nota¹¹². De ahí la imposibilidad -por ejemplo- de un fundamental acierto en la decisión jurídica sin estar en la explícita posesión intelectual de aquéllas. Pero no sería <<prudente>> el jurista que descuidara intensificar su propia

unilateralismo de ambas posiciones queda superado con sólo actualizar de nuevo la clásica doctrina acerca del conocimiento prudencial. Cfr., P. I, cap. II.

¹¹¹ R. PANIKER propone emplear el término <<ontonomía>> para expresar las relaciones internas constitutivas que mantienen entre sí ciencia y filosofía, para superar mejor la falsa antinomia autonomía-heteronomía. El <<nomos>> del <<ontos>> -su ley intrínseca y constitutiva- nos descubre una estructura orgánica e internamente jerárquica del cosmos y del hombre, que se refleja también en el ámbito cognoscitivo. (Cfr. o. c., p. I). Podría generalizarse tal vocablo a los otros niveles que hemos distinguido en el conocimiento jurídico.

¹¹² Cfr. nt. 90. Es tan *espontáneo* el acierto en la decisión de las personas de vida habitualmente recta, que se diría que no han intervenido normas éticas generales en orden a la concreta decisión. Sin embargo, dede decirse que han actuado aquéllas normas -<<*in actu exercito*>>- al actuar la prudencia que contenía eminentemente su virtualidad normativa. En contra de todo humanismo ético existencialista, digamos que la autenticidad y la espontaneidad (en la tensión del agente al último fin debido) son como el fruto consecutivo a la moralidad; pero en modo alguno su constitutivo. No es otra, por cierto, que la verdadera libertad moral a que alude la conocida sentencia evangélica <<la verdad os hará libres>>.

formación, teórica y práctica, con vistas a preparar aquella con mayores garantías de acierto: y la prudencia -acabamos de verlo- es condición y síntesis de toda posible rectitud.

Aclaremos, por último, que no parece aconsejable observar un escrupulosa pureza metódica en la elaboración de estudios monográficos, ni menos todavía en la enseñanza de las distintas ramas <<científicas>> del derecho. Parece necesario, en efecto, hacer una oportuna referencia, en la exposición de cada una de las instituciones jurídicas, a aquellas cuestiones que pertenecerían en estricto rigor metódico a otros niveles del saber jurídico o sociológico en su caso. Sólo procediendo así sería posible procurar una *visión sintética* suficientemente profunda y comprensiva de las instituciones jurídicas, que contribuyera, si de enseñanza se trata, a una formación intelectual adecuada¹¹³. Pero no menos conveniente sería poner de relieve, cuando así se proceda, el cambio que se ha operado en la perspectiva de consideración, para evitar el posible <<eruditismo>> memorista y el consiguiente desorden caótico en la asimilación del saber jurídico a que daría lugar un descuido habitual en la exigencias metódicas propias de cada materia a tratar¹¹⁴.

PARTE PRIMERA

LA RELACIÓN JURÍDICA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA CIENCIA DEL DERECHO

INTRODUCCIÓN

A. PROLEGÓMENOS

Nos proponemos exponer sumariamente en esta primera parte, en su naturaleza y en su significado, las opiniones fundamentales que se han sostenido acerca de las relaciones de Derecho.

Distinguiremos para ello las concebidas con una perspectiva *filosófica* de aquellas obras elaboradas con una finalidad preponderantemente técnica, propias de un nivel *científico* de conocimiento.

Cualquier conocedor del tema, a lo largo de la evolución histórica en la literatura jurídica, advertirá 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 filosóficas¹¹⁵; y tampoco faltan los filósofos del

¹¹³ Un ejemplo de pedagogía rigurosa -que se acerca más de lo corriente a este ideal- es, a mi juicio, la obra cit. de F. de CASTRO. Aunque está intencionadamente escrita a un nivel científico-técnico de conocimiento, nunca faltan las necesarias alusiones a los fundamentos filosóficos, al casuismo jurisprudencial y a la evolución histórica de las cuestiones que en el tratado se exponen.

¹¹⁴ Cfr. *Archives de Philosophie du droit* (1962) n. 7, dedicado a este tema de la gnoseología jurídica. Se recogen en él las opiniones al respecto de sociólogos, idealistas de diversos matices, fenomenólogos, positivistas, tomistas e historicistas. Recomendaría especialmente la lectura del sugerente estudio de M. REALE (45-61). Observo en él singulares coincidencias con mi posición.

¹¹⁵ Raro es el jurista que no haya sufrido la influencia de una filosofía. Advertíamos más arriba las razones por las cuales es connatural una apertura más o menos intensa hacia la sabiduría filosófica que oriente la tarea científica. Estas razones bastan para comprender las frecuentes alusiones, hechas frecuentemente de manera caótica e indiscriminada, a una u otra filosofía concreta; o la falsa pretensión de

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 a la que ya aludíamos en la introducción: 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.

Pero las dificultades apuntadas pueden ser en gran parte eludidas si tenemos muy presentes las observaciones que hacíamos en la introducción en torno a los niveles científico y filosófico del conocimiento jurídico, y procuraremos fijar cuidadosamente de antemano el sentido del tema planteado.

Entendemos ahora por *filosófica jurídica*, un saber que se plantea como interrogante, cual 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 fenoméricamente observables, o condicionamientos más aparentes, de índole cognoscitiva, al menos, de la realidad jurídica.

Poco importa que algunas de las doctrinas que nos proponemos reseñar se hayan presentado con marchamo filosófico: según cumplan o no con las características que acabamos de precisar, las consideraremos ciencia o filosofía.

Dividiremos nuestra exposición en tres capítulos. Estudiaremos en el *primero* de ellos, en su verdadera naturaleza y significado, las concepciones *filosóficas* que han conducido a una consideración relacional del derecho. Insistiremos fundamentalmente en la filosofía jurídica de inspiración kantiana, tanto por la peculiar importancia que ha cobrado en ella el concepto de relación para el conocimiento jurídico —hasta tal punto que ha llegado a resolver en él todos los conceptos de sustancia— como por la gran influencia que han ejercido en el origen y desarrollo de la moderna *teoría general*¹¹⁶.

También dedicaremos atención especial a la filosofía jurídica cultivada en el seno de la escuela tomista, que ha profundizado como ninguna, a lo largo de un proceso multiseccular de reflexiva decantación, en la metafísica de la relatividad, en una corrupción realista del derecho como forma imprescindible configuradora (ordenadora) de la vida social. Aunque será, sobre todo, a lo largo de posteriores capítulos donde podrá advertir el lector el verdadero significado de esta especulación, nos ha parecido conveniente adelantar en este primer capítulo una breve visión de conjunto de las opiniones de más interés sostenidas en el seno de la Escuela, que contribuyan a procurar una visión panorámica.

De las demás escuelas de Filosofía jurídica poco más nos proponemos añadir. Después de una breve referencia al idealismo actualista italiano, que ha atribuido un puesto central al concepto de relación dialéctica creativa, verdadera base y fundamento —según ellos— de la realidad jurídica, aludiremos brevemente a otras escuelas filosóficas como la fenomenológica y -en diferencia clara de ella- el existencialismo, así como al actual personalismo, como el de los filósofos del diálogo que tanta influencia han alcanzado en los últimos decenios. No ignoramos el valor de las brillantes descripciones de los cultivadores de la Fenomenología en

ofrecer una *teoría general* que sustituya ventajosamente aquel saber insustituible por cualquier otro marchamo más o menos filosófico.

¹¹⁶ La expresión <<Teoría General del Derecho>> ha sido conscientemente empleada por juristas agnósticos deseosos de estudiar las nociones fundamentales del Derecho sin referencia a una metafísica. Es en este espíritu como fue denominada la <<Revue Internationale de la théorie de droit>> dirigida por DUGUIT y KELSEN, e inspirada en ideologías kantianas, positivistas y marxistas. Cfr. J. BRETHER DE LA GRESSAYE, *Qu'est ce la philosophie du droit?* en Archives de phil. du droit (1962), 95. Esta misma inspiración alienta en PETRAZCKY uno de los primeros cultivadores de esta disciplina (Cfr. KALINOWSKY, en la misma publicación, 128).

El mismo BERGBOHM, en su conocida obra *Jurisprudencia y filosofía del Derecho* —considera por muchos el paradigma de la *Allgemeine Rechtslehre*— propugna la necesidad de un positivismo excluyente en el que debe ser <<arrancada sin contemplaciones la mala planta del naturalismo>>. Cfr. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. LEIPZIG, 1892, 366.

la moderna Filosofía del Derecho en torno a las relaciones jurídicas de alteridad. Revelan una gran penetración psicológica y, en ocasiones, un ingenio poco común. Pero no olvidemos que se limitan a describir tan sólo <<intuiciones eidéticas>> sin alusión alguna a una realidad existencial que ha sido <<puesta entre paréntesis>>. En orden a mi propósito actual —elaborar una filosofía de intención ontológica y realista acerca de las relaciones de Derecho— tienen mucho menos interés las brillantes descripciones que la profundización en el *ser* relativo del fenómeno jurídico. Me limitaré, pues, a hacer las oportunas alusiones a lo largo de este estudio cuando lo considere conveniente.

Hago notar, por último, que para evitar repeticiones, nada diré en el primer capítulo, pese a su innegable interés, de las diversas concepciones en torno a la relación jurídica valorativas propias del existencialismo jurídico de nuestros días inspirado en la moderna Teología dialéctica protestante. Serán expuestas, por exigencia de método, en la sección dedicada a la relación jurídica natural.

En el *tercer capítulo* expondré los diversos conceptos de relación jurídica, propuestos con una finalidad preponderantemente técnica, de los *científicos* del derecho.

Dentro de la ciencia jurídica en el sentido estricto, cabe destacar todavía una doble inflexión en dos disciplinas que suelen ser generalmente consideradas como distintas. Nos referimos a la Dogmática y a la Teología general. Entendemos por Dogmática, la teoría particular que resulta de la elaboración de los conceptos o proposiciones jurídicas¹¹⁷ 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. Agruparemos en este capítulo solamente la doctrina de aquellos autores cuya metodología pueda ser subsimira sin excesiva violencia en el esquema que describíamos en la introducción al caracterizar el tipo epistemológico que compete a un nivel científico en el estudio del Derecho. Es decir, nos limitaremos aquí a aquella dirección metodológica —elaborada sin preocupaciones estrictamente filosóficas— 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 perfilado por la pandectística alemana y revisada más tarde por la denominada Escuela Francesa de Geny y por el Sociologismo científico¹¹⁸.

Pero no todos los cultivadores de la Teoría general del Derecho conciben esta disciplina con arreglo a aquellos cánones metodológicos de naturaleza científica. No faltan autores que, si bien consideran que la jurisprudencia debe ser abordada con una metodología estrictamente científica¹¹⁹, 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>>*¹²⁰ (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 por cada parcela *científica* del saber. También estos cultivadores de Teoría general han llegado —como los tratadistas de Filosofía jurídica de inspiración neokantiana— a la disolución de los conceptos jurídicos en conceptos *a priori* de relación. Pero tanto por su gran influencia en la Filosofía del Derecho como por su gran interés en orden a nuestro tema, nos hemos decidido a dedicarles un capítulo especial.

¹¹⁷ E. ROTHACKER define la *dogmática* como la explicación sistemática de las proposiciones jurídicas que sirven de fundamento a un ordenamiento jurídico o a una de sus partes. Cfr. *Die dogmatische Denkform in des Geisteswissenschaften und das Problem des Historicismus*, Mainz, 1954, 254. Inspirándose en DILTHEY defiende, al contrario de KIRCHMANN, la posibilidad de su carácter científico.

¹¹⁸ HERNÁNDEZ GIL, *Metodología*, cit., 65 264.

¹¹⁹ Ciencia en sentido kantiano: no <<saber causal>>, sino saber universal y necesario en función de categorías trascendentales <<a priori>>.

¹²⁰ La expresión es de CICALA, R. G., 21.

No nos ha parecido suficiente el desarrollo de esta triple visión para trazar la panorámica general que nos hemos propuesto, sin hacer alguna referencia a los precedentes históricos que condicionaron su aparición. Precederemos, pues, toda la exposición más particularizada de aquellos tres capítulos, de una breve *visión histórica de conjunto*, que contribuya a orientar al lector en la lectura del largo elenco de opiniones en torno al tema: de aquellas hemos juzgado de más interés entre las sostenidas en los dos últimos siglos a partir de Savigny.

B. BREVE VISIÓN HISTÓRICA DE CONJUNTO.

1. Aunque el tecnicismo verbal <<relación jurídica>> se generalizó sólo a partir de Savigny en el lenguaje jurídico, no puede decirse lo mismo de la realidad a que alude. Siempre se ha advertido —no ha podido menos de advertirse, tal es su evidencia— que la realidad jurídica está penetrada de relatividad: encierra todo un entramado de relaciones que constituyen la vida social, referida, a su vez, a unos principios normativos ordenadores. Quizá la advertencia de esta respectividad ha sido confusa y no suficientemente distinguida de otras dimensiones más absolutas —al menos aparentemente— del fenómeno jurídico. Quizá también, por prejuicios filosóficos, se ha considerado sólo <<jurídico>> a un conjunto de relaciones ideales de juicios normativos (estáticas o dinámicas, lógicas o creadoras de la realidad misma del Derecho). Pero, que yo sepa, nadie ha negado la dimensión relativa de las realidades jurídicas.

2. Se ha observado con razón, que el éxito del *Derecho Romano* debe ser atribuído en gran parte al hecho incontestable de que los juristas, cuyas obras fueron recogidas fragmentariamente por el imponente cuerpo del *Digesto*, se esforzaban en fundar dialécticamente la solución que les parecía más justa y relacional¹²¹. No en balde había sido formado el espíritu jurídico de los romanos bajo la influencia de los grandes filósofos griegos, sobre todo de los socráticos y estoicos. Y si bien es cierto que en sus respuestas no puede descubrirse una filosofía pura, si puede advertirse al menos una filosofía latente, prendida en el uso espontáneo del conocimiento prudencial, adscribible —sin género de duda— al arca de la influencia de la cultura griega¹²².

Sabido es que durante largos siglos de Derecho apenas fue objeto de otro conocimiento que el de una espontánea experiencia de las costumbres de la sociedad, más o menos relacionales. Frente a un derecho espontáneo e intuitivo —se ha hecho notar— no podía menos de imponerse un Derecho <<sabido>> como el romano¹²³.

La idea de considerar el Derecho y la Justicia como relación, estaba ya plenamente explicitada en la Filosofía griega. Así lo ha puesto en evidencia hasta la saciedad G. del Vecchio, entre otros¹²⁴. Y no es en modo alguno aventurada la hipótesis de una influencia de

¹²¹ P. BUVER, *Théorie générale du droit*, París, 1951, 128, que cita y resume el notable estudio al respecto de F. SENN, *De la justice et du droit*, París, 1927, 6, n. 1 (con fuentes y reenvíos).

¹²² LEOPOLD WENGER, en su monumental obra *Die Quellen des römischen Rechts*, ed. A. Holzhausens, Viena, 1953, ha mostrado la enorme influencia de la cultura griega en la jurisprudencia romana, con una notabilísima documentación (y exhaustiva bibliografía al decir de sus críticos). Cfr. 28, 14. Para la influencia lingüística, Cfr. 364 ss. (69, IV). Para la de pensamiento, 61, II; 62, II; 74—76.

¹²³ ...<<Parfois s'y ajoutaient quelques dispositions législatives, assez clairessemées, prises par les pouvoirs publics, en général a la suite de circonstances concrètes qui avaient attiré leur attention>>. P. ROUBIER, *Qu'est—ce que la philosophie du droit*, Archives de Phil. du droit, 192, 149.

¹²⁴ Vide el conocido ensayo de G. DEL VECCHIO sobre *A Justiça*, traducción brasileña, Sao Paulo, 1960, cap. 2, 3, 4, págs. 5—22, donde expone el concepto de justicia. La original teoría pitagórica viene en el capítulo V, pág. 40—55. Sobre la teoría aristotélica de la justicia y el derecho como relación, vide LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote...*, cit. A lo largo de estas páginas se expone ampliamente su pensamiento jurídico en su dimensión relacional. Una breve exposición hace A. LLANO, *Derecho, persona y comunidad política*, cit. 37-45. Para una información completa del pensamiento jurídico de los griegos debe acudir sobre todo a la monumental obra de E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, 4 volúmenes, Frankfurt a. M., 1947 a 1955. Destaca repetidamente el A. el aspecto relacional del Derecho y de la Justicia en los autores griegos.

la concepción relacional del Derecho de la especulación griega en la mentalidad jurídica romana¹²⁵.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que —así lo ha demostrado F. B. Cicala en un penetrante y documentado estudio¹²⁶— emplean con frecuencia los juristas romanos conceptos de relación al referirse a las manifestaciones de la vida jurídica que trataban de encauzar. Eran, ante todo —decíamos— juristas *prácticos*, no muy dados a hacer teoría de su tarea jurídica. Pero no faltan en sus escritos concretas formulaciones de conceptos jurídicos que implican toda una reflexión —no por implícita menos real— que podría ser aducida para ilustrar históricamente cualquiera de las teorías modernas en torno al tema de las relaciones jurídicas, sin necesidad de someterlas a una excesiva violencia.

De hecho, a partir de SAVIGNY, algunos pandectistas alemanes, como WINDSCHEID, se inspiraron en las fuentes romanas para la elaboración de sistemas basadas en un concepto de relación jurídica entendida como una relación de la vida real en todo o en parte regulada por el Derecho. BRUGI ha observado que, si bien falta en los fragmentos de los juristas romanos una clara expresión de este concepto, no puede decirse que lo ignoraran. Las fuentes —escribe este autor— emplean en este sentido la palabra *ius*: así, *ius coguacionis*, *ius affinitatis*. O se valen de la idea de un ligamen o vínculo no sólo para referirse a las obligaciones, sino (contra lo que suele creerse) con un alcance general. A veces, para indicar relaciones de la vida no reguladas todavía por normas jurídicas, hablan <<*de negotia, quae adhuc legum laqueis non santu innodata*>>. (c. Tanta & 18). Las relaciones jurídicas son las mismas de la vida real, reguladas antes que nada por la norma moral: <<*putore tantum continentur*>> (& 1, Inst. de fideicomm. hereditat. 2, 23). La <<*regula iuris*>> debe reflejar lo que se descubre en la naturaleza (fr. 1, D., de reg. iur. 50, 17; C. un Cod, de ded. Lib. toll. 7, 5, in fine)... Todas las relaciones jurídicas tienen para ellos base natural... Pero todas ellas, en su forma técnica, son producidas por el orden jurídico... La <<*ratio iuris*>> determina sucesivamente qué relaciones pueden llegar a ser jurídicas: cuando se quiere realizar tal transformación surge naturalmente la pregunta sobre si la nueva relación es o no *absonans a iuris ratione* (pr. 1, Inst. de fid. hered., S, 52; Nov. 78 (97), cap. 5).¹²⁷

Tampoco faltan en la jurisprudencia que nos ha transmitido la antigüedad romana, algunos textos de los que parece lícito concluir que no escapó a la fina sensibilidad jurídica de los romanos una relación de la conducta social a las normas como constitutiva de la juridicidad (*iuris intellectum: ratio iuris*), de aquélla.¹²⁸

3. La concepción católico—germánica que veía la función de las leyes en ayuntar a los hombres, en la «comunaleza» que une a todo el pueblo y que sentía el Derecho como una serie de *vínculos* mutuos que aunaban —desde los más altos a los más bajos— todos los miembros de la comunidad, contribuyó sin duda, de manera notable, a elevar a primer rango la idea de relación jurídica.¹²⁹

Pero fue sobre todo la filosofía medieval escolástica la que destacó en todo su valor el aspecto relacional de la virtud de la justicia y de su objeto, el <<*ius sive iustum*>>¹³⁰. Como tendremos ocasión de exponer más adelante¹³¹, SANTO TOMÁS DE AQUINO sentó las bases definitivas para elaborar una filosofía rigurosa de la *relación de Derecho*, en toda la gama analógica que, como veremos, compete a su plasticidad significativa. La influencia de

¹²⁵ En el *Derecho ático* —se ha puesto de relieve— es verdaderamente notable la fluidez terminológica para expresar las diversas relaciones jurídicas. En los albores de la ciencia del Derecho, inmediatamente precedente a la eclosión de la jurisprudencia romana, no puede menos de impresionar tal riqueza conceptual y sentido jurídico. Cfr. L. LEPPA, *Sui rapporti di parentela in Diritto Attico*. Milano, págs. 309 — 392, donde se consideran los términos *anchisteia prosekon*, *suggenés* y *kedestés*, recorriendo críticamente las fuentes y el posible alcance jurídico de estas relaciones de parentesco.

¹²⁶ R. G., 305—393.

¹²⁷ BRUGI, *Istituzioni di diritto pubblico giustiniano*, Verona, 1897, 44—45.

¹²⁸ Vide muchos fragmentos cits. en este sentido en CICALA, R. G., 311 ss.

¹²⁹ DE CASTRO, o. c., pág. 617. En nuestro derecho inspiró a las leyes de Partidas, Cfr. *Ibid.*

¹³⁰ Cfr. DEL VECCHIO, *A justiça*, cit. págs. 22—40. LOTTIN, *Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote*. Revue thomiste, 44, 1938, págs. 511—521

¹³¹ Vide II Parte, Cap. III.

la escolástica se dejó sentir de modo especial en los juristas *glosadores* y en los *decretalistas*, que concibieron unánimemente la Justicia y el Derecho —a ella referido como a su estrella polar— en términos de relación.¹³²

La misma técnica moderna, se ha señalado, recibió en buena parte este concepto jurídico de la doctrina de Derecho Natural, pese a su habitual enemiga a la idea iusnaturalista¹³³.

4. El equilibrio y conciliación del carácter comunitario e individual del derecho mantenidos por la tradición jurídica romana y medieval comienza a romperse en la Baja Edad Media con la filosofía nominalista.

Desde la óptica del nominalismo de Occam, que sólo reconoce la existencia de lo singular y considera a los universales meras generalizaciones mentales o simples nombres con los que designa una multiplicidad de seres singulares semejantes entre sí, sin fundamento *in re*, carece de sentido y de consistencia real referirse tanto a la naturaleza humana y de las cosas, como al orden relacional del universo bajo la Sabiduría creadora de Dios, que sustituye por una corrupción voluntarista y arbitraria de la Omnipotencia divina¹³⁴.

Al admitir sólo la existencia de los individuos y negar el fundamento real al universal, el nominalismo sí incapacita para captar toda idea de orden y, de ese modo, imposibilita el entendimiento adecuado a las múltiples relaciones que lo componen. “Toda la filosofía nacida del nominalismo -afirma Villey- no puede más que desconocer la justicia en el sentido auténtico de la palabra”. El derecho, pasó de ser la cosa justa, objeto de la justicia, una relación, a constituir una *potestas o facultas* del sujeto separada de la cosa.

Desde los supuestos filosóficos del individualismo, ya no cabía seguir entendiendo la justicia como la virtud de las relaciones sociales. La alteridad y toda noción de relación eran inconcebibles para el nominalismo, que sólo contempla individuos aislados e independientes. La justicia se concibe, en esta perspectiva, como la exigencia suprema de la razón de respetar el arbitrio y la autonomía de los demás.

La justicia del iusnaturalismo de la Ilustración se reduce, pues, a reclamar una actitud general de abstención: nadie cometerá injusticia si se abstiene de intervenir en la vida de los demás. El razonamiento práctico propio del liberalismo moderno de la Ilustración (en sus raíces nominalistas) tiene como protagonista al individuo en cuanto individuo, no al hombre en cuanto miembro de una familia, de un pueblo, de una sociedad, de una tradición a la que pertenece y desde la que descubre su bien y razona.

5. El hombre natural, según uno de sus máximos exponentes del individualismo ilustrado, Rousseau, es todo para sí, es la unidad numérica, el entero absoluto que no tiene más relación que consigo mismo, y para él, en cuanto único, las cosas y los otros iguales a él, no tienen mayor relieve que el de ser instrumentos u obstáculos para su voluntad y poder. E

¹³² Vide P. LEÓN, *Doctrines sociales et politiques du Moyen Age*. Arch. de phil. du droit et de sociologie. (1932), 1—2, págs. 256 ss.

¹³³ DE CASTRO, o. c., pág. 617.

¹³⁴ Al nominalismo y a su rechazo del concepto aristotélico de la naturaleza estaría ligada la escisión cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. El hombre ya no se siente integrado en un orden universal del que, a la vez, él y las cosas formaban parte. Empieza a sentir que su mente está separada de las cosas, que las puede examinar desde fuera, desde su propia conciencia desconectada de aquéllas.

1

h

o

m

b

r

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

h

o

m

b

r

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

h

o

m

b

r

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

o

m

b

r

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

m

b

r

e

c

o

n

s

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

b

r

e

c

o

n

s

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

r

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

e

c

o

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

c

o

n

s

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

c

o

n

s

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

o

n

s

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

n

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

s

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

i

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

d

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

e

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

r

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

a

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

d

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

o

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

c

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

o

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

m

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

o

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

individuo solitario y egoísta constituye el presupuesto común a todas las teorías políticas modernas, de Hobbes a Marx.

Esta mentalidad jurídica subjetivista, centrada en las categorías de individuo y derecho subjetivo, desencadena un espíritu de competencia y conflictividad continua. Da lugar a un mundo de individuos que, en su aislamiento, “libertad” e independencia, no pueden sino mirarse entre sí como enemigos. El otro no es un miembro de mi comunidad, con el que comparto unos mismos fines, unos bienes comunes. Es una amenaza potencial contra mi “esfera de libertad”, un peligro a eliminar, alguien diverso a mí y por esta misma razón, alguien a liquidar.

La única justificación de la existencia de la sociedad y de la vida en sociedad en un contexto filosófico individualista y liberal es el consentimiento de los hombres. Negada la especie y el género nominalismo, así como toda relación real -sólo existe el individuo aislado en su singularidad-, la sociedad no puede fundamentarse en la naturaleza social del hombre, ni puede estar compuesta orgánicamente de comunidades y cuerpos inferiores. La sociedad es una agregación y suma de individuos, por ellos consentida. “El estado político surge como antítesis del estado natural, cuyos defectos tiene la función de eliminar, y el estado natural resurge como antítesis del estado político, cuando éste incumple el fin para el que ha sido instituido.

6. Toda la Ilustración está traspasada por la convicción de que para que un sujeto esté *obligado* moral o jurídicamente, es preciso que él personalmente asuma la obligación, y para esto hace falta prestar el consentimiento”. Tenemos, pues, un individuo aislado, independiente y autónomo, cuyo arbitrio es el bien más sagrado que existe; un derecho natural absoluto que consiste en un conjunto de libertades, facultades o derechos subjetivos de los que goza el individuo libre; y un derecho natural hipotético, que es el derecho del hombre en sociedad. Pues bien, este derecho, que se concreta en la legislación estatal, no puede ser sino aquel conjunto de condiciones bajo las que la libertad de un individuo es compatible con la libertad de los demás individuos que conviven con él naturalmente, según la famosa definición kantiana.

7. Fue SAVIGNY -fuertemente influido por el idealismo trascendental de Kant¹³⁵, en una perspectiva ajena al realismo jurídico clásico de las relaciones de la justicia, referido al “*ius naturae*” regulador de las relaciones de alteridad- quien elevó el tecnicismo <<relación jurídica>> a concepto básico “a priori” para la elaboración de la ciencia del Derecho. Es sólo a partir de él, en efecto, cuando se difunde este concepto científico, a través de la Pandectística alemana, entre los cultivadores de las diversas disciplinas jurídicas.

Además de la gran influencia científica ejercida por la escuela histórica del romanticismo germano, debe señalarse el influjo filosófico del idealismo posterior a Kant. Sabido es que Kant relegó la categoría de relación al dominio apriorístico de la razón pura, como en general, todas las doce *Stammbegriffe*, dejando de ser, en consecuencia, una dimensión real ontológicamente consistente; pero, en este plano -el del idealismo trascendental, como categoría a priori del entendimiento que enlaza los fenómenos empíricos, adquiere en su filosofía una importancia del todo especial.¹³⁶

Entre las cuatro clases —divididas a su vez cada una en tres— que Kant establece (cantidad, cualidad, relación y modalidad), la relación forma grupo aparte¹³⁷, con las conocidas subdivisiones (condicionadas por la física newtoniana¹³⁸) de inherencia-substancia, causalidad-dependencia, y reciprocidad de acción mutua.

¹³⁵ Sobre la huella kantiana en la obra de Savigny, cfr. El estudio de H. KIEFNER, *Der Einfluss Kants auf Theorie und Praxis des Zivilrechts im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a Main, Klostermann, 1969, 3 ss. En cuanto al concepto de relación jurídica, se refiere a tal influjo A GUZMAN BRITO, “La influencia...”, cit 155-156.

¹³⁶ Vide KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St Tomas*. París, 1952, pág. 2.

¹³⁷ Es, recuérdese, la primera en los dos grupos de categorías dinámicas y la ter era de las cuatro categorías principales.

¹³⁸ <<La masse devient la substance, la force, la causalité, la repulsion, la réciprocité>>. Cfr. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (I, 222, 273, III, 47—50). 3 val., París, 1930

<<Desde entonces, servida por la tendencia matemática de la filosofía moderna, la relación se eleva al rango de concepto primordial en todos los dominios: de la metafísica, de la lógica, de la psicología y de la *filosofía del Derecho*. Llegó a ser el alma de todo juicio, el instrumento universal del conocimiento a expensas de la substancia y más generalmente, del absoluto.

SCHELLING, en su sistema de idealismo trascendental, lo considera como la única clase primaria de categorías; El neokantianismo, se trata de la escuela de MARBURGO o de la corriente inspirada por RENOUVIER, le exalta como la forma fundamental de toda actividad intelectual, respecto a la cual todas las otras categorías no serían sino desviaciones>>¹³⁹.

Aunque esta influencia filosófica se dejó sentir más, como es lógico, en los cultivadores de la filosofía jurídica —entre los cuales tanta audiencia se prestó al idealismo kantiano y postkantiano— puede observarse también en la ciencia del Derecho, y muy especialmente en los cultivadores de la <<allgemeine Rechtslehre>>.

Pero no adelantamos ideas. En la exposición que sigue, limitada a las concepciones relacionales del Derecho posteriores a SAVIGNY, tendremos ocasión de verlo.

CAPITULO I

LA RELACION JURIDICA EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. EL DERECHO COMO RELACIÓN EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL.

A. 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 —acabamos de ver hasta qué punto es tradicional esta manera de proceder— 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 categorías ontológicas, como en el pensamiento jurídico clásico. Ni siquiera como respectos mentales fundados en la realidad, sino como formas puras a priori de unificación de 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 jurídica¹⁴⁰. Así como en la Crítica de la razón pura, la categoría de la relación comprendía como veíamos, las dos categorías subordinadas de sustancia, causalidad y acción recíproca, en la Metafísica de las costumbres¹⁴¹, el concepto de Derecho, que es relación íntersubjetiva expresada en un imperativo hipotético, comprende paralelamente las dos categorías subordinadas correspondientes de derecho real, derecho personal y derecho personal de naturaleza real.

B. Pero son más bien las direcciones neokantianas las que han sobreestimado el concepto de relación, hasta el punto de haber llegado algunas de ellas, como la Escuela de *Marburgo*, a resolver en él todos aquellos conceptos que suponen una dimensión absoluta, tales como el de sustancia, cantidad, cualidad, etc. Las categorías a priori del pensamiento en el sistema de COHEN, por ejemplo, no tienen ya el carácter de cuadros inmóviles aplicables a un contenido material. Son organismos *fluyentes*, principios de producción o de origen. <<La espontaneidad del pensamiento puro en modo alguno podría depender de un contenido

¹³⁹ A. KREMPEL, o. c., 3 ss.

¹⁴⁰ Vide R. TREVES, *Il Diritto come relazione*, Torino, 1954, pág. 21. Agradecemos al prof. TREVES la orientación que nos ha prestado amablemente para redactar este epígrafe dedicado al tema de la relación en los neokantianos. Para más información debe acudir, ante todo, a este ensayo magistral y completo.

¹⁴¹ *Introducción a la teoría del derecho*. Versión e introducción por F. González Vicén, Madrid, 1954, pág. 75.

material y menos aún de una “Ding an sich” extramental, respecto a lo cual fuera de alguna manera pasivos>>¹⁴². Es esencialmente <<producción autónoma, principio de sí mismo, absoluto origen sin ningún contacto con la sensación y la representación: el prius absoluto, el pro ser (vor Sein)¹⁴³ que produce el *ser*, y que en última instancia se identifica con él>>.

De esta manera vienen radicalmente excluidos del ser aquellos residuos sustanciales que habían resistido a la <<insuficiente>> crítica kantiana, tales como la <<materia>> de la síntesis cognoscitiva y la <<cosa es así>>. No hay síntesis *estática* de concepto e intuición empírica, sino producción *dinámica* de realidad.

El *pensamiento puro* no conoce la realidad por imposición estática a un contenido fenoménico de una forma pura conceptual, lo cual carecería de sentido; sino que la produce mediante el despliegue creador del juicio, forma dinámica del pensamiento. El juicio es, pues, entendido como relación creativa: <<la forma fundamental del pensamiento puro no es la forma fundamental del concepto, sino la forma fundamental del juicio>>, entendida como cópula dinámica y productiva de ser, <<unidad dinámica de unión y distinción>>¹⁴⁴.

Toda la *realidad natural* queda, en consecuencia, reducida a la relación o sistema de relaciones¹⁴⁵. El concepto universal de sustancia (<<substantia secunda>>) no podría ser principio de la realidad porque una categoría estática carece de la fuerza del origen. Y una sustancia singular (<<substantia prima>>), es inconcebible, fruto de la incoherencia lógica que supone considerar la inherencia y los accidentes como propiedad de las cosas¹⁴⁶. Es más, el mismo reino de las *realidades espirituales* (Filosofía de la práctica), debe ser objeto, de manera paralela, de una lógica dinámica del deber ser (Sollen). Así como había reducido Cohen toda la filosofía teórica a la lógica del *sein* entendida como despliegue de la relación dinámica del *pensamiento puro* (y privada como éste, de todo elemento empírico y de todo contenido metafísico), la realidad espiritual —que se reduce en él a realidad jurídica positiva— derivará también de una *relación creadora* o dinámica de la *voluntad pura*, que tiene como cópula productiva a priori el *deber ser* (Sollen)¹⁴⁷.

Pero la voluntad pura se distingue del pensamiento puro en que no produce un objeto <<extra subiectum>>, sino una dimensión inmanente y perfectiva del sujeto mismo, que es precisamente la acción como unidad dinámica. Es ella, pues, el fundamento de la realidad jurídica, que será también, en consecuencia, <<unidad entendida dinámicamente como relación creativa, o mejor dicho, como un complejo de relaciones: de negocios y de relaciones jurídicas>>¹⁴⁸.

Todo el ser de la realidad jurídica, y en consecuencia, todos los conceptos jurídicos, han quedado reducidos, en definitiva, a relación o *sistema de relaciones dinámicas*.¹⁴⁹ No

¹⁴² *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, 1902, págs. 11 ss

¹⁴³ *Ibid.*, 26.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 54—57.

¹⁴⁵ También E. CASSIRER, en su primera época, al menos, sigue a COHEN en este proceso de resolución de toda la realidad <<natural>> en relación. Sabido es que este autor consideró el concepto matemático de función o número (concebido como relación), a manera de idea reguladora del pensamiento en sentido kantiano— que cumple un necesario y legítimo uso regulativo unificando a priori toda experiencia jurídica posible. Los conceptos <<absolutos>> de *cosa* (tales como el de átomo), no son sino construcciones unificadas que resultan de la idea a priori del número y, en consecuencia, conceptos de función (en última instancia). El átomo sería, por ejemplo, un punto de atribución de relaciones posibles unificadas. *Substanzbegriff als Funktionsbegriff*, Berlin, 1910, págs. 72 y 119. Cfr. R. TREVES, o. c., págs. 14 ss.

¹⁴⁶ *Logik...* cit. 179.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 27.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 75.

¹⁴⁹ Nota Treves que en un cierto momento, Cohen llegó a una ética entendida como metafísica (en el sentido de deontología), abandonando el método trascendental; no sin incurrir, a su juicio, en flagrante contradicción con los principios filosóficos que informan su pensamiento. Esta incoherencia metodológica debe ser atribuida —dice— a la natural tendencia de un espíritu como el suyo, tan religioso y sensible a los problemas de la metafísica. o. c. págs. 39—55. Cfr. En COHEN, o. c. págs. 4373, 4739 y 602, sus observaciones en torno al Estado ideal p. e.

Este abandono del método trascendental para pasar a una metafísica —en sentido kantiano, se

cabe otra ciencia del derecho que una *lógica dinámica del Sollen*, sin que haya lugar para una fenomenología jurídica, ni para una deontología o axiología.

Las otras escuelas neokantianas, sin embargo, no han ido tan lejos en esta absorción logicista del derecho en relación, y admiten, generalmente, la posibilidad de una fenomenología y de una axiología jurídicas.

C. La escuela de Baden, *sud—occidental* (WINDELBAND, RICKERT), ha llegado también, por otra vía, a una resolución de todos los conceptos absolutos de sustancia en relación, pero exclusivamente en el sector de las ciencias de la Naturaleza, no en el de las *ciencias históricas* (entre las cuales se englobarían las disciplinas jurídicas). Estas últimas deben respetar la irreductible singularidad del individuo: tienden a representar del modo más completo posible los hechos singulares sirviéndose del método *idiográfico*. 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 ellos>>. Y que serían objeto de una peculiar filosofía de los valores, bien diversa de la cultivada en el seno de la fenomenología (Max Scheler, por ejemplo). Pero las *ciencias naturales* se proponen descubrir las leyes de los fenómenos naturales mediante un procedimiento metódico (*nomotético*) que tiende —a diferencia del anterior— a una generalización progresiva¹⁵⁰ en la que cabe distinguir tres estadios o niveles.¹⁵¹ En el tercero de ellos, llamado de <<formación ultimada>>, los conceptos que resultan quedan reducidos a un complejo de juicios o relaciones expresivas de leyes naturales de valor absoluto, en los cuales no deben quedar ya residuos sustanciales. En la medida en que una ciencia natural utiliza todavía conceptos de cosa, se aleja del ideal científico a que debe tender.

Es cierto que no parece posible elaborar una ciencia capaz de llevar al límite esta reducción: las mismas <<ciencias últimas>> (<<letzte Naturwissenschaft>>), situadas en el tercer nivel, llegan necesariamente a un conjunto residual de <<cosas últimas>> no susceptibles en apariencia a una ulterior reducción.¹⁵² Pero, así y todo, deben declararse también ellas reductibles a juicios negativos. Un análisis profundo de las mismas nos descubre, en efecto, que sus notas constitutivas consisten precisamente en la *negación* de todas las notas características de los demás objetos de conocimiento: cualidad, cantidad, mutabilidad... Son también *relaciones* negativas, por consiguiente; aunque de hecho aludamos a ellas sirviéndonos de conceptos de cosa. El conocimiento conceptual del mundo corpóreo tiende, pues, a considerar las cosas como procesos que se cumplen según leyes (como cabe confirmar recurriendo a las investigaciones de HERTZ, según las cuales todo se reducirá a un movimiento del éter)¹⁵³.

Aunque los representantes de esta escuela demostraron escaso interés por una investigación lógica del derecho (por considerar que las ciencias jurídicas están consideradas que las ciencias jurídicas están comprendidas entre las <<Kulturwissenschaft>>, que se ocupan de las realidades que encarnan valores, y deben ser objeto, en consecuencia, de una investigación *idiográfica valorativa*), no faltaron cultivadores de las disciplinas jurídicas sensibles a la necesidad de elaborar una lógica conceptual independiente de los contenidos valorativos, a manera de instrumento en orden al desarrollo de una teoría general del derecho más rigurosa. La misma tarea que había realizado Kant en el ámbito de las ciencias de la naturaleza (<<Naturwissenschaft>>) debería ser acometido, en su opinión, en el sector de las ciencias del espíritu¹⁵⁴.

entiende— es más acusado todavía en otros representantes de la escuela Marburguense como NARTORP Y CORLAND, Cfr. *Ibid*, pág. 40.

¹⁵⁰ Cfr. WILDENBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft* en *Präludien*, 4, A íd., val. II n. 5.

¹⁵¹ Esta distinción gradual es original de RICKERT, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2 a ed. Tubinga, 1913, págs. 30—65. Véase más adelante la distinción paralela elaborada por CICALA.

¹⁵² *Ibid*, 71 s.

¹⁵³ *Ibid*, 80—86.

¹⁵⁴ La inconsecuencia de tal pretensión con los principios kantianos es notabilísima. No es posible en Kant —casi diremos contradictorio— elaborar analíticamente una lógica conceptual apriorística de realidades que, como las jurídicas, no pueden menos de ser productos de la razón práctica. Cfr. A. PASTORE, *L'acrisia di*

Fue LASK precisamente quien se esforzó en mostrar la posibilidad de fundar la compatibilidad de una tal investigación con los principios de la Escuela. El Derecho —dice— no sólo puede ser objeto de una consideración valorativa (*Rechtswertbetrachtung*) por una filosofía jurídica. Cabe también una investigación metodológica del mismo considerado como *hecho cultural* (Kulturtatsache, realer Kulturfaktor), en el que se destacara el tipo—valor ciencia¹⁵⁵. Tendríamos así un nuevo tipo de investigación de método no histórico—idiográfico, sino *lógico—sistemático*, en la que se considera la realidad jurídica como un complejo de significados normativos (ein Inbegriff von Normedeutungen auf seiner dogmatischen Gehalt). Cabe considerar, pues, un <<tercer reino>> entre la causalidad *natural* (ciencias naturales) y el del deber teleológico (filosofía de *valores* supraempírica), bien distinto de ambos, que es el de la pura necesidad *lógica* o validez (Gelten) científica (significado supraempírico de lo empírico). Este último sería el reino del Derecho en sentido estrictamente jurídico, constituido por aquel conjunto de significados normativos que clasifican las formas categoriales de la razón pura kantiana¹⁵⁶.

Esta distinción metodológica ha hecho posible, también en esta Escuela, una reducción del Derecho a *relación* semejante a la que había sido ya realizada en el reino de las ciencias naturales.

Procediendo por esta vía, algunos filósofos juristas, tales como LOEWENSTEIN Y RADBRUCH, elaboraron una lógica categorial (inspirada en la analítica trascendental kantiana). Se trata de una investigación de aquellos conceptos a priori que condicionan la experiencia jurídica, en cuanto permiten la individuación del Derecho frente a lo que no lo es en el conjunto indiscernido del material empírico.

LOEWENSTEIN, por ejemplo, basado en aquella triple distinción, acometió la tarea de determinar cuál es la categoría lógica pura del derecho, distinta del dato empíricamente observable del mismo y de su dimensión filosófico—axiológica.

A diferencia de la filosofía que se propone encerrar *valores* en la realidad jurídica, aquella tarea tiende a <<que la realidad jurídica sea transformada en jurisprudencia>> rigurosa, mediante la <<determinación del concepto lógico a priori>> del conocimiento científico del derecho —diverso de los demás conceptos de la lógica pura— aplicando también a la ciencia del derecho a la revolución copernicana del programa kantiano¹⁵⁷.

He aquí su conclusión: <<todos los conceptos son el producto de un proceso del pensamiento en el que se usa la noción de una *relación*; quizá mejor, la noción de una serie entera de relaciones de las variedades más diversas. Y por ello precisamente, pensando en *relaciones jurídicas* y otras afines a ellas, me he referido a conceptos complejos de relaciones>>¹⁵⁸.

De otra parte, la observación de la vida del derecho nos descubre que éste consta de un complejo de proposiciones.

Pero las proposiciones no son otra cosa que *expresión verbal* de juicios o relaciones mentales de diversa modalidad. La misma psicología de la expresión hablada confirma este resultado: <<tener un derecho>> significa <<estar en relación>>. Las concreciones o sustancializaciones propias de aquellos vocablos expresivos de cosas de que solemos servirnos, son meros medios instrumentales que no carecen de utilidad pragmática en orden a lograr una objetividad consistente para referirnos a aspectos de la vida del derecho. <<Pero también ellos se revelan al ser analizados como esencialmente relativos>>.

Estas relaciones no pueden ser abstraídas de los procesos jurídicos, sino aplicadas antes (a priori) a la misma materialidad del mundo jurídico <<que no es un simple hecho

Kant e le sue attinenze nel neokantismo della Filosofia del diritto, en R iv. Int. di F. del Dir., 1935, págs. 149—176.

¹⁵⁵ E. LASK, *Rechtsphilosophie*, en <<De Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhundert>>, Heidelberg, 1907, págs. 281 ss., 302 ss.

¹⁵⁶ *Ibid*, págs. 303, 307 ss. Para LASK la forma categorial engloba el contenido material <<clarificándolo>> sin transformarlo. Son <<relación>>; no hay síntesis transformante. Vide GURVITCH, *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, París, 1930, pág. 182.

¹⁵⁷ *Der Rechtsbegriff als Relationsbegriff. Studie zur Methodologie der Rechtswissenschaft*, Munich, 1915, pág. 10.

¹⁵⁸ *Ibid*, pág. 18.

empírico, sino una Realidad cultural>>¹⁵⁹.

Es fácil advertir que las *relaciones jurídicas* tienen una significación bien distinta en esta dirección neokantiana que en la escuela de Marburgo, anteriormente examinada. No son aquéllas ahora relaciones dinámicas productivas de toda la realidad del derecho sin resquicios, sino mera *condición a priori de la experiencia jurídica*: es decir, relación *trascendental*, en sentido kantiano, universal lógico, categoría conceptual necesaria¹⁶⁰.

D. Examinemos ahora la doctrina de aquellas *otras direcciones* que, si bien no pueden adscribirse a ninguna de las concretas escuelas filosóficas Marburguense y Sud—Occidental, han aceptado algunos de los principios generales de la crítica kantiana, y aun —en ocasiones— sugerencias de los autores que acabamos de examinar. También ellos, como algunos de éstos, han investigado cuál pudiera ser el *concepto* universalmente válido del Derecho. En una perspectiva kantiana, no podría ser él obtenido por un procedimiento metódico inductivo (genético o comparativo), basado en la descripción de las múltiples manifestaciones del fenómeno jurídico. Sólo una <<categoría>>, a priori de toda experiencia, permitiría la individuación de las realidades jurídicas. Ella sería, por consiguiente, condicionante de la misiva posibilidad de la experiencia jurídica.

Se proponen, pues, estos autores, antes que nada, elaborar una *lógica jurídica* en el sentido de la analítica trascendental kantiana: a saber, una lógica dirigida a determinar las formas o conceptos puros (categorías a priori) que condicionen toda experiencia jurídica posible.

Pero, como los autores anteriormente examinados de la escuela Sud—occidental, tampoco ellos excluyen la posibilidad de una *fenomenología* de los orígenes y caracteres generales del desenvolvimiento histórico del derecho, ni la de una *axiología* capaz de valorarlo según un ideal de justicia derivado de la sola razón. Más aún: consideran ambas investigaciones por lo común *necesarias* para obtener un entendimiento cabal y completo de la realidad jurídica. Aquí nos referimos explícitamente tan sólo a los dos más conocidos e influyentes: STAMMLER Y DEL VECCHIO.

STAMMLER ha distinguido en la conciencia humana, como es sabido, dos direcciones fundamentales: la de *percepción* y la del *querer* (<<Wahrnehmen und Wollen>>). Esta distinción, se ha hecho notar, es paralela a la de COHEN entre el reino del puro conocer (<<Sein>>) y el reino del puro deber (<<Sollen>>). La percepción considera al objeto desde el punto de vista de la *causalidad*, y la voluntad, según la perspectiva de la *finalidad*. Ambas dan origen respectivamente a dos tipos de saber radicalmente divergentes: ciencias de naturaleza y ciencias de finalidad. La jurisprudencia pertenece a estas últimas, pues no es una realidad natural o psicológica¹⁶¹, sino una pura dirección de la conciencia, <<un querer entrelazante, en el sentido de un simple proceso lógico dirigido a determinar los cambios según el principio fundamental condicionante de medio a fin>>¹⁶². Pertenecen, pues, al reino de la finalidad, no al de la causalidad. Y dentro de él, debe ser considerada como un medio para obtener un fin no meramente individual, sino *interindividual*.

Con KANT, distingue entre *materia* y *forma* de conocimiento (intuición—concepto). Y dentro de las formas a priori, entre *concepto* puro e *idea*.

¹⁵⁹ Ibid, pág. 96. No tratamos aquí de la doctrina de RADBRUCH que ofrece menos interés en orden a nuestro tema. Puede verse una exposición de su relativismo jurídico en RECASENS, *Direcciones*, cit. págs. 165. ss. Pero llamamos la atención, una vez más, sobre la importante función que ha ejercido en la historia de la metodología, por su influencia en la formación del método teleológico; y en la génesis de la doctrina iusnaturalista de la Naturaleza de las cosas (tan extendida sobre todo, entre los penalistas). Cfr. L. LEGAZ, *Filosofía*, cit., págs. 159, 210 ss.; R. TREVES, *11 metodo teleológico sella filosofia e nella scienza del diritto*; Riv. Int. di Fil. del Dir., 1933, fase. IV y V.

¹⁶⁰ R. TREVES, o. c., pág. 35.

¹⁶¹ *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, págs. 49—58.

¹⁶² *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 26, 30.

En el conocimiento de la realidad jurídica, cabe establecer, pues, las siguientes distinciones en aquéllas basadas:

a) Un sustrato económico—social condicionado y variable como *materia*, y otro universal e inmutable como *forma*, constituido por un conjunto de categorías puras y universalmente válidas.

El sustrato económico—social, como elemento material, se presenta fenoménicamente al espíritu humano en toda la pluriforme variedad del acaecer histórico y, como tal, independiente de las formas a priori en virtud de las cuales le viene atribuido por el pensamiento el carácter de juridicidad por ella condicionado. Tales formas (universales lógicas a priori) —condicionantes de la experiencia jurídica— son, precisamente, *formas de relación*, expresivas del concepto a priori del Derecho. Sammler lo define, en efecto, como una <<regulación externa coactiva de la vida social>>¹⁶³ que debe entenderse a manera de querer (voluntad pura en sentido lógico), inviolable y autónomo que vincula coactivamente las libertades individuales¹⁶⁴. Destaca más explícitamente el carácter relacional de este querer, cuando declara que, como consecuencia, en toda construcción jurídica, <<el derecho debe ser concebido en particulares *relaciones* en las cuales varios contenidos de voluntad son determinados según una voluntad jurídica como medio mutuamente entre sí >>¹⁶⁵.

b) De la otra distinción, entre *concepto* e *idea*, resulta un deslinde entre dos campos diversos de saber jurídico: una *lógica jurídica*, que tiene como objeto principal aquella investigación acerca del *concepto* a priori universalmente válido de Derecho; y una *deontología jurídica*, que se propone acometer otra investigación netamente diversa de la anterior: a saber, la valoración del derecho según un ideal de *justicia* social (*idea* en sentido kantiano: forma pura a priori, centro eurístico regulador), que viene descrito como aquel conjunto de proposiciones jurídicas <<a priori>> que podrían ser expresivas del fin último y universalmente válido del ser social. Ideal este que, a manera de estrella polar, pueda servir de orientación en la tarea de armonizar las *particularidades* de la vida social hacia la *totalidad* del querer (Ganzheit)¹⁶⁶

De las máximas en que concreta tal ideal de justicia, resulta nítida la *concepción relacional* de la misma. He aquí las cuatro resumidas: 1.º En tanto puede subsistir una pretensión jurídica en cuanto la condición del obligado se considere como la del prójimo. 2.º El contenido de un querer no puede someterse al arbitrio de otro querer. 3.º Un miembro de la comunidad no puede ser excluido de ella arbitrariamente. 4.º Todo poder de disposición concedido jurídicamente en tanto puede ser excluyente, en cuanto al excluido permanezca en la condición del prójimo¹⁶⁷. Tales preposiciones, que constituyen verdaderas formas mentales <<a priori>>, formarían, en sustancia, el llamado *derecho natural de contenido variable*¹⁶⁸, incapaz de influir beneficiosamente en el curso dinámico del Derecho, por su carácter meramente lógico formal (<<pura forma de orden>>) compatible con cualquier contenido jurídico.

El concepto de Derecho (querer autárquico entrelazante e inviolable), engloba cuatro nociones fundamentales (querer, enlazar, autocracia e inviolabilidad), de las que derivan a su vez —combinando aquellos cuatro elementos— cuatro pares de conceptos jurídicos fundamentales, que al ser combinados entre sí dan origen a otros compuestos¹⁶⁹. Todos ellos

¹⁶³ *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichts aufassung*, Leipzig, 1896, pág. 82.

¹⁶⁴ A diferencia de la voluntad moral (getrennt Wollen). Cfr. *Theorie* cit., págs. 74 ss.

¹⁶⁵ *Theorie...* cit" pág. 357.

¹⁶⁶ *Theorie...* cit., pág. 434. La *idea* del derecho es sólo *regulativa* de lo que propiamente es derecho, sea justo o injusto: o saber de lo que responde al *concepto* que es constitutivo de la juridicidad. Otros neokantianos (BINDER, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, 1915, pág. 59. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, 1932, pág. 29) piensan que también la *idea* —los valores— debe intervenir en la constitución del Derecho.

¹⁶⁷ *Lehrbach...* cit., pág. 95.

¹⁶⁸ En realidad esta expresión (Naturrecht mit Wechselndem Inhalt.) procede de M. E. MAYER, *Rechtsphilosophie* cit., pág. 63. STAMMLER la hizo suya por vez primera en *Wirtschaft und Recht*, cit. pág. 185.

¹⁶⁹ bis. *Lehrbach...* Cfr. el libro IV, dedicado a la deducción trascendental de las categorías jurídicas, y a

son puros, pues presuponen y confirman tan solo aquel concepto <<a priori>> del Derecho, y deben encontrarse, por consiguiente, en toda cuestión jurídica. Y hacen posible la *técnica jurídica* de exponer el derecho históricamente dado valiéndose de aquellos conceptos fundamentales —universales a priori— mediante 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 concretos.

Puede ser considerado, pues, STAMMLER, como uno de los teóricos responsables de la invasión general del *formalismo* conceptual e interpretativo en la jurisprudencia, que — como ya antes la <<Escuela de la exégesis>> y la *Begriffjurisprudenz*— ignora la profunda diferencia que media entre la lógica especulativa y la decisión inmediatamente práctica y realizadora, que es conocimiento traspasado de voluntad y constitutivamente creador.

No es ésta la única inconsecuencia de un sistema al que se le ha reprochado repetidamente falta de profundidad filosófica y desconocimiento del auténtico sentido del kantismo¹⁷⁰. No es la menor la conciliación entre las diversas categorías fundamentales <<a priori>> que propone, entre las cuales hay algunas difícilmente conciliables con la relacionalidad¹⁷¹. Pero, quizá por algunas de aquellas inconsecuencias —felices inconsecuencias, en expresión de Corts— le adeuda la moderna filosofía del derecho ajena al pensamiento escolástico <<el rescate de las grandes cuestiones sin psicologismos ni naturalismos, el haber descalificado de una vez para siempre las actitudes empíricas y destacado el sentido teleológico de la normatividad>>¹⁷².

Ha sido GIORGIO DEL VECCHIO, el eminente pensador italiano, quien ha aplicado de una manera más coherente —no sin importantes reservas— los principios del criticismo neokantiano (tales como aquellas distinciones entre forma y materia y concepto e idea). También él se plantea el problema lógico de la búsqueda de un concepto apriorístico del Derecho, que va a tener un neto carácter relacional¹⁷³.

Acomete esta primera tarea *lógica* independientemente de los otros dos temas que, como es sabido, integran su sistema de filosofía jurídica: la consideración *deontológica* o de valoración ideal del Derecho y la investigación *fenomenológica*.

Versa esta última sobre los elementos reales de carácter general y metahistórico que resultan de una consideración no meramente empírica, sino racional, de los contenidos de la experiencia jurídica, tamizado por el concepto apriorístico y universal de juridicidad (fiel a la inspiración idealista trascendental que anima su pensamiento).

La determinación del concepto del Derecho es abordada en aquella primera investigación —*lógica*— de su filosofía jurídica. Se esfuerza por probar en ella las razones en virtud de las cuales no podría ser éste obtenido a partir de una experiencia o una inducción histórica, que supondría, contradictoriamente, estar ya en la posesión previa de una noción de que sirviera de criterio individualizador de las realidades jurídicas con respecto a las demás.

El carácter relacional del concepto de Derecho, universal y necesario, *a priori*, delvecchiano, aparece evidente cuando escribe, p. Ej., que “sólo donde se da una pluralidad de individuos cuyas respectivas acciones se encuentran o interfieren en un medio común, puede tener lugar la aplicación de un criterio jurídico”¹⁷⁴

la consiguiente descripción de la estructura del pensamiento y de los preceptos jurídicos. Puede verse en excelente resumen, con un cuadro sinóptico de aquellas categorías en L. RECASENS SACHES, *Direcciones Contemporáneas del pensamiento jurídico*, Barcelona, 1929, págs. 75 ss.

¹⁷⁰ Cfr. A. PASTORE, *L'acrisia di Kant e le sue attinenze...*, cit. págs. 149 es. Una aguda exposición crítica puede verse en LARENZ, *Methodenlehre* cit., págs. 84 ss. Si bien desde el punto de vista de los conceptos generales concretos de inspiración hegeliana, verdadero «leib—motiv' de la obra. Cfr. sobre ellos la introducción a este trabajo.

¹⁷¹ Así opina R. TREVES, o. c., 24, nt. 3.

¹⁷² J. CORTS G., o. c., 122.

¹⁷³ Señala RECASENS una múltiple influencia en la formación de su pensamiento, que debe añadirse a la dominante kantiana. <<Dicha teoría implica una concepción sincrética de elementos kantianos, fitcheanos, hegelianos, y aun a veces asoman sugerencias debidas probablemente a Schelling>>. Cfr. *Direcciones contemporáneas*, cit., pág. 107. Tampoco es ajena a la definitiva maduración de su pensamiento la filosofía escolástica.

¹⁷⁴ *Il concetto del diritto*, Bologna, 1906, 71.

No menos clara aparece en la conclusión que cierra esta investigación acerca del concepto a priori de Derecho, que es definido como la *coordinación* objetiva de las acciones posibles entre varios sujetos según un principio ético que las determina, excluyendo todo impedimento»¹⁷⁵.

Del examen de los resultados de las otras dos investigaciones *fenomenológica* y deontológico, no resulta menos evidente la tendencia relacional de su sistema. En la primera de ellas, basándose en los resultados de la historia y de la filosofía jurídica, escribe que ala aparición fenoménica del De'—echo coincide con el establecimiento de una *coordinación ética* entre los hombres por razón de posibilidades y necesidades *recíprocas*: la determinación objetiva de las exigencias y de las obligaciones correspondientes *correlativamente* a varios individuos constituye el surgir mismo del Derecho»¹⁷⁶.

Absoluto e inviolable de las personas. << Toda proposición jurídica implica una *relación intersubjetiva*. Pero mientras la noción formal de Derecho (concepto lógico a priori) admite en su ámbito una innumerable serie de grados, y una infinita variedad de figuras de variadísima especie, incluso extravagantes y contrastantes entre si (como aparece... en la fenomenología jurídica en general), el criterio general de justicia se traduce, por el contrario, en una exigencia categóricamente determinada que no se satisface con cualquier relación intersubjetiva... sino que impone el reconocimiento igual y perfecto, según la pura razón, de la cualidad de persona, en si como en todos los otros y para todas las posibles interferencias entre más de un sujetos»¹⁷⁷.

Conviene precisar por último que contra lo que se ha dicho, DEL VECCHIO no investiga el Concepto de Derecho en el espíritu humano como noción innata; ni tampoco en la realidad << sic et simpliciter >>, sino en la realidad conocida y críticamente desintegrada en sus elementos constitutivos. Su Concepto viene a ser la categoría universalmente válida (<< forma substantialis a priori >>)¹⁷⁸ del Derecho, que condiciona no sólo la experiencia sino la misma experibilidad del derecho¹⁷⁹. y se trata, como hemos visto, de un concepto relacional. Sólo valiéndonos de él, a manera de universal lógico, nos sería posible proceder a la *técnica* jurídica de determinar cada uno de los conceptos jurídicos basándonos en el contenido o sustrato social fenoménicamente captable, como decíamos arriba.

Elabora en esta perspectiva, como ya el mismo STAMMLER, los Conceptos jurídicos fundamentales (derecho subjetivo, personalidad, etc.)¹⁸⁰.

Es más, el mismo concepto tradicional de relación jurídica, común entre los juristas italianos, que acepta DEL VECCHIO (un vínculo entre personas en virtud del cual una de ellas puede pretender algo a lo que está la otra obligada), está también concebido por nuestro autor en esta perspectiva, con base en el contenido. Así lo advierte de manera inequívoca: << Avvertiamo che il rapporto giuridico ha sempre un substrato reale (economico, morale, ecto.). Il diritto non crea gli elementi o i termini del rapporto, ma li trova già naturalmente costituiti, e non fa che determinarli, disciplinarli; esso riconosce qualcosa di preesistente e dà a ciò la sua forma, fissando il limite delle esigibilità reeiproche¹⁸¹.

¹⁷⁵ Ibid, pág. 150

¹⁷⁶ Ibid., 71—72. *Lezioni de filosofia del diritto*, Milano, 1959.

¹⁷⁷ *A Justiça*, cit., cap. II, págs. 105—106.

¹⁷⁸ Emplea esta terminología con frecuencia, pero con intención idealista trascendental. Es decir, en el sentido de forma pura kantiana.

¹⁷⁹ Cfr. E. DI CARLO, Riv. Int. di Fil. del diritto, 1935, pág. 294.

¹⁸⁰ Cfr. R. TREVES, o. c., págs. 89 ss.

¹⁸¹ *Lezioni*, cit., pág. 250. Para una exposición del relacionismo jurídico de otros autores neokantianos italianos, como I. PETRONE —en su primera época— y BARTOLOMEI puede acudir a la otra cit. de R. TREVES, 11 *diritto como relazione*, págs. 21 y 77.

Consideración aparte merece la obra de Kelsen. Pero nos ha parecido conveniente tratar de su doctrina en el epígrafe dedicado a la << Teoría General de bases filosóficas >>, por las peculiares características de su obra, que no puede considerarse estricta y preponderantemente filosófica, como la de los neokantianos aquí examinados. Cfr. Para esta apreciación, vide N. BOBBIO, *Nature et fonction de la philosophie da droit*, en Archives de Ph. du Dr., 1962, pág. 8.

2. OBSERVACIONES CRÍTICAS.

Han sido virulentas en extremo las reacciones críticas contra el neokantismo, tan en boga hace algunos decenios entre los cultivadores de la filosofía jurídica.

Se las ha criticado, no sin sobrado fundamento, desde la misma filosofía neokantiana, haciendo ver cómo habría escapado por completo a los epígonos de estas escuelas, pese a una aparente acogida en la letra de algunos elementos de la crítica de la razón pura, el verdadero sentido del pensamiento kantiano¹⁸².

Se ha intentado probar, asimismo, que ninguna de estas doctrinas habría logrado su pretensión de elaborar una doctrina pura. El concepto de derecho como universal lógico relacional a priori, no sería, pese a sus afirmaciones, un concepto puro, sino el producto de una inducción y de una abstracción, no por inadvertida menos real. Tampoco aquellas doctrinas que, como la de COHEN Y KELSEN, atribuyen a la relación de Sollen un carácter dinámico y productivo de la realidad del Derecho —hasta el punto de excluir la legitimidad de cualquier pretendido conocimiento fenomenológico y deontológico de aquélla— se verían libres de semejante reproche: también ellas estarían radicalmente contaminadas, pese a sus protestas de pureza metódica, de inductivismo¹⁸³.

Pero ninguna de estas críticas es lo suficientemente radical. Es cierto que sin una base inductiva, o al menos imaginativa, es de todo punto imposible elaborar un concepto apriorístico del derecho, como de cualquier realidad en general. Pero sólo socavando las insostenibles bases gnoseológicas en que tal ilusión descansa es posible mostrar la inconsecuencia de aquella pretensión. Es absolutamente preciso atacar la posición del nominalismo conceptualista de frente al problema de los universales, pues ella es el «pendan» de todas las ulteriores investigaciones que integran los sistemas de la filosofía jurídica neokantiana. Mientras no se demuestre la incoherencia suprema de este falso punto de partida, parece pérdida de tiempo entretenerse en mostrar pequeñas inconsecuencias en la línea de una falsa y absolutamente desenfocada dirección de pensamiento.

Pero nos dispensamos aquí de acometer esta tarea. Dada la índole esencialmente constructiva de esta monografía, parece preferible dejar prendida la crítica en el hilo conductor de nuestro personal punto de vista¹⁸⁴.

Si bien Kant supone un giro radical y decisivo, al inaugurar la era de la crítica o del idealismo trascendental, su pensamiento filosófico jurídico es en cierto modo la culminación del iusnaturalismo moderno de la Ilustración. En él culmina el proceso moderno de exaltación de la conciencia y la autonomía, aunque, frente a toda amenaza del subjetivismo, justifica su primacía por la universalidad de su conocer y su legislar.

El siglo XIX se presenta como una época que señala el paso del individualismo liberal al colectivismo. Una época que, crítica con el subjetivismo jurídico, comienza a centrarse en nociones como las de organismos, sociedad y autoridad, orden y derecho objetivo, en lugar de las de individuo, liberal, derecho subjetivo y pacto social, propias del iusnaturalismo ilustrado del racionalismo protestante moderno.

Se pasa de la afirmación individualista del singular, del individuo, a la colectividad, del organismo. Así, para Hegel, el derecho es el momento de la síntesis institución colectiva, a su fin es el Estado; según Marx, el derecho es un instrumento al servicio colectivo de una clase dominante; en la doctrina de Comte, ya no existen derechos, sino sólo deberes para con

¹⁸² Cfr. nt. 16.

¹⁸³ Cfr. R. TREVES, o. c., caps. 5 y 6, págs. 89 y 125. Tal es en substancia la intención última de las conocidas críticas de F. KAUFMANN, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tubinga, 1921. G. SOLARI, *Il indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto*. Rivista di filosofia, XXIII (1932). BANFI, *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto*. Riv. Int. di F. del Dir., 1926, págs. 218—219. BINDER, *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, Leipzig, 1915. LARENZ, *Rechts und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlín, 1931 y *Methodenlehre*, cit. págs. 84 ss.

¹⁸⁴ Cfr. también sobre el problema de los universales, nuestras observaciones críticas a Cicala en el capítulo siguiente, aplicables en buena parte a estos autores.

la Humanidad a la que los individuos tratan de servir; inspirado en él, Durkheim lanza la sociología jurídica y conceptualiza el derecho como la expresión de una voluntad colectiva que domina a las individuales y las pone al servicio del todo; Durguit, en la misma línea, se enfrenta al derecho subjetivo y propone el derecho como función social¹⁸⁵.

Junto con el colectivismo, sigue en el siglo XIX el subjetivismo kantianodespojado de toda pretensión

3. OTRAS CONCEPCIONES RELACIONALES DEL DERECHO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

Como ya advertíamos más arriba, tiene menos interés abordar, en un examen detenido, las demás direcciones actuales del pensamiento jurídico en orden al tema de la relación jurídica, pues no ocupa en ellas el puesto central que le es asignado por las escuelas neokantianas.

Una excepción merece ser realizada, sin embargo, a favor del *idealismo actualista* italiano, que funda toda la realidad jurídica en el concepto dialéctico de *relación creativa*, netamente diverso del concepto de relación dinámica de los neo—kantianos marburgueses. Pero es muy escasa la influencia que ha ejercido fuera de Italia, y aún en el mismo Italia puede considerarse ya prácticamente en trance de desaparecer. Basten, pues, unas leves alusiones,

Ya I. PETRONE había intentado dialectizar el concepto de relación jurídica común entre los juristas italianos, inspirándose en FICHTE, aunque sin caer en el monismo idealista del filósofo alemán. La relación de alteridad —dice— implica un *enfrentamiento* entre el <<ego>> y <<otro>> ego (alter), pero en modo alguno *oposición* en sentido fichteano: pues el otro <<ego>> es un <<tu>>, no un <<id>>. Los términos de la relación jurídica son, por lo tanto, reales, y concretos por sí mismos: no quedan absorbidos en un <<ego monista>>¹⁸⁶. Pero hay una tensión dialéctica en la relación «yo—tú»: no son supuestos separados, sino que coinciden en un momento común; «el yo real no es un presunto yo incomunicable e individual: es un yo bipolar, social», de suerte que la persona no viene menoscabada, sino enriquecida con la vida jurídica en el seno de una sociedad¹⁸⁷. El Derecho, en última instancia, no es otra cosa que una *objetivización* o una traducción real de la misma relación fundamental en que consiste la <<conciencia de sí>>, que es necesariamente, a la vez, conciencia de <<socius>>, porque la apercepción del *ego* supone implícitamente la apercepción del *alter*, vistos ambos en un momento común (*yo socio*), síntesis de los dos momentos de la relación dialéctica de reciprocidad¹⁸⁸.

El actualismo italiano propiamente dicho (BATAGLIA, p.e.) concibe la relación, inspirándose en FITCHE, SCHELLING Y GENTILE como un nexo puesto originariamente por el pensamiento, como un acto puro del sujeto presente, dinámico y creador¹⁸⁹, Y, consecuentemente, han rechazado algunos de ellos como MAGGIORE el concepto

¹⁸⁵ “Es siempre el mismo error que se perpetúa en el colectivismo. Únicamente se ha sustituido el servicio a las personas físicas por el de las personas morales (modeladas a imitación de las personas físicas), la nación, la corporación, el proletariado, la humanidad; pero la justicia nada ha ganado en todo esto. La injusticia no es menor en cualquiera de los dos casos: ahora la parcialidad del Derecho se ejerce en beneficio de lo público, mientras que en la época liberal se beneficiaba lo privado. Pasar del anarquismo liberal al fascismo o al comunismo no es más que librarse de Caribdis y caer en Escila, desde el punto de vista de la justicia”. Cfr. M. VILLEY, *En torno al contrato*, cit., 26-30 y 39 40.

¹⁸⁶ *Il diritto nel mondo della spirito*, Milano, 1910, págs. 74 y 182; I. PETRONE es además uno de los precursores de la escuela neo—kantiana italiana. También él, antes incluso que Del Vecchio, se esfuerza en investigar un concepto “a priori” de derecho. Cfr. R. TREVE5, o. c., pág. 215.

¹⁸⁷ O. c., 182, Cfr. G. GON~LLA, *La persona nella filosofia del diritto*, Milano, 1959, págs. 106—112.

¹⁸⁸ *Il diritto...*, cit, pág. 45.

¹⁸⁹ <<Che lo spirito sia relazione assoluta e non possa vivere che in forma relazionale e una dalle conchiste dell’idealismo moderno>>... Tal relación no es, pues, empírica y contingente, sino una forma absoluta del espíritu creador <<in cui idealmente ha nascimento tutta l’attività pratica. Invero, solo un criterio assoluto di relazione ci permette di dar senso ai reali rapporti tra gli uomini>>. F. BATAGLIA, *Corso di Fil. del diritto*, t. II, pág. 57. Cfr. G. GONELLA, o. c., págs. 107 ss.

tradicional de prelación jurídicas entendido como una relación entre personas puesta y garantizada por normas de derecho,, para afirmar en su lugar que el derecho o la relación jurídica, que es lo mismo, no presupone nada ante sí; antes bien lo pone todo, comprendidos sus términos: la persona y la ley>>¹⁹⁰.

En cuanto a la filosofía jurídica elaborada según las cánones del método *fenomenológico* (elaborado por HUSSERL) y de la axiología en él inspirada -cuya influencia ha sido inferior a la de origen neokantiano o neohegeliano¹⁹¹, baste llamar aquí la atención sobre el verdadero significado de las *conexiones jurídicas* que se esfuerzan en describir dentro de la peculiar perspectiva (intuición eidética) que les es característica¹⁹².

Sabido es que la descripción de las esencias puras en sus conexiones necesarias <<in casu>> de las puras esencias de la juridicidad¹⁹³ sigue en ellos a una *reducción fenomenológica* que ha puesto entre paréntesis la existencia extramental. La relación no tiene, pues, en estos autores una realidad extramental, pues su redescubrimiento de la intencionalidad va a apuntar, en definitiva, a un término meramente ideal y <<a priori>> (vivencias intencionales). No con una aprioridad subjetiva como en los neo—kantianos, sino objetiva o <<impuesta>> a la conciencia, pero igualmente apriorística. De esta forma la fenomenología se transforma en una nueva forma de idealismo, al quedar anegado el “eidos” que ella describe en la inmanencia del <<ego trascendental>>¹⁹⁴. Sólo en las profundas modificaciones que HEIDEGGER introdujo en el método husserliano para la elaboración de su metafísica, cabría —según algunos de sus intérpretes, no todos —hacer una excepción a este reproche de fondo.

El existencialismo que inaugura Kierkegaard -tomado en sentido tan amplio como ambiguo- abarca posiciones que van desde una interpretación de la existencia humana individual como única verdaderamente auténtica, con el consecuente desprecio de toda forma

¹⁹⁰ *Il diritto e il suo processo ideale*, Palermo, 1926, pág. 86.

¹⁹¹ LARENZ, *Methodenlehre*, cit., 144 ss. LEGAZ, *Filosofía*, cit. 165 ss.

¹⁹² Pero la filosofía de la relación en estas escuelas, Cfr. una compendiosa exposición en C. G. KOSSEL, *The problem of relation in some modern philosophers*, en *The modern Schoolman*, 23 (1945—6), pág. 61 ss. No aludimos aquí a los filósofos neokantianos de la escuela sudoccidental (Badense) a que nos referíamos en el epígrafe anterior, sino a aquellos otros que aplican el método fenomenológico de HUSSERL y la axiología de MAX SCHELLER. Recuérdese que aquellos autores neokantianos consideraban al Derecho como una de aquellas <<realidades culturales>> que encarnan <<valores>> y exigen un método idiográfico. Pero, pese a sus analogías, es diverso del fenomenológico, ante todo por su excesivo formalismo. Además, aparte de esta peculiar filosofía de los valores jurídicos, aplicaron también al apriorismo trascendental de la analítica kantiana al conocimiento del Derecho, con vistas a la elaboración de una lógica jurídica (de acusado carácter relacional, según vimos).

Para una selección bibliográfica en torno a la fenomenología jurídica y la filosofía de los valores en ella inspirada, vide, por ejemplo, J. CORTS GRAU, *Curso de Derecho Natural*. Cit., pág. 153.

Para otras concepciones relacionales del derecho inspiradas en los principios del idealismo italiano puede verse el ensayo de F. BATAGLIA, *Dritto e filosofia delta prattica*, Firenze, 1932.

¹⁹³ REINACH, discípulo directo de HUSSERL, fue el primero en aplicar el método fenomenológico al Derecho. Todas sus investigaciones se enderezan a la descripción —en sus conexiones— de las puras esencias de la juridicidad, necesarias, <<a priori>> e independiente 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 RECASENS, no ha logrado su empeño: de hecho, una crítica atenta revela que la mayoría de las veces sus resultados caen bajo un u otro de estos dos campos, de los cuales cree él hallarse totalmente separado. Cfr. *Direcciones contemporáneas*, cit. págs. 233 ss.

También en el seno de la Escuela normativista Kelseniana de Viena, F. KAUFMANN y F. SCHREIER han intentado superar el frío formalismo neokantiano enlazado con Husserl para elaborar una lógica jurídica fundamental que formara parte de una <<mathesis universalis>> ideal. Vide LEGAZ, *Filosofía*, cit., págs. 166 ss. Para el concepto de relación jurídica, en SCHREIER, págs. 678 ss.

¹⁹⁴ La “intentio” equivale en estos autores a <<conciencia de>> algo, no <<referencia real de>> algo. HUSSERL remonta el curso de la intencionalidad vivencial partiendo de lo <<hylético noemático>> y pasando por lo Poéticos para alcanzar el <<cogito>>. No supera, pues, el idealismo trascendental. Así lo han denunciado entre otros, J. MARITAIN, *Degrés*, cit. (vide cap. IV, sobre el realismo crítico), y ZUBIRI, *sobre la esencia*, cit., págs. 23 ss.

de comunicación y, por tanto, de lo social y jurídico, hasta otras como las de Merleau-Ponty, Lavelle, Maecel, etc., que significarían una evolución hacia un humanismo de inspiración bíblica -como en los filósofos del diálogo o del actual personalismo (Mounier,Ebner, Einstein, etc.)- que percibe la existencia como coexistencia. Para Kierkegaard el individuo está en una posición de aislamiento que produce esa angustia de la que nace el acento místico de toda su filosofía, y se rebela contra el conformismo, contra las normas de conducta. Heidegger concibe al hombre como (ser en el mundo) como ser para la muerte y el conformismo (.....) de la existencia inauténtica, en la medida que acepta vivir con los otros y someterse a las reglas de conducta; también para Sartre el hombre es un esclavo apresado en la nada y el absurdo, y la comunicación, la sociedad -el "pour soi"- es la negación de la singularidad -el "en soi"- y, en definitiva, la nada. La única forma de evasión al situacionismo contingente que oprime y sofoca al ser es la rebelión.

En cambio, por ejemplo, para Jaspers, la comunicación es una necesidad subjetiva imprescindible determinada por la convivencia necesaria de varios sujetos en un situacionismo contingente: no se relacionan dos totalidades completas en sí, sino dos seres incompletos e *in fieri*¹⁹⁵.

Desde este punto de vista, el existencialismo, al menos algunas de sus versiones, permite entender filosóficamente el derecho como una relación intersubjetiva que, si bien no es la más alta forma de vida personal, a ella sirve de algún modo¹⁹⁶.

Algunos AA., sin embargo, interpretan el pensamiento del Heidegger y el de Kierkegaard como favorables a la valoración positiva del derecho, por su reconocimiento de la paridad ontológica entre el yo y el otro -la existencia como coexistencia-, en contraste con las potenciación unilateral del yo obrada por Nietzsche o Sartre.

Entre las aportaciones de Heidegger a una antropología filosófica que permite valorar positivamente el derecho: su comprensión de la libertad como basada en el reconocimiento de la verdad del ser y no como autosuficiencia y voluntad de dominio, su concepción de la alteridad como constitutiva del ser humano -en el plano ontológico- en contraste con la ausencia de auténtico cuidado del otro -en el plano óntico-, lo cual justifica la presencia de un derecho que venga a garantizar el respecto universal del otro excluyendo la discriminación y la vilolencia en el trato, y su sentido de la temporalidad como fidelidad y unificación de pasado, presente y futuro, en contra de todo instantaneísmo que absolutiza el presente, es decir, de una existencia que es memoria y proyecto, que permiten otorgar al derecho, en cuanto fundado en la *fides* y en la reciprocidad, un carácter liberador y personalizante: p. 157 ss, sobre Nietzsche y su antijuridicismo¹⁹⁷.

Terminaremos este epígrafe con algunas alusiones al tema de la relación de derecho en la obra del filósofo jurista argentino C. Costo. Nos referimos a ella por la creciente difusión de su pensamiento, sobre todo después de la polémica que mantuvo con KELSEN. Y por la

¹⁹⁵ Cfr. L. GALAMANI, *Esistenza e coesistenza. Le relazioni intersubiettive in alcuni aspetti dell'esistenzialismo*. Milano 1953.

¹⁹⁶ Cfr. L. LEGAZ LACAMBRA, *Filosofía...*, cit., 170 ss. Sobre el existencialismo y derecho. Cita a E. FECHNER, *Rechtsphilosophie. Tübingen, Mohr*, 1956, 223 ss, como uno de los que ha subrayado las posibilidades que ofrece el existencialismo a la filosofía del derecho.

¹⁹⁷ Sobre la filosofía jurídica de Sartre, cfr. J. BRUFAU, *Moral, vida social y derecho en Jean Paul Sartre*, 1967.

Cfr. B. ROMANO, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano. Giuffré, 1969; ID., *Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard*, Milano, Giuffré, 1973. Desde la introducción, p. 3, advierte el autor la importancia fundamental de distinguir, dentro del existencialismo, entre la estructura sintética de la existencia, propia del pensamiento de Kierkegaard, y la estructura simple de la existencia, llevada al extremo por Sartre; piensa, p. 6, que la posibilidad de una comprensión positiva del fenómeno jurídico, realizada a partir del nuevo inicio del pensamiento existencial, es pensable dentro de aquella visión sintética de la existencia de la existencia que une a Kierkegaard y a Jaspers... [en quienes] el ligamen entre la clarificación de la existencia y la caracterización coexistencial de la realidad del existir está siempre presente y es constitutivo; así, escribe en p. 7, lo característico de la contribución de Kierkegaard es la interpretación del deber como estructural a la comprensión de la existencia y como realidad no simplemente individual sino existencial. Cfr. L. GALAMANI, *Esistenza e coesistenza. Le relazioni intersubiettive in alcuni aspetti dell'esistenzialismo*. Milano 1953.

aparente analogía de algunos aspectos de su doctrina con algunas de las opiniones personales que más adelante nos proponemos exponer.

Sabido es que para este autor, de clara formación husserliana (no exenta de una acusada influencia heideggeriana) —como para toda su brillante escuela— no existe entre norma y conducta *relación* de regla a regulado, sino de *concepto* a *objeto*. Opone a la tesis kelseniana de la norma como juicio lógico *hipotético*, su original teoría del juicio lógico *disyuntivo*. La norma primaria de KELSEN (el juicio hipotético: <<si matas debes ser sancionados>>) es justamente considerada por Costo como *perinorma*, secundaria con respecto a la *endonorma* (que corresponde a la norma de conducta <<no debes matar>> concebida por KELSEN secundaria, pero rechazada por él como Derecho natural camuflado)¹⁹⁸

En razón de la endonorma el derecho es fundamentalmente conducta, quedando relegado a segundo plano el concepto de la *norma para* correspondiente a este objeto.

<<El ser del derecho no está en la norma... para saber que es derecho y que no lo es no necesitamos recurrir a ninguna norma jurídica. Al jurista le basta encontrarse con una conducta en *interferencia intersubjetiva* para saber que se ha encontrado con el objeto propio de su interés teórico... lo que el jurista no puede saber sin la norma es (qué) calificación procede¹⁹⁹. Calificaciones éstas que son cuatro: *facultad* de señorío, con su parámetro de autonomía; facultad de inordinación (objetivamente como *prestación*), con su parámetro de fuerza aisladamente personal; y *sanción*, con su *parámetro de fuerza social*>>²⁰⁰. Cossio ha advertido con profundidad la juridicidad de la conducta.

Pero no ha visto —no ha podido ver por faltarle el adecuado instrumental filosófico— la consistencia ontológica de la norma *general* que influye en ella mediante su aplicación, *prudencial* al caso concreto, por una relación real de *dependencia* al ordenamiento jurídico, constitutiva de la juridicidad de la conducta.

Cabría en todo caso hablar de una relación mental conducta—norma, en virtud de la cual se clasificaría conceptualmente la conducta según sus variedades en un repertorio de diversas calificaciones de juridicidad. Pero esta categorización lógica se funda, como tendremos ocasión de ver, en la diversa modalidad de la *real* influencia sobre la conducta de las normas generales, prudencialmente individualizadas a la situación.

4. LA DIMENSIÓN RELACIONAL DEL DERECHO EN LA ESCOLÁSTICA CONTEMPORÁNEA.

Consideración aparte merecen las teorías relacionales del derecho elaboradas por la filosofía jurídica de inspiración tomista y bíblico personalista, que son perfectamente integrables en cuanto ambas están en la misma línea de explicitación de la metafísica prendida en el uso espontáneo del entendimiento. Nos limitaremos aquí a ofrecer una breve visión de conjunto, pues más adelante deberemos referirnos también a ellas.

Una especulación tan decantada en la Escuela por un interés siempre permanente renovado a lo largo de los siglos, como la metafísica de la relación, no podía menos de rendir óptimos frutos al ser aplicada a la realidad relativa del Derecho. Veamos algunas de las aplicaciones que se han hecho recientemente.

La *relación conducta—norma* ha sido siempre implícitamente considerada en la Escuela como *constitutiva* de la juridicidad de las relaciones de la vida social. Debe reconocerse, sin embargo, que apenas ha sido objeto de atención especial, quizá por no haberlo considerado necesario; tal es su evidencia para una mentalidad formada en los principios de la Escuela.

Sabido es, en efecto, que para SANTO TOMÁS se constituye la rectitud ética de la conducta humana por una *relación de conformidad a la recta razón*. Y que tal rectitud, o para decirlo

¹⁹⁸ Cfr. *Teoría egológica del derecho*, Buenos Aires, 1944, pág. 265. Una excelente exposición compendiosa y crítica de la concepción egológica del derecho puede verse en L. LEGAZ, *Filosofía*, cit., págs. 180 ss.

¹⁹⁹ C. COSSIO, *Teoría de la verdad jurídica*. Buenos Aires, 1954, pág. 138.

²⁰⁰ C. COSSIO, *La norma y el imperativo*, Anuario de F. D., págs. 51—170. Vide pág. 145.

con terminología de la Escuela, el constitutivo formal de la moralidad, no es una mera denominación exarínseca, como se ha pretendido²⁰¹, sino una dimensión real de la actividad del hombre —que más adelante precisaremos²⁰²— constituida por su intrínseca ordenación al fin debido, y también, por consiguiente, al principio normativo que a él conduce (recta razón).

Sabido es además que suelen considerar el orden jurídico como una parte del orden moral. El Derecho, pues, no ofrece otra perspectiva filosófica de consideración para la mayoría de estos autores que la que compete al objeto de la justicia; el “*ius iusta*” *alteri debitum ad dignitatem*).

Por esta razón el orden interpersonal que resulta de la conducta justa ha sido explícitamente considerado por algunos de ellos una consecuencia de la conformidad de aquella conducta de alteridad con el imperativo ético de la ley de justicia²⁰³ el en el seno de una sociedad, debida, en última instancia, o la doble influencia de ejemplaridad y de moción intimativa u obligatoria que sobre ella ejercen los fines normativos.

En esta perspectiva de pensamiento resultan diáfanas afirmaciones como las que siguen, escritas sin la pretensión de descubrir nada nuevo:

El Derecho se constituye por <<una *relación trascendental objetiva de igualdad* determinada por la ley (de justicia) entre una persona (en el seno de una comunidad) y el bien común>>. Igualdad que esta persona <<debe promover en sus relaciones de justicia con vistas a obtener, de una o más personas, *lo que le es debido como suyo*, siendo un medio para obtener, en última instancia, su último fin>>²⁰⁴. Si la rectitud jurídica en la actividad de relación interpersonal deriva de la influencia de la ley de justicia, en tanto hay derecho (en el sentido de rectitud: *iustum*) en ella misma, en cuanto recibe una efectiva influencia a través de una relación de dependencia a aquélla. La juridicidad de las relaciones interpersonales deriva, pues, de una relación al fin y a la norma. <<Le droit est vérifié parce qu'il est harmonie vécue au bien commun. Le fait qu'il est une *relation* transcendentale à la loi implique qu'il soit, pour ainsi dire, un ajustement aux dimensions du bien commun>>²⁰⁵.

Pero la mayoría de estos autores suelen dar por supuesta esta *relación conducta—norma* (por considerarla quizá objeto de un tema que nada tiene de específicamente jurídico, siendo aquélla constitutiva de cualquier especie de rectitud ética), y dedican su atención preferente al estudio de las *relaciones interpersonales* que constituyen el orden jurídico de la conducta social como tal. Y así, se limitan por lo general estos autores a definir el Derecho sin tener en cuenta aquella relación que, por haber sido relegada a la moral, ha quedado preterida en la nebulosa de lo implícito; quizá más que de olvido se trate en muchos casos de un silencio excusado por la misma expresividad de unas fórmulas que la implican.

Es cierto que, en esta perspectiva del pensamiento, el derecho puede ser definido —muy imprecisamente, a mi juicio— como una <<aequalitas alteri debita>>²⁰⁶. Pero a su vez, esta relación <<horizontal>> de igualdad ¿no se constituiría como jurídica en virtud de la relación <<vertical>> a la norma de derecho que la determina?

Así y todo, la definición no puede declararse del todo incorrecta, porque esta última relación *trascendental* es una ordenación intrínsecamente constitutiva del orden jurídico de la conducta y está en ella inviscerada, como veremos en la segunda parte.

²⁰¹ Tal es la opinión de VÁZQUEZ, entre otros. Cfr. IBRANYI, *Ethica secundum S. Thomam Aqu. et Kant*, Roma, 1932.

²⁰² Vide Parte II, cap. III, E.

²⁰³ DELOS J. TH., en sus *Notas explicativas a la S. Theologica*. Ed. francesa, cit., en *La Justice*, apéndice II, pág. 230 y nt. 4, escribe: <<Il (le droit) établit donc un ordre objective entre les individus; il adapte leur mutuels rapports, de façon a créer entre eux une juste situation... Le rapport de droit prévu, pensé, est la loi des parties>>.

²⁰⁴ P. M. VAN OVERBEKE, *Droit et morale*. Essay de synthese thomiste. Revue thomiste, 1958, 317.

²⁰⁵ L. LACHANCE, *Le concept*, cit., págs. 88 ss. Cfr. 224 ss. Insinúa también esta relación jurídica desde el campo de la sociología. A. F. UTZ, *Ética social*, cit., pág. 61, comp. págs. 187 ss.

²⁰⁶ L. LACHANCE, *ibid.* Cfr. TONNEAU, en *Iniciación Teológica* t. II la justicia. Barcelona, trad. Herder, 1961, págs. 565 SS. Es opinión bastante común en la Escuela. Cfr. ZAMMIT: *Lectiones philosophiae moralis*. Romae, 1947, III *Philosophia iuris*, 46 ss.; y otras cits. en el Cap. III de la II parte, nt 92.

Otros autores, basados en una peculiar interpretación de textos de SANTO TOMÁS, consideran que el Derecho se constituye como tal en virtud de una *relación real de exigencia* medida por la ley —y derivada de la tensión al fin social— que radica en el sujeto titular. Esta relación —dicen— al terminar en la cosa o acción que le es debida, constituye a aquellas en <<ius>> (*alteri debitum ad aequalitatem*). Aquella relación, añaden, se identifica con el <<derecho subjetivo>>, que es precisamente el elemento esencial y constitutivo de la juridicidad (pues en cuanto termina en el objeto quedaría él, en su virtud, trocado en <<lo justo>>)²⁰⁷. Más adelante veremos lo infundado de esta posición que atribuye la concreta exigencia de la relación de deber aneja al imperio de la norma —que al ser conocida vincula a la conciencia— al titular del derecho, cuando sólo la norma puede ejercer de hecho tal exigencia.

L. BENDER define el Derecho como una relación real (predicamental) entre el titular y la acción u omisión de otra persona, en virtud de la cual esta conducta le sería debida como medio para conseguir el orden social (la igualdad relativa) necesaria para su propio bien, y, en última instancia, su último fin²⁰⁸. Esta opinión coincide sustancialmente con la anterior. No se identifica tal relación con el derecho subjetivo —que es justamente concebido por el A. como <<licitud jurídica>>²⁰⁹— pero se incurre en la misma confusión. Aquella relación de exigencia no puede considerarse en modo alguno radicada en el titular: sólo a la norma compete exigir, ¿y qué es la exigencia sino un aspecto de la vinculación experimentada por la voluntad, derivada a su vez de una necesidad advertida por la inteligencia, en la relación entre la posición de una conducta y un bien concebido como <<absoluto>> que no puede dejar de ser apetecido en abstracto?

Nada decimos aquí sobre las opiniones al respecto en la escuela de SUÁREZ. Sabido es que la peculiar orientación ecléctica semivoluntarista del pensador granadino, le indujo a considerar el Derecho como una facultad moral. Desde esta perspectiva, también SUÁREZ concibió la realidad jurídica en términos de relación: el universo jurídico moral estaría constituido <<por las personas vinculadas entre sí por derechos y obligaciones recíprocas, y respecto a las cosas>>. Los derechos y obligaciones, en efecto, parece que deben ser interpretados <<a manera de *lazos* que brotan de la mutua coexistencia, como algo distinto y superior a la existencia física, lo mismo que de la actividad simultánea del entendimiento y de la voluntad libre surge una realidad superior, que es la moralidad>> (o en su caso, la juridicidad, en el sentido de moralidad de justicia)²¹⁰. En esta doctrina está implícita la teoría suareciana del *constitutivo formal de la moralidad*, que sería también —IN CASU— una relación a la norma constitutiva de la eticidad de justicia de la conducta social y imitadora de las pretensiones del derecho—facultad. Sin embargo, no sería ella, como en los autores tomistas, una relación real, sino un mero respecto de razón²¹¹. Un estudio semejante —de escaso interés en orden a nuestro propósito— queda fuera de las posibilidades de un capítulo

²⁰⁷ T. URDANOZ, *Comentarios a S. Th.*, II—II, 54, t. VIII, cit. págs. 196 SS. La opinión de J. MARITAIN es parecida, Cfr. *Neuf leçons*, cit., pág. 164.

²⁰⁸ *Philosophia iuris*. Romae, 1947, pág. 62. <<Ius est relatio inter personam et operationem vel omissionem alterius qua persona se habet ad hanc operationem vel omissionem tamquam ad re>>. sibi debitam ex fine formaliter sumpto ad aequalitatem>>

²⁰⁹ o. c., 75 ss.

²¹⁰ Cfr. E. ELORDUY, *La realidad jurídico—moral*, Anales de la cátedra F. Suárez, I, 1961, pág. 25. Para SUÁREZ la moralidad no es algo realmente diverso del acto libre, sino un <<modo>> de la razón y de la libertad: <<un cierto modo de emanación o dependencia moral respecto de la razón que advierte y de la voluntad que obra libremente>>. *De bonitate et multitudine humanorum actuum*, disp. 1, sec. 2, n. 14—20. Ed. Vives, T. IV, pág. 284. No se trata, pues, de una relación *real* de dependencia a la norma, sino, en definitiva, de una doble denominación extrínseca (relación de razón). La relación constitutiva de la juridicidad sería, pues, meramente lógic, acercándose notablemente a la tesis de VÁZQUEZ. Cfr. C. I. MASSIM, *La Filosofía jurídica de F. Suárez*, Buenos Aires 1989.

²¹¹ Cfr. T. URDANOZ, *El problema del orden moral y sus normas según Sto. Tomás*, Ciencia Tomista, 1954, 241—275.

Con todo, la moralidad —la juridicidad— de la conducta es declarada por algunos suaristas *diversa* de su ser psíquico. El <<modo>> de referencia sería algo así como <<la belleza de un cuadro, el orden armonioso en la síntesis de operación humana dirigida por la ejemplaridad de la norma>>. Vide ELORDUY, *La realidad jurídico moral...*, cit., pág. 19. No parece, sin embargo, que se trate de una distinción real.

expositivo, como éste, de carácter general. En la moderna escuela suareciana, por lo demás, no hay unanimidad de opiniones.

Pero entre todos los modernos autores escolásticos — es, sin duda, el profesor del Angélico de Roma, P. DE LUCA, quien ha profundizado más en el tema de las relaciones calificables como jurídicas²¹². Aunque el autor de esta monografía no coincide con bastantes de sus apreciaciones, le adeuda concretas sugerencias que han contribuído a precisar algunos de los desarrollos que figuran en su parte constructiva.

Inspirándose en textos muy conocidos de Santo Tomás, ha concluido DE LUCA, después de un fecundo diálogo con su compatriota CICALA que, efectivamente, es de todo punto necesario acudir a una continua relación con las normas del ordenamiento jurídico para explicar la juridicidad de la conducta. Se trata, sin embargo, de una relación *real*, de naturaleza radicalmente diversa a la descrita por CICALA. La conducta misma, siendo esencialmente relativa, reúne todo un conjunto de *relaciones secundarias* cuya juridicidad sería derivada de la influencia causal del ordenamiento jurídico, concretada en aquel nexo de dependencia a la norma. Esta *relación prima—ria* transmitiría, por consiguiente, <<energía jurídica>> a aquella conducta.

Pero el ordenamiento jurídico positivo a su vez no podría ser jurídico sino en virtud de otra *relación* —que es previa a la relación primaria (con una prioridad de naturaleza)— al ordenamiento jurídico natural (y a la ley Eterna en última instancia), a través de la voluntad general de los consociados. Aquella relación de dependencia causal transmitiría, pues, <<impronta natural>> al ordenamiento positivo (ya por deliberación unitaria ya por tácito consentimiento o aquiescencia)²¹³.

Acertadamente califica a la relación primaria y a esta última, de *trascendentales*, a diferencia de las secundarias, que serían *predicamentales* (más adelante explicaremos el significado de esta clásica terminología).

Concluye DE LUCA de toda esta doctrina que el concepto de relación jurídica no es unívoco sino *análogo*, con analogía de atribución: la nota de juridicidad compete en sentido propio y formal exclusivamente a la relación primaria, y a las otras dos tan sólo por atribución extrínseca (en virtud de los nexos de naturaleza causal que con ella mantienen): la relación natural en cuanto es causa de aquélla, y las relaciones secundarias en la medida en que su juridicidad es efecto de la misma.

Este esquema general es sustancialmente correcto; y revela un gran conocimiento de las fuentes tomistas, unido a una notable capacidad de adaptación de los principios en ellas contenidos a la comprensión global filosófica del fenómeno jurídico. Pero no es extraño que, dada su formación preponderantemente filosófica, haya incurrido en unilateralismos e inexactitudes, o quizá en inadvertencia nada más de algunos matices más específicamente jurídicos.

Lo más endeble de su trabajo es, a mi juicio, el estudio de las relaciones secundarias en sus conexiones con el derecho subjetivo, y el estudio de la influencia causal de las normas sobre la conducta; así como el dedicado a las relaciones entre el derecho positivo y «el ordenamiento jurídico natural» (en la infeliz terminología del A.). Tampoco parece acertada su manera de entender la metafísica de la relación.

Pero no es éste el lugar para ejercer una tarea crítica que nos hemos propuesto dejar prendida a lo largo de la exposición detallada de nuestro personal punto de vista.

Después de la aparición de esta monografía en 1963, se han publicado obras de gran interés que, enraizadas en el realismo de Sto. Tomás, han proseguido profundizando en la relacionalidad jurídica, en el contexto de las relaciones sociales que radican en la socialidad o ----- coexistencial, plena inteligibilidad en la perspectiva trascendental -metafísica- de la relatividad del orden de participación en el ser, cuyo fundamento es la respuesta creatural a “Aquél que es”. La sabiduría creadora que todo lo sostiene y dirige a su fin trascendente (ver Aeterna) del cual todas las cosas son participación y signo.

²¹² “Discussioni ed indagini sulla natura del rapporto giuridico”, *Riv. Int. di Fil. del Dir.*, 1960, págs. 708—749.

²¹³ *Ibid*, 747

CAPÍTULO II

EN LA TEORÍA GENERAL DEL DERECHO DE BASES CONSCIENTEMENTE FILOSÓFICAS

A) PROLEGÓMENOS

Estudiaremos en este epígrafe las doctrinas sobre la relación jurídica de algunos autores que han fundado de una manera conscientemente crítica y filosófica un sistema científico de Teoría general del Derecho.

Hemos elegido, como más representativos para el estudio del tema que abordamos en este trabajo, las elaboradas por el eminente maestro de Viena, HANS Kelsen, Y por el conocido jurista y filósofo italiano, verdadero <<clásico>> de la relación de Derecho, F. B. CICALA²¹⁴.

La del primero, por la enorme influencia que ha ejercido su positivismo jurídico de clara inspiración neokantiana en todas las disciplinas jurídicas, especialmente entre los cultivadores de la moderna <<allgemeine Rechtslehre>> (aun en aquellos autores que carecen de preocupaciones directa y estrictamente filosóficas). Y la del segundo, por haber sido el pensador que, si bien desde una perspectiva de pensamiento de acusado carácter idealista, ha profundizado más en el tema de la relación jurídica, concebida como el núcleo lógico base de una Teoría general del Derecho original y coherente, tan citada como mal comprendida casi siempre.

Es cierto que la doctrina de CICALA no ha obtenido la difusión e influencia de la kelseniana, pero estimo que el estudio de su considerable labor filosófico jurídica puede contribuir a esclarecer de manera decisiva este problema de las relaciones de Derecho, que, a mi juicio, no ha logrado todavía, ni mucho menos, la profundización que merece un tema tan central para obtener una comprensión cabal del fenómeno jurídico. Basten estas líneas para justificar la aparente falta de proporción entre el estudio más pormenorizado que dedicamos a CICALA, con respecto a la brevedad del espacio reservado a otros autores que, por más conocidos e influyentes, no precisan de una exposición más pormenorizada.

B) LA RELACIÓN JURÍDICA SEGÚN CICALA.

La obra de CICALA puede considerarse como el intento más consciente y ambicioso de <<relativizar>> el Derecho. Ha abordado este autor el estudio de la realidad jurídica, desde el ángulo visual de una peculiar concepción filosófica, que le ha conducido a declarar la <<absoluta relatividad>> del Derecho (como de toda realidad creada, en general) llevando estas ideas hasta sus últimas consecuencias, no sin coherencia con los principios filosóficos en que basa su pensamiento jurídico. Es, verdaderamente, el <<clásico>> de la relación jurídica. Su obra fundamental lleva este título, y pese a la difusión material que ha logrado en cuatro copiosas ediciones, no ha obtenido su mensaje—lleno de valiosas sugerencias—la audiencia que merece.

Parece imprescindible ofrecer previamente un breve resumen de las ideas filosóficas en las que funda CICALA SU pensamiento jurídico. Aparte de que así lo exige la originalidad poco conocida de su peculiar sistema —voz aislada e independiente en el panorama de la filosofía moderna (pese a las variadas influencias que han concurrido en su

²¹⁴ No abordamos, pues, el estudio de otras concepciones relacionales del derecho plenamente adscribibles a este grupo. Algunas tan conocidas como la de BRUNETTI, fuertemente influida por CICALA (vide sobre ella *Il rapporto giuridico*⁴, de este último, pág. 22), y la de A. LEVI. Afirma este último autor, tras una amplia fundamentación filosófica de corte idealista, que toda relación de alteridad es necesariamente jurídica (*Teoría general del diritto*, Padua, 1950). También G. FASSO sostiene en el mismo sentido, que <<la historia es experiencia jurídica>> (*La storia come esperienza giuridica*, Milán, 1953). Cfr. L. LEGAZ, o. c., pág. 668. En la II parte veremos por qué razones no se puede absorber toda la vida social en el ámbito de lo jurídico.

formación)— sólo procediendo así nos sería lícito juzgar acerca del alcance de sus afirmaciones y ejercer una tarea crítica con garantías de acierto.

1) Ideas filosóficas en que basa su pensamiento jurídico.

Considero empresa difícil, por no decir imposible, intentar resumir en breves páginas el pensamiento filosófico de CICALA. Es evidente la dificultad de hacerlo en cualquier caso, cuando se trata de una filosofía profunda como la que intentamos resumir aquí. Pero la dificultad aumenta de grado, por estar expuesta la del autor en varias obras de lectura difícil, escritas con un estilo que recuerda al de los pandectistas alemanes que tanto ha frecuentado²¹⁵, Las ideas en ellas dispersas, pueden relacionarse, con todo, en unidad de sistema, siguiendo la pauta de una exposición esquemática de su pensamiento, un tanto descarnada, que ofrece el autor en su reciente obra *Il rapporto morale*²¹⁶.

Me limitaré a destacar en un suscinto esquema, aquellos aspectos que considero más interesantes para comprender las ideas del autor en torno al tema de este libro, teniendo cuidado de reenviar oportunamente a aquellos lugares de sus obras en los que podrá encontrar el lector las proposiciones aquí sólo sumariamente recogidas —las más de las veces— ampliamente fundamentadas y desarrolladas.

El sistema filosófico del autor no carece de rigor y profundidad, y está muy elaborado en gran número de escritos. Aunque pretende ser un «Desarrollo personal» de la filosofía perenne de inspiración tomista, a la que introduciría tan sólo Algunas leves modificaciones formales²¹⁷, es con todo, a mi modo de ver, una filosofía de elaboración original que difícilmente puede ser excusada de idealis no. Es muy grande la influencia que han ejercido en ella, a mi juicio, el conocido neokantiano de la escuela sudoccidental, RICKERT, Y —en algunos aspectos— el sistema idealista hegeliano, ROSMINI Y PASTORE²¹⁸.

Es idea central de su pensamiento *la unidad del problema filosófico*, que comprende tres aspectos íntimamente dependientes: el ontológico, el gnoseológico y el ético: según que se considere (abstractamente, con fines prácticos de estudio), el aspecto objetivo —conocimiento de la naturaleza del ser—, subjetivo: posibilidad, naturaleza y límites de nuestro conocimiento; y operativo —voluntario—, del único problema filosófico. Veamos por qué.

La realidad extramental objetiva es *devenir* tanto en el mundo material, como en el espíritu —consecuencia de la antítesis no ser—ser, porque antes de devenir <<ser>> era <<no ser>>²¹⁹ y está dotado de racionalidad solamente para Dios, siendo orden absoluto, en la dualidad materia—espíritu y en la pluralidad de formas, para El²²⁰. Sin embargo para el

²¹⁵ Sabido es que se debe a este autor una excelente traducción al italiano de las Pandectas de DERNBURG.

Sus escritos más importantes serían citados en este estudio según las siglas o abreviaturas que señalo a continuación. Introduzione alla teoría dell'essere. Le relaciane ontotetiche, Città di Castello, 1923: Introduzione. Filosofia e diritto. I sommarii, 1925, comprende dos tomos: el 1.º contiene los vols. I—VI, el 2.º los vols. VII—XII: Somm., 1.º o 2.º. L'essere e i suoi elementi. Citta di Castello, 1926: L'essere. Il rapporto morale, Milano, 1956: R. M., Il rapporto giuridico, Milano, 1959: R. G. Corso di Filosofia del Diritto, Firenze, 1931: Corso F. Corso di diritto costituzionale, Firenze, 1932: Corso Cost.

Agradezco cordialmente al egregio prof. CICALA la correspondencia que ha querido mantener conmigo en torno al auténtico alcance de su pensamiento.

²¹⁶ R. M. págs. 1—100. Puede verse otra exposición sintética del pensamiento cicaliano, de I. BAGGIO en *Criterion*, 1937, págs. 58 ss. Cfr. también P. PIOVANT, *Il <<rapporto morale>> nel relazionismo di F. B. Cicala*. Riv. Int. di Fil. del Dir. (1957), págs. 234 ss. J. FERRER A. *La gnoseología del Derecho y el tema de la relación jurídica*, <<Ius Canonicum>>, Pamplona, 1962, págs. 167—272.

²¹⁷ Ibid., p. 23 y pássim

²¹⁸ Para conocer el pensamiento de PASTORE, puede acudirse a los artículos publicados en la revista *Divas Thomas* (Piacenza) por este autor y su polemista R. BIZZARDI, t. 43 (1940), págs. 134—155, 488—504 y 504 ss. Es significativo el título del escrito de este último autor en contra de PASTORE: *Logica nuova o metafísica nueva?*.

²¹⁹ R. M. p. 4; *Somm.* 1.º, págs. 120 y 125 ss.

²²⁰ R. M. p. 11; *Somm.*, 1.º, págs. 29 ss

espíritu humano, esencialmente relativo y en devenir constante, no es racional. *La racionalidad objetiva* nos es necesariamente desconocida, no pudiendo captar un espíritu finito y relativo el orden *absoluto* de la creación: el momento formal absoluto del acto creativo divino es inefable para un espíritu finito y relativo²²¹ cuya forma de pensar ha de ser también necesariamente relativa²²².

La llamada *organicidad del universo*²²³, constituida, según se ha interpretado por la escuela filosófica tomista, por un entramado de *relaciones reales*, no sería sirio apariencia fenoménica. Es nuestro espíritu el que traduce la realidad extramental, introduciendo en ella la racionalidad subjetiva mediante una posición de *relaciones ideales* (<<desmaterializando>>)²²⁴.

He aquí una segunda idea central del pensamiento cicaliano: la teoría de las *relaciones ontotéticas*. El espíritu humano, mediante su actividad categorizante, pone en *relación cognoscitiva* sintetizadora el orden ontológico —irracional para nosotros, si bien dotado de racionalidad divina (elemento material)— con su propia racionalidad ideal, *poniendo relaciones* (elemento formal de la síntesis cognoscitiva, llamada por el autor la relación cognoscitiva). Así se componen en unidad, fundiéndose, los dos polos de la realidad filosófica: orden ontológico y orden lógico, ontología y gnoseología, racionalidad cósmica divina y racionalidad ideal humana²²⁵.

La actividad categorizante (relacionante) del pensamiento —la <<relación cognoscitiva, llamada también por el autor la Forma mentis>>—, debe entenderse como una <<actividad abstractamente posible de poner cada una de las *relaciones*>> con las que racionalizamos (conocemos) la realidad trans—subjetiva²²⁶. Construimos así, según CICALA, la realidad fenoménica conocida, que es, en consecuencia, ideal. Esta actividad relacionante es tan espontánea y connatural al pensamiento, que se ejerce de una manera inconsciente e irreflexiva (a diferencia de las relaciones reflejas de que trataremos a continuación): de ahí que no advirtamos la relatividad de lo conocido y que lo consideremos de ordinario, como una realidad absoluta²²⁷.

Podemos multiplicar indefinidamente el número de relaciones en el contenido material ofrecido a nuestra experiencia sin que lleguemos jamás a una relación absolutamente primera: siempre continúa siendo aquél experimentable, bajo la condición categórico—subjetiva de la relación²²⁸, única categoría o forma del pensamiento.

Sigue diversas vías para mostrar la necesidad de admitir *una sola categoría, la relación*²²⁹, en evidente contraste con toda la tradición filosófica más calificada salvo las escuelas neokantianas²³⁰, que ha presentado siempre elencos variados de ellas²³¹. Con todo, considera el autor perfectamente *lícito admitir una diversidad* de categorías e intentar por consiguiente una clasificación según la diversidad de los <<fundamenta relationis>> extramentales, que han provocado diversos matices (distintos modos de predicación) en la actividad relacional²³². Tiene ésta, en efecto, un *límite* en su espontaneidad categorizante

²²¹ R. M. p. 10: *Somm*; 1.º, págs. 86 se.; *Introduzione*, págs. 79 ss.; *Essere*, págs. 177 ss.

²²² R. M. p. 12.

²²³ R. M. p. 8; *Somm*; 1.º, págs. 70—80, crítica a ROSMINI; *Somm*. 2º, págs. 65 ss., crítica a las relaciones reales de STO. TOMÁS.

²²⁴ R. M. p. 13; *Somm*. 1.º, págs. 88 ss.

²²⁵ R. M. págs. 11 y 15. *Introduzione*, págs. 459—486; *Somm*. 1.º, págs. 96 ss.

²²⁶ R. M. págs. 14—15 y 90

²²⁷ Obsérvese el paralelismo, ya mostrado en el capítulo anterior, con los neokantianos.

²²⁸ R. M. págs. 14, 40—41 y 70. Tal es el argumento del libro *Essere*: el problema de una relación ontotética primaria. En este punto ha sufrido claramente la influencia del neokantiano RICKERT (Cfr. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, 1913); al que ha criticado en *Essere*, 321—345, sin liberarse del todo de las escorias del idealismo que se propuso combatir, como señalaremos más adelante.

²²⁹ R. M. 12—15; *Introduzione*, págs. 3 ss., *Somm*. 1.º passim. Ofrece tres argumentos distintos: ontológico—subjetivo, ontológico—objetivo y crítica directa de las tablas propuestas de categorías.

²³⁰ Puede verse una exposición sintética de la relación según las escuelas neokantianas en el excelente ensayo de R. TREVES: *Il diritto come relazione*, Torino, 1934, págs. 3—18.

²³¹ Ofrece un resumen de los principales elencos L. de RAEYMAEKER: *Filosofía del ser*, Madrid, 1956, trad. Gredos, págs. 297 ss.

²³² R. M. p. 78 y lugares de los otros escritos *ibid.* cit.

(relacionadora): pues siendo su fundamento la racionalidad divina objetiva de la realidad extramental, en modo alguno podría ejercerse, tal racionalización subjetiva, en contraste con ella. Está sujeta, pues, su espontaneidad, a *una cierta necesidad* que deriva, en definitiva, de las exigencias que impone aquel <<fundamentum relationis>>²³³.

El pensamiento *vulgar* y el *científico*, no advierten la esencial relatividad de lo conocido, y consideran como realidades absolutas y extramentales lo que no serían sino *síntesis de relaciones ideales* (= seres ideales), llamadas por esta razón ontotéticas²³⁴. El acto de pensamiento que pone la síntesis de relaciones es <<juicio en sentido lato; y el producto de tal actividad (lo pensado) juicio en sentido estricto>>. El primero es analítico, y el segundo sintético. Y siendo simultáneos podemos decir que el juicio es al mismo tiempo analítico y sintético. Formar la síntesis, percibirla con el pensamiento y pronunciar implícitamente la *existencia ideal* del sujeto pensante y de la síntesis pensada, es todo uno. Tales síntesis ideales coincidirían, según el autor, en el universal lógico de la escolástica²³⁵. Los seres ideales, con todo, ano siendo esencialmente relativos, pueden calificarse de algo *absoluto—hipotético*, pues supone de hecho considerarlos como seres absolutos, imponiéndoles un nombre, una evidente ventaja para la vida práctica²³⁶.

El espíritu atesora en la memoria estas síntesis y <<*las proyecta*>> (las <<exterioriza>>) en los elementos de la realidad extramental, de la que han provenido, en el momento oportuno, designándolas con el mismo nombre; <<en un flujo y reflujo del pensamiento a la realidad y viceversa: es decir, de ambos polos de la relación cognoscitiva²³⁷, Tal proceso sería también natural y estaría sujeto a una ley de necesidad de orden ideal, por la que tendemos a referir espontáneamente lo abstracto a lo concreto²³⁸. Así interpreta el autor la predicación a los singulares del concepto universal (unum in multis et de multis) de la tradición escolástica; respecto a la cual sería su propio pensamiento solamente <<un ripensamento e sviluppo personale>>²³⁹.

Sólo el *pensamiento filosófico*, después de haber ejercido por largo tiempo aquel ideal de la filosofía de todos los tiempos: <<nosce te ipsum>>, puede, mediante un proceso de reflexión, *aislar la idealidad de las relaciones ideales* que constituyen cada uno de los seres, concebidos como absolutos; y de aquellas otras *relaciones de orden* entre los mismos también ideales, a que antes aludíamos, que la tradición filosófica tomista había considerado como reales²⁴⁰.

Tal proceso de reflexión se cumple —no podría ser de otra manera— mediante una posición mental de *nuevas relaciones* llamadas por el autor *reflejas o lógicas*. Se diferenciarían éstas de las ontotéticas por la mayor espontaneidad con que se elaboran, como consecuencia de operar, no ya con los datos empíricos —que imponen aquella necesidad a que aludíamos de no relacionar en contraste con la realidad extramental— sino con sus propios productos: es decir, con sus conceptos universales (síntesis ideales de relaciones ontotéticas)²⁴¹. Relaciona, pues, la mente los conceptos del conocimiento vulgar entre ellos mismos —sin que exista ya un vínculo inmediato con aquellos datos empíricos— para elaborar de esta manera nuevos conceptos. Pasa así del conocimiento vulgar al conocimiento científico, mediante el que se llega a la formación de *nuevos conceptos* por vía de sucesivas generalizaciones sintetizadoras (relacionando con espontaneidad cada vez mayor), que

²³³ R. M. p. 20. *Introduzione*, págs. 113 ss.

²³⁴ R. M. págs. 17 ss. <<Se l'occhio percepisce due punti su di un foglio di carta, o due astri luminosi sul fondo oscuro del cielo, il pensiero pone spontaneamente ed inconsapevolmente la relazione di distanza (relazione spaziale) tra essi punti, e intuisce direttamente la *sintesi* ideale di tale relazione, la retta. Per scoprire che si tratta di *attività relazionale* e di *sintesi ideale di una relazione*, occorre la speculazione filosofica>>.

²³⁵ Ancora in tema di universale. L'universale lógico e l'universale ontológico, en Studi in onore di F. Cammeo, Padua, 1952.

²³⁶ R. M. p. 22; *Somm.* 1.º, págs. 207 ss.; *Introduzione*: todo el libro tiene como fin la demostración de la idealidad de las relaciones especialmente caps. II a IV, págs. 100—608.

²³⁷ R. M. p. 23 y p. 82, nt. 54. *Somm.* 1.º, págs. 202 ss.

²³⁸ *Introduzione*, c. IV, § 21 se.; págs. 389 ss.; *L'essere*, c. V. págs. 4 ss.; especialmente págs. 17 ss.

²³⁹ R. M. p. 23.

²⁴⁰ R. M. p. 22, 17.

²⁴¹ *Somm.* 1.º, págs. 75 ss. y 216.

abarcan verdades cada vez más comprensivas, <<e così via all' indefinidos>>²⁴². A través de este proceso, el espíritu humano va elevándose de una manera gradual a la posición mental de las relaciones reflejas propiamente filosóficas²⁴³, llamadas por el autor *dialécticas*. Serían tales relaciones las únicas que permiten superar el nivel empírico (vulgar y científico) y pasar al grado superior del *conocimiento filosófico*. Este se situaría, pues, en un *tercer nivel cognoscitivo*, en el que, mediante las relaciones dialécticas, advertiría finalmente el espíritu el error de que había partido: considerar como realidades absolutas y extramentales lo que no eran sino meras síntesis ideales de relaciones ontotéticas, puestas por el espíritu mismo, si bien con un fundamento más o menos remoto en la realidad extramental.

El imperativo máximo de la filosofía: <<nosce te ipsum>>, no se realizaría adecuadamente sino cuando fuera el hombre <<capaz de aislar el universal lógico, como forma mentís>>²⁴⁴, advirtiendo así el error del pensamiento empírico.

Se comprende que, en tal perspectiva de pensamiento, conciba la Filosofía —haciendo suya la definición de PASTORE— como <<Il pensiero puro dell'universale relatività>>²⁴⁵. y que acuse a la metafísica tomista de <<no haber superado el nivel empírico en el conocimiento de la realidad>>. Todo lo más podría ser considerada, según el autor, como <<una parte general de la enciclopedia de las ciencias>>, pues, <<para ser metafísica debería ser fundida con la lógica>>²⁴⁶. Es decir, con la lógica de CICALA Y de PASTORE a que hemos aludido, pero en modo alguno con la aristotélica tradicional, como pondremos en seguida de relieve.

Es esencial también, para comprender el verdadero alcance de su afirmación acerca de la unidad del problema filosófico, tener en cuenta su teoría acerca de la *unidad del espíritu humano*, que —si bien ha sido considerado hasta aquí como poniendo relaciones lógicas— comprende dos formas indisolublemente unidas: <<lógica>> una (pensamiento) y <<ética>> la otra (voluntad). La ontología, pues, construye el ser ideal en la unidad sintética de ambas formas; y es al mismo tiempo, en consecuencia, gnoseología y ética²⁴⁷. Tendríamos, pues, ontología, gnoseología o ética, según que considerásemos —<<abstractamente, con fines prácticos de estudio>>— los diversos aspectos del «único problema filosóficos»²⁴⁸.

Así la <<ontología>>, siendo el saber y el resultado de una consideración abstracta del <<objeto>> de la relación cognoscitiva, no podría decir una palabra acerca de la realidad extramental en sí misma, sino exclusivamente sobre su <<esencia>> que le deriva de ser uno de los términos de la relación cognoscitiva: <<...i cui termini sono il soggetto e l'oggetto della conoscenza; mentre poi essi terminé derivano tale loro essenza dalla relazione stessa, al di fuori della quale sono inconcepibili come tali>>²⁴⁹. Essi seno e restano semplice ed opaca potenza>>. La relación cognoscitiva, sería pues, en este sentido, creadora de sus términos²⁵⁰.

De ahí que no debamos llamarnos a engaño por la aparente coincidencia de las afirmaciones de CICALA <<in sede astrattamente ontológica>> con otras tradicionales en la filosofía escolástica. Por ejemplo, las referentes al hilomorfismo, al principio de individuación (materia quantitate signata) y a la metafísica de las causas²⁵¹, aun coincidiendo en gran parte con las de la escolástica tradicional, en modo alguno tendría validez —a diferencia de éstas— en el mundo de la realidad extrasubjetiva en sí misma, sino única y exclusivamente en la ideal trasposición de aquélla operada por la <<relación cognoscitiva>> que pone nuestra mente.

2) El conocimiento de la realidad jurídica, según Cicala.

²⁴² R. M. págs. 69, 87; *Somm.* 1.º, pág. 216.

²⁴³ R. M. p. 26, *Somm.* 1.º, c. XII, págs. 111—170.

²⁴⁴ R. M. p. 22. R. M.

²⁴⁵ R. M. p. 199

²⁴⁶ R. M. p. 38

²⁴⁷ R. M. págs. 523 ss

²⁴⁸ R. M. p. 38.

²⁴⁹ R. M. p. 83, nt. 60.

²⁵⁰ R. M. p. 19

²⁵¹ R. M. págs. 3—7; 54, nt. 35; y locs. citó. en nota.

Orientado por estas ideas filosóficas, podrá el lector seguir sin dificultad la sumaria exposición²⁵² que hacemos a continuación de la gnoseología jurídica de CICALA. El Programa que debe desarrollarse, según el autor, en la elaboración del saber jurídico, comprende las siguientes fases:

1." *El conocimiento empírico* de las normas, en sus dos niveles vulgar y científico. Es decir, el conocimiento y la elaboración ideal de la norma como dato empírico, que consisten en:

- a) advertir la existencia, esencia y contenido de cada norma jurídica;
- b) ilustrar su evolución y las variaciones en el curso de su desarrollo histórico;
- c) estudiar sus caracteres generales y específicos, sus fuentes, su objeto²⁵³.

Para ello se precisan, como sabemos, dos tipos de relaciones: ontotéticas y lógico—científicas, si bien no las advierte quizá el estudioso de manera consciente y reflexiva.

2ª. *La elaboración refleja* y lógica del pensamiento jurídico (lógica jurídica), mediante las relaciones dialécticas propias del *conocimiento filosófico*. Tal elaboración consiste en un potenciamiento del primer conocimiento empírico (vulgar y científico), que permite elevar la investigación científica a investigación filosófica; y pasar, por consiguiente, de su conocimiento fenoménico e ingenuo a la captación de la *esencia* misma relativa de la realidad jurídica, advertida sólo confusamente en las etapas anteriores²⁵⁴.

3ª. Una vez en posesión de la esencia filosófica del fenómeno jurídico, puede procederse a la composición del *sistema* (Teoría general), que, si bien permanece en un nivel *científico*, sus <<bases deben ser conscientemente filosófica²⁵⁵ (es decir, el concepto — precedentemente obtenido— de la *relación jurídica*, verdadero núcleo lógico y base del sistema).

Define, en efecto, la Teoría general del Derecho, como <<la *sistemática* determinación de *conceptos jurídicos*²⁵⁶ derivados de la elaboración científico—filosófica de las normas jurídicas; que constituyen, como datos empíricos, la materia prima de las ciencias>>²⁵⁷.

La elaboración científico—filosófica tiene pues, como finalidad, obtener el núcleo lógico del sistema (la relación jurídica); pero deberá ser completada por una *ordenación sistemática* de todo el material científicamente elaborado, coordinando, encuadrando y clasificando cada una de las formas fenoménicas en base a un criterio supremo o núcleo lógico del sistema aceptado filosóficamente que no es otro, que la *relación jurídica*. He aquí cómo resume su posición:

a... Considerando l'essenzialità del fenómeno giuridico (e quindi l'essenza di esso come relazione), considerando la sua origine ed il suo scopo (disciplinare le relazioni sociali),

²⁵² Sólo recogemos aquí los aspectos centrales de su gnoseología jurídica. La <<sedes materiae>> fundamental es el tomo 2.º de los *Sommarii* (vols. VII—XII).

²⁵³ *Somm.* 2.º. Parte prima. <<La conoscenza empirica della realta giuridica>>, páginas 1—66.

²⁵⁴ *Somm.* 2.º, págs. 67 ss.

²⁵⁵ R. G. p. XI.

²⁵⁶ En *Somm.* 2.º, Parte II, págs. 98 ss. Expone ahí cómo la ciencia del Derecho tiene una tarea muy precisa: determinar conceptos jurídicos que sean útiles para la ordenación del sistema y para la aplicación práctica del Derecho. Tales conceptos serían de dos categorías: dinámicos y estáticos, dualismo correspondiente al del Derecho mismo, que es teoría y práctica, ciencia y vida. El tecnicismo jurídico de los conceptos dinámicos constituye algo así como la materia prima del pensamiento jurídico, <<e sono caratterizzati dalla loro relativa *immutabilità formale* e la loro formale *necessità*, di fronte alla *matabilità perenne* e alia *contingenza* del loro contenuto materiale. In conclusione, per me, la dinamica del pensiero giuridico è una, perche appunto la dinamica è la stessa *forma mentis*, e la *forma mentis* è una, la *relazione*>>.

²⁵⁷ *Somm.* 2.º, p. 3; *Per la teoria generala del diritto. Criteri generali ed essempli di una costruzione giuridica*, <<Riv. int Fil. del diritto>>, a. VI (1926), págs. 37 ss.

e considerando infine, per tacer d'altro, che l'unica categoría del pensare e, per noi, la relazione, ne paro altrimenti quindi Il pensiero concepire Il diritto (come nessun'altra realta materiale od ideale) se non relacionando, se non cioe con una relazione o rapporto, siamo convinti di non andar  errati, ponendo como núcleo logico e quindi perenne (e percio relativamente... absoluto) del sistema, il concetto di arapporto giuridico>>... Il sistema giuridico, dunque, sarà presentara da noi como un sistema di rapporti giuridici>>²⁵⁸.

El sistema jurídico se configura, pues, como un *sistema de relaciones jurídicas*; y la meta última del conocimiento de la ciencia jurídica debe cifrarse en el desarrollo dogmático e histórico de la teoría de la relación jurídica.

En su obra *Il rapporto giuridico*²⁵⁹, hace este desarrollo. Comprende dos secciones:

a) *Una parte general*, en la que, fundándose en sus escritos de filosofía del Derecho, analiza la relación jurídica en sus elementos, sujeto y objeto (Introducción); y construye una teoría general del *derecho subjetivo* —que, es como veremos, el contenido necesario de relación—, y de la *pretensión abstracta*, objeto, a su vez, del derecho subjetivo en cuanto proyectado (exteriorizado) en la comunidad jurídica, como más adelante pondremos de relieve.

b) *Una parte especial*, dedicada a la exposición doctrinal de cada una de las relaciones jurídicas fundamentales, tanto de Derecho público como de Derecho Privado.

3) Observaciones críticas.

Cualquiera que, estando en posesión de un conocimiento suficiente de la filosofía de STO. TOMÁS, establezca una comparación con las ideas filosóficas que acabamos de exponer brevemente, advertirá seguramente profundas diferencias. No afectan éstas tan sólo <<a la forma>>, ni suponen tampoco, como pretende CICALA, un mero <<desarrollo personal más profundo>> de unos mismos principios²⁶⁰.

Las diferencias son tan radicales, que nos atreveríamos a afirmar que estamos en presencia de una *filosofía de corte idealista*, no por inadvertido menos presente en la lógica del sistema.

No es el suyo un idealismo monista de tipo hegeliano —si bien inconsecuente— como se ha pretendido²⁶¹; tampoco será justo calificarlo de kantiano, pues sabido es que para KANT el mundo de los conceptos universales y de las proposiciones universales abstractas es meramente subjetivo, y est  sometido a una necesidad sólo subjetiva (*Denknotwendigkeit*), pero en modo alguno objetiva (*Seinsnotwendigkeit*); mientras que CICALA admite una necesidad impuesta por la realidad extramental que resta espontaneidad a la actividad relacionante del espíritu.

Sin embargo, la negación del suficiente *paralelismo* entre lo conocido (que se disuelve en relaciones siempre multiplicables hasta el infinito) y la realidad extramental conocida —que por ser devenir (relatividad)²⁶², es totalmente irracional para nosotros—, le induce a la necesidad de admitir una *síntesis de ontología y gnoseología* para conocer el ser en todas sus dimensiones, que como tal, es exclusivamente ideal.

²⁵⁸ *Somm.* 2.o, p. 25

²⁵⁹ En realidad la primera redacción de esa obra es anterior a la especulación filosófica, pura y jurídica, del autor. Escrita en 1906, fue publicada tres años más tarde con el título *Rapporto giuridico, diritto soggettivo e pretesa. Profilo d'una nuova costruzione teorética* Torino, 1909; y posteriormente corregida y aumentada en las tres Adiciones sucesivas. Según Cicala, toda su posterior especulación filosófica estaría <<preludiada>> en la súbita intuición que tuvo acerca de la necesidad de admitir una relación jurídica entre el sujeto y las normas del derecho objetivo para explicar adecuadamente la realidad del Derecho; intuición que motivó la primera redacción de aquella obra (Cfr. R. G. p. X).

²⁶⁰ R. M. p. 23

²⁶¹ Cfr. POGGI, A.: *Il concetto del diritto e dello Stato nella filosofia italiana contemporanea*, Padova, 1933, págs. 174 ss.

²⁶² R. M. p. 4.

No negamos la necesidad de admitir, como condición de todo conocimiento intelectual, una actividad creadora de relaciones ideales lógicas: pero deja aquélla intacto el contenido esencial²⁶³ que —aun siendo también relativo, como veremos, en sus condiciones de existencia extramental— se encuentra potencialmente (él mismo) en la realidad transubjetiva (<<universale potencial>>)²⁶⁴ y su conocimiento aprehensivo permite, por predicación judicativa, llegar a un conocimiento, aunque imperfecto, de la existencia, consumándose así el acto completo de conocimiento²⁶⁵.

En la negación de tal paralelismo se fundaría, a mi juicio, la doctrina según la cual <<la relación cognoscitiva es creadora de sus términos>>. No creadora, como ya aclara el autor, en el sentido del <<idealismo absoluto>>. Sino en el de otro idealismo diverso, parcial pero innegable, que conduce a afirmaciones como ésta: <<Unicamente per e nella relazione gli elementi intuibili della realtà oggettiva, estrumentale, possono assumere ed assumono infatti la qualifica di <<termini>> (di una relazione —cognoscitiva—)... derivano tale loro essenza dalla relazione stessa²⁶⁶... sí; Centre Cori di una relazione posta dal pensiero, essi sono e restano... l'ideale indeterminado, *semplice ed opaca potenza* rispetto al possibile <<atto>> della determinazione ideale, rispetto cioè alla futura possibile categorizzazione da parte del pensiero, dall' unica forma sua propria>>²⁶⁷.

Debería decirse, sin embargo, que la esencia del objeto conocido, si bien depende de la relación cognoscitiva en cuanto a las condiciones de su existencia intencional (es decir, de inteligibilidad) es la *misma* que la de la realidad extramental (aunque varía en ella el modo de existir), independientemente de que sea considerada por la mente.

Si toda la tarea del filósofo va a conducir, en última instancia, a la única conclusión de la idealidad de lo conocido (si bien requiera un fundamento extramental, absolutamente opaco, en sus dimensiones esenciales, a la inteligencia) queda abierta la puerta al agnosticismo: *sólo sé que algo existe*; y en todo caso, si diéramos por válida la prueba que ofrece, que existe Dios Creador. Pero se me oculta por completo *lo que* sean las cosas en sí mismas, por falta de un *paralelismo* propiamente dicho entre ellas y lo que yo conozco: *idealismo* por consiguiente, en los niveles empíricos de conocimiento (siquiera sea parcial); y *agnosticismo*, como lógica conclusión del proceso de relaciones dialécticas propias del nivel filosófico. Tal es, a mi modo de ver, el balance del pensamiento cicaliano.

Quizá sea su manera de entender la *realidad finita* como <<*ser que deviene*>>

²⁶³ I *Sent.* d. 3, q. 3, a. 2, 1; *Quodl.* VII, 1; S. Th. I, 85, 2, 2.

²⁶⁴ Puede verse un luminoso estudio sobre este tema de paralelismo propio del conocimiento aprehensivo en: MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*, trad. Yebra, Madrid, 1953, pág. 269—295. Sobre el *euniversale potenziale.*, cf. p. 281.

²⁶⁵ Según Sto. Tomás, el existente extramental es conocido porque el entendimiento, por reflexión sobre la cosa presentada al espíritu en la operación «fantasma—sentido», descubre que el <<ese>> de su forma inteligible —o esencia en cuanto aprehendida— está en la cosa misma. La reflexión sobre el fantasma es *constitutiva* del acto mismo de juzgar, no *presupositiva* como pretenden Maritain y muchos tomistas (para los cuales cada juicio precisaría la imposible coexistencia en la mente de dos *especies*, correspondientes a dos conceptos previamente aprehendidos, que el juicio <<compone o divide.>>). Cfr. S. Th. I, 16, 2; I, 84, 8 y 25, 5, 2; I—II, 51, 3, C. *Gent.* II, 73 y 96, *De Ver.* 12, 3 y ad 2, 28, 3 ad. 6. (Para la reflexión sobre el fantasma). S. Th. I, 14, 14; 85, 2, 85, 5, 1; III, 50, 4, 1; *De pot.* 9, 5; *De Ver.* 8, 14. (Para las relaciones sujeto predicado). Esta interpretación coincide con la de F. D WILHELMSSEN: *Man's Knowledge of reality*, Englewood Cliffs, N. J., 1958, págs. 110—117; 142—150; *La théorie du jugement chez Maritain et chez S. Th. d'Aqu.*, La Table Ronde, núm. 135, 1959, págs. 34—56, y VAN STEENBERGHEN, *Epistemología*, Madrid, 1956, trad. Credos, págs. 162 ss. Una exposición crítica de las diversas teorías escolásticas al respecto puede verse en ITALO MANCINI: *Ontología fundamentale*, Brescia, 1959, págs. 190 ss.

Un análisis fenomenológico del ejercicio de nuestro entendimiento así lo confirma: sólo mediante la ascética de un progresivo esfuerzo de «abstracción. logramos no referir nuestros conceptos a lo <<existente>> extramental de que provinieron (truncando, por así decirlo, el espontáneo desarrollo de cada acto simple de conocimiento que culmina en el juicio). A ellos sigue la inferencia mediata propia de la tercera operación de la mente (el proceso del raciocinio). Cfr. WILHELMSSEN, o. c., *LOTTO, Metaph. operationis humanae*, Roma, 1961, págs. 42 ss.

²⁶⁶ R. M. p. 83.

²⁶⁷ R. M. p. 19; Cfr. *Introduzione*, págs. 130, 133—135. *Essere*, págs. 207 se.

(relatividad pura) —basada en una falsa inteligencia del binomio potencia acto— el fundamento de su <<relacionismo>> filosófico. El devenir, como tal, no afecta propiamente al *esse* que es íntegramente acto (<<actualitas omnium actuum, perfectio perfectionum>>) sino a la esencia realmente distinta de él y a él necesariamente referida. Pero CICALA, por atribuirlo al <<esse>> mismo finito, se ve en la necesidad de interpretar el paso de potencia a acto en que aquél consiste como una *dialéctica entre no ser y ser*²⁶⁸. Antes de ser <<un ser que deviene>>, era un <<no ser>>; y el autor, cree concluir de ahí la exigencia, como un postulado, del Acto Creativo Divino (<<ex nihilo>>).

Sin embargo, la potencia del devenir, en modo alguno puede identificarse con la nada. Cabría decir, en todo caso, que la <<potencia>> es un <<no ser>> *relativo*, muy real²⁶⁹. Relativo a posibles *perfecciones esenciales* (los llamados <<actos formales>> y <<operativos>>), o a la *perfección de todas las perfecciones* esenciales (el acto de existir —*ipsum esse*— sin el que nada <<sería>>)²⁷⁰ 57.

A pesar de las protestas del autor, tiene mucho más que ver esta doctrina del devenir con la dialéctica hegeliana *ser, no ser, devenir* (aun siendo diversa!, que con ARISTÓTELES Y STO. TOMÁS, según los cuales debería ser definido como el <<actus entis in potentia prout in potentia>>²⁷¹ 58.

Esta falsa manera de entender la relatividad finita, funda, a mi modo de ver, todo el *relacionismo* filosófico de CICALA. Veamos por qué.

Si el universo de la realidad extramental queda congelado en una relatividad, en la cual nada realmente <<es>>, no es explicable el conocimiento, a no ser que atribuyamos al espíritu mismo una función ontologizadora de aquélla.

Es cierto que el autor atribuye a la realidad extramental una función fundamente en este proceso de racionalización subjetiva. Pero, a mi juicio, tal atribución es gratuita y contradictoria. Porque un puro devenir (relatividad en la que nada es) no cuenta con <<elementos>> subsistentes, dotados de <<unidad>> relativa, que puedan fundar la <<unidad>> *abs tracta* de lo conocido²⁷². Si no admitimos con STO. TOMÁS, que la unidad del ser <<subsistente>> se debe al propio principio de existencia (<<unum et esse convertuntur>>)²⁷³, falta el presupuesto que permita fundamentar la unidad del *asar* ideal conocido (llamado por el autor <<absoluto hipotético>>). Más lógica parecería, con tales premisas, una solución de tipo kantiano.

Es significativa a este propósito, la negación cicaliana de la <<cosa en sí>>, en sentido kantiano: <<una cosa en sí no existe... Aun como hipótesis debería ser negada. Existe, en todo caso, como y en cuanto forma fenoménica, objeto de la experiencia *vulgar* y de la respectiva construcción *científica y filosófica*. El fenómeno es la cosa en sí y viceversa>>²⁷⁴. Después de lo dicho se comprenden tales afirmaciones. Si en la realidad extramental nada tiene *consistencia* —por ser relatividad pura— sólo será posible hablar de *cosa* en el sentido de <<forma fenoménica>> (ser ideal, síntesis de relaciones), obtenido mediante una fusión de ontología y gnoseología, en el sentido expuesto²⁷⁵.

²⁶⁸ R. M. págs. 3 y 4. <<Ad ogni instante il finito sopprime se medesimo>>. Cfr. la crítica de P. DE LUCA, en Riv. Int. di Fil. del diritto, 1960, p. 725.

²⁶⁹ GILSON: *El ser y la esencia*, trad. Sesma, Buenos Aires, 1952, págs. 79 ss.

²⁷⁰ S. THOMAS: <<Potencia dicitur ab actu: actus est dúplex: scil primus qui est *forma*, et secundus, qui est *operatio*... Nomen actus primo fuit attributum operationi; ...exinde fuit translatum ad formam., in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter dúplex est potencia: una activa, cui respondet actus, qui est operatio... alia passiva, cui respondet actus primus>>.. *De Potentia*, 1, 1.<<Ipsum esse est actus ultimas, qui participabilis est ab ómnibus, ipsum autem *nihil participat*>>. *De anima*, 6, 2. <<Hoc quod dice esse est *actualitas omniam perfectionum*>>.. *De potentia*, 7, 29. Cfr. Introd. II parte.

²⁷¹ Aristóteles, *Phys.* III, 1, 201 a 10. Cfr. S. Th. I, 18, 3, 1.

²⁷² Puede verse profundamente expuesta esta doctrina en GREDA, *I.: Elementa Phil.*, nn. 131—134

²⁷³ Cfr. RAEYMAEKER, o. c., P. 350 SS

²⁷⁴ R. M. p. 13.

²⁷⁵ En cuanto forma fenoménica ideal, toda la realidad extramental subjetivada podría ser experimentable, por la posición de relaciones ontotéticas y lógicas o reflejas, que son multiplicables hasta el

Si son justas las observaciones que preceden, todo el relacionismo filosófico de CICALA estaría montado sobre una falsa inteligencia del devenir y de la esencial relatividad del mundo finito.

Sabido es que STO. TOMÁS ha concebido todas las realidades finitas como *relación* a Dios²⁷⁶. Pero no agotan aquellas su realidad en mera relación (esse ad) pues adquieren por ella una *naturaleza subsistente* que se identifica con la relación misma: son realidades subsistentes íntegramente penetradas de relatividad. Es, cada una de ellas, un *asiendo abierto*²⁷⁷ a Dios creador (que constituye su ser creado), y abierto también a los demás seres subsistentes, en cuanto forman todos ellos un orden que postula toda una mutua respectividad: respectividad externa que expresa —como se ha puesto de relieve—²⁷⁸ la total respectividad interna de cada uno de ellos.

En efecto: los *principios esenciales* (sustancia—accidentes, materia—forma, facultades—operaciones, etc...), ¿qué son sino correlaciones trascendentales?²⁷⁹ La *existencia* misma, por otra parte (o lo que es igual, el principio de todos los principios esenciales, el acto de los actos), ¿qué es sino una relación trascendental a la esencia que aquellos constituye, y viceversa?²⁸⁰ Son pues—todos ellos—principios constitutivos del ser subsistente, necesariamente referidos entre sí como potencia y acto²⁸¹.

Claro que en este sentido puede y debe hablarse de <<relatividad de la creación>>. Pero en modo alguno autoriza tal relatividad a poner en entredicho la existencia autónoma (relativamente autónoma) de realidades subsistentes, para diluir tal relatividad en un devenir, concebido como síntesis de una dialéctica *no ser—ser*.

¿Y qué decir de la unidad de las categorías? Es cierto que todo amado de será (categoría) es relación *trascendental*: pero tal afirmación escapa a una consideración categorial. (La trasciende).

La substancia, como los accidentes, son relación en este sentido (trascendental). Pero son también predicamentos diversos entre sí (en sentido categorial), en cuanto les compete diverso modo de ser²⁸².

He aquí, en apretada síntesis, las razones que nos inducen a concluir que el pensamiento cicaliano no ha logrado superar del todo el idealismo que se propuso combatir. Y los falsos fundamentos que invalidan en gran parte el sistema filosófico que propone.

infinito. Cfr. *ibid.*

²⁷⁶ <<Creatio est relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi>>. S Th. I, 45, 3 c.

²⁷⁷ La expresión es de F. D. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, New York, 1962, págs. 37—38. Observa aquí cómo hacer del ser de una criatura exclusivamente en <<ser—para>> equivale a reducir el significado del ser a la categoría de la relación, sin que haya <<nada>> que pudiera relacionarse con <<nada>>.

²⁷⁸ Cfr. RAEYMAEKER, L. DE: *Filosofía del ser*, trad. G. Yebra, Madrid, 1956, pág. 490 y pássim. Tal es la tesis fundamental de la obra.

²⁷⁹ Por *relación trascendental* se entiende, en la filosofía de la escuela de Sto. Tomás, una realidad que se refiere a otra por todo lo que la constituye en sí misma, y que está, en consecuencia, íntegramente penetrado de relatividad (ipsa entitas ut dependens ab alia). Esta es la manera según la que concebimos los *principios constitutivos* de cada ser subsistente (esencia, existencia, materia y forma, sustancia y accidentes, facultades y operaciones, etc...), que se corresponden como potencia—acto; así como la relación de dependencia de todos ellos frente a Dios ser creador. Y en general, toda relación de dependencia pasiva del efecto —en cuanto efecto— a la causa (cualquiera de las cuatro predicamentales y trascendental; y sobre todo —porque el ejercicio de estas últimas descansa en la relación de dependencia a Dios— a la Causa trascendente). Cfr. parte II, cap. I, B.

²⁸⁰ La existencia es *acto*; y como tal, es concebible sin relacionarla a una potencia. Pero en cuanto *este* acto limitado, de *tal* ser finito, se constituye como *tal* por la necesaria referencia (relación trascendental), al principio de *talidad* o limitación (esencial); y es inconcebible en consecuencia, sin ella. Cfr. *Contra Gent.*, I, 26, *De Veritate* 13, 1, Jo; s. Th. 82. 3, 2. Todos los principios constitutivos de cada ser subsistente son, a su vez, en la estructura que forman (ser finito subsistente), *relación trascendental a Dios*.

²⁸¹ Pueden verse los textos de Sto. Tomás al respecto recogidos en RAEYMAEKER, o. C., págs. 164—206.

²⁸² Pues potencia y acto son divisiones del ser que trascienden a sus modos o categorías. S. Thom, *In Metaph.*, EX, I, lect. 5, n. 1825 ss.

Antes de entrar en la exposición del tema de la relación jurídica cicaliana parece oportuno hacer una breve *crítica* constructiva de las ideas del A. sobre *gnoseología jurídica* recogidas más arriba.

Digamos, ante todo, que no puede menos de reconocerse la coherencia interna y el rigor de método en la aplicación de unas ideas filosóficas apasionadamente poseídas al campo de la gnoseología del Derecho. Las ideas del autor acerca de este tema son, a mi modo de ver, irrefutables en su propio terreno: toda crítica fundada que se le haga, deberá concentrar sus energías por consiguiente, en atacar los mismos principios filosóficos en que están aquellas basadas.

PASSERIN D'ENTREVES hace una observación crítica al respecto²⁸³, que—si bien no atañe a sus posiciones fundamentales en campo especulativo—debemos, no obstante, examinar hasta qué punto es atendible. A su juicio parece excesiva la pretensión de que el jurista puesto a la tarea de elaborar una Teoría general o una dogmática del Derecho, <<deba ser antes filósofo>>²⁸⁴.

El valor científico de una Teoría general del Derecho —viene a decir— y, en consecuencia, el criterio para juzgar de él, debería ser sólo la aplicabilidad práctica de los conceptos que elabora, con vistas a la construcción de un sistema, que haga posible ordenar y unificar el mayor número posible de hechos. E indudablemente, desde este punto de vista, la Teoría general cicaliana es admirable, coherente y armoniosa²⁸⁵.

Sin embargo, parece unilateral este modo de enfocar el problema. Precisamente para hacer posible aquel ideal es necesario captar previamente la *realidad* misma del fenómeno jurídico y el ritmo de su devenir, pues sólo procediendo así la conceptualización científica *traducirá* adecuadamente —*a su modo*— tal realidad.

El error de CICALA estriba en *subalternar esencialmente*²⁸⁶ la construcción dogmática del sistema —que debe permanecer en un nivel puramente científico de conocimiento, según reconoce él mismo—²⁸⁷, haciéndola depender *intrínsecamente de un concepto filosófico*, núcleo lógico *base* de la construcción misma. Pero la dependencia que con el nivel filosófico ha de guardar ésta, en como alguno debe, a mi modo de ver, ser *intrínsecamente constitutiva* de la Teoría general, sino *extrínsecamente reguladora*. A menos que despreocupados de la pureza del método, no atendamos a las exigencias epistemológicas propias del *nivel científico* en el conocimiento del Derecho. *Subordinación* (en el sentido de apertura, con vistas a recibir orientación extrínseca reguladora) a los niveles superiores de conocimiento; pero de *ningún modo subalternación esencial*: tal es mi punto de vista expuesto más arriba.

Soy perfectamente consciente de que la observación crítica que acabo de hacer a CICALA carece de valor para una filosofía que, como la suya, funde —mejor diríamos confunde— tan estrechamente gnoseología y ontología. Su concepto filosófico de relación jurídica es más bien lógico que real (aunque admita un fundamento extramental más o menos remoto), *por negar todo paralelismo* propiamente dicho entre éste y aquél. Y, en consecuencia, debe declararse *imprescindible*, con tal perspectiva, para elaborar un sistema lógico y coherente. La diferencia de grado entre los niveles cognoscitivos, en efecto, es para él, según vimos, exclusivamente de <<consapevolezza>>²⁸⁸ de las condiciones subjetivas que impone nuestro espíritu para el ejercicio de su función lógica o cognoscitiva; no de <<grados de penetración>> en la realidad extramental misma (condicionada, eso sí, por las leyes lógicas, ineludibles de nuestra mente). De ahí que sea imprescindible tener en cuenta los principios que proponíamos en la introducción gnoseológica, en los cuales únicamente tiene sentido.

²⁸³ 11 concetto di rapporto giuridico nella scienza e nella filosofia del diritto, «Riv. Inst. Fil. Dir.» (1936), págs. 557 ss.

²⁸⁴ Ibid, pág. 566.

²⁸⁵ Ibid. pág. 552.

²⁸⁶ Empleamos, pues, este vocablo, en su significación tradicional en la lógica de la escuela. Se dice que una ciencia —en sentido amplio— está *subalternada a* otra (subalternante) cuando recibe conclusiones de ésta como principios para su propia argumentación, y *subordinada* cuando no toma de ella elementos intrínsecamente constitutivos de sus nociones, sino mera regulación o extrínseca orientación.

²⁸⁷ R. G., pág. XI.

²⁸⁸ R. M., pág. 22.

4) La relación jurídica según Cicala

Según advertíamos más arriba, la elaboración científico—filosófica del fenómeno jurídico tenía como finalidad, en el pensamiento de CICALA, obtener el núcleo lógico y *base* del sistema (teoría general), que no es otra que la *relación jurídica*.

Analicémosla brevemente en su génesis y en sus elementos, sirviéndonos lo más posible para ello de las propias palabras del autor.

Tradicionalmente, sobre todo, desde SAVIGNY²⁸⁹, ha sido aquella concebida como una *relación de la vida social* entre el sujeto del Derecho y el mundo exterior, personas o cosas, *reguladas por el Derecho*. Sin embargo, observa CICALA, no puede admitirse tal doctrina. Las <<relaciones de la vida>> son meros procesos finitos, relativos y *contingentes*, e irracionales, en consecuencia, para el hombre, antes de la intervención categorizadora de la mente. Tales procesos deberían ser, pues, previamente <<desmaterializados>>²⁹⁰ mediante una *espontánea* posición mental de relaciones sujeta a una cierta *necesidad*, en cuanto está condicionada por la realidad extramental con la cual deben ser aquellas compatibles. Sólo después sería posible concebirlas como <<relación>>; jurídica o no, según que estuvieran mentalmente o no relacionadas con las normas jurídicas, a tenor de aquella compatibilidades²⁹¹.

Serían jurídicas, en consecuencia, en la medida en que estuvieran *en relación cognoscitiva con las normas* del ordenamiento jurídico a ellas aplicables²⁹².

Por otra parte, hace notar CICALA, en algunos derechos, como los de la personalidad, puede faltar la relación con el mundo exterior. Si se admite con SAVIGNY que todo derecho subjetivo debe basarse en una relación jurídica, no se resuelve la dificultad acudiendo a una absurda relación del hombre consigo mismo, por tratarse de <<derechos intransitivos>> (IHERING). Hay una solución filosófica, que la elimina satisfactoriamente, y es precisamente la existencia de una relación jurídica entre el sujeto y el ordenamiento jurídico²⁹³.

El *ordenamiento jurídico*, es en la sociología cicaliana, el momento formal organizador de una comunidad²⁹⁴. La vida social, en consecuencia, sería su presupuesto necesario, en cuanto debe estar necesariamente precedido por aquellos hechos sociales de los que necesariamente deriva —como el poder legislativo, la costumbre y una sostenida y fecunda interpretación de la jurisprudencia—²⁹⁵ y en los cuales se objetiva la conciencia del pueblo (voluntad general)²⁹⁶ S3.

El pensamiento científico considera al ordenamiento jurídico, abstractamente, aislando su concepto por necesidades de análisis y de estudio²⁹⁷. Pero nuestro espíritu tiende a referirlo espontáneamente a los elementos concretos —los sujetos sociales— de los que derivó (y en los cuales se subjetiva regulando la vida social) en virtud de aquel proceso dialéctico, natural y necesario, de proyectar lo abstracto en lo concreto, de que hablamos más arriba. Se produce, en consecuencia, un *proceso ideal de concreción* de las normas abstractas del ordenamiento jurídico, cuyo momento central es precisamente la *relación jurídica*. Puede

²⁸⁹ R. G., págs. 3 y 4; más adelante nos referiremos a la doctrina de SAVIGNY

²⁹⁰ R. G., pág. VIII

²⁹¹ Cfr. texto a la altura de la nt. 18.

²⁹² R. M., pág. 93; R. G., pág. 41. Ver nota 23.

²⁹³ R. G., pág. 16

²⁹⁴ R. G., pág. 394; *Somm.* 2.º; part. I, págs. 67—92; *Corso Cost.*, págs. 50 ss. El momento material estaría constituido por los elementos organizados y plasmados en la forma del Derecho, los cuales, considerados abstractamente, con fines de estudio, constituirían el objeto de otras ciencias sociales coordinadas a la ciencia del Derecho Constitucional (Cfr. R. G., *ibid.*, nt. 10). Según advertimos más arriba nociones tales como *materia* y *forma*, tienen para el autor exclusivamente un valor ideal subjetivo —si bien requieren un fundamento extramental— en cuanto derivan su esencia exclusivamente de ser <<términos>> de la relación cognoscitiva. No serían pues, principios constitutivos de la realidad social en si misma, en cuanto extramental.

²⁹⁵ R. G., págs. 23—24

²⁹⁶ R. G., págs. 21 y 581 ss.

²⁹⁷ R. G., pág. 52.

considerarse tal concreción <<bien en la *inmanencia continua del ordenamiento* jurídico en la unidad viviente y concreta de la *organización estatal*²⁹⁸, bien en aquella discontinua y *discreta* de la pluralidad de relaciones jurídicas mediante las cuales adquieren aplicación y vida concreta *cada norma o grupo de ellas*>>²⁹⁹, en los diversos *miembros concretos* de la comunidad jurídica.

De esta forma las normas abstractas del ordenamiento jurídico *adquieren vida y realidad*, es decir, inmanencia específica y concreta, *en cada una de las relaciones jurídicas*, en cuanto entran aquellas en relación con los sujetos, al *verificarse cada uno de los presupuestos de hecho*>>³⁰⁰ que prevén.

Pasemos, pues, a definir la *relación jurídica*. Sería, según CICALA, <<una *relación ideal*>>³⁰¹ <<entre el *sujeto* y el *ordenamiento jurídico*>>³⁰², que pone nuestra mente de una manera necesaria, en cuanto <<el individuo (*término subjetivo* o sujeto) e venga a encontrarse, <<voluntariamente o no, en una de las condiciones previstas por el ordenamiento jurídico>>³⁰³, es decir, en situaciones de la vida disciplinadas por <<normas jurídicas>> (*término objetivo*, u objeto de la relación) aplicables a la respectiva <<fattispecie>> (presupuesto de hecho, el *Tatbestand* de los alemanes)³⁰⁴ En virtud de la relación jurídica que pone *necesariamente* nuestro espíritu³⁰⁵ entre cada uno de los *sujetos* que se encuentran en tales situaciones de hecho y *las normas* consiguientemente aplicables, adquirirían tales sujetos y situaciones una <<impronta jurídica>>³⁰⁶.

Sin embargo, las relaciones de la vida social entre el sujeto de derecho y personas o cosas externas —en las cuales la doctrina tradicional ponía la esencia de la relación jurídica—, debería reducirse, según CICALA, a una de las variadas <<fattispecie>> o presupuestos³⁰⁷. Pueden éstos, en efecto, depender de varias causas: *naturales*, y extrañas en consecuencia a la voluntad del sujeto; *actos personales*, no voluntarios en cuanto a las consecuencias jurídicas que de ellos pudieran derivar, *declaraciones negociales* de voluntad³⁰⁸. Estas últimas no producirían efectos jurídicos sino en cuanto —como las demás— se componen en síntesis relacional con la voluntad general del ordenamiento jurídico, con la que en modo alguno pueden estar en contraste³⁰⁹.

De ahí que todas ellas, también la declaración negocial, no son, en definitiva, sino meros <<presupuestos>> (fattispecie), o *causas ocasionales*³¹⁰ del nacimiento de una relación jurídica con las normas a ellas aplicables. Pero la relación como tal es puesta necesariamente por el espíritu y surge en este sentido materialmente (*heteronomía*)³¹¹ es,

²⁹⁸ R. G., pág. 395. *Corso Cost.*, págs. 60 ss. Esta relación de tipo genérico sería la relación jurídica fundamental del Derecho Constitucional. Cfr. R. G., pág. 399.

²⁹⁹ *Corso F.*, pág. 81. En cada una de estas relaciones se concretaría <<un momento de la vida jurídica>> del sujeto de derecho. R. G., pág. 15.

³⁰⁰ *Ibid.*, págs. 82—3.

³⁰¹ R. G., pág. 19.

³⁰² R. G., pág. 17.

³⁰³ R. G., pág. 18

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Como consecuencia de aquella natural inclinación a que aludimos, necesaria y esencial, a relacionar en virtud de la cual el pensamiento estarte despinto irresistibilmente dalla propria stessa essenza a porra un rapporto tra ognuno del consociati... e la norma in quanto a ciascuno rispettivamente applicabile. R. G., pág. 21.

³⁰⁶ R. G., pág. 15

³⁰⁷ R. G., pág. 22

³⁰⁸ R. G., págs. 22—23. La función de la voluntad en los negocios jurídicos queda reducida, en Cicala, a poner en la existencia, modificar o extinguir el presupuesto de hecho de una norma jurídica (fattispecie giuridica). Cfr., págs. 595 sí.

³⁰⁹ R. G., págs. 581 ss. y *pássim*.

³¹⁰ R. G., pág. 22.

³¹¹ *Vecchi e nuovi pregiudizi di socola in alcune dottrine romanistiche*, en *Studi senesi*, 31 (1915), págs. 36 ss. La heteronomía es del proceso de subjetivación, no siempre del mandato ya subjetivado: pues el titular del derecho subjetivo puede retirar a veces su pretensión respecto a alguna persona, pero siempre en función de la voluntad general que así lo permite. Cfr. R. G., pág. 480. Un estudio comparativo entre la <<heteronomía>>

como síntesis entre la voluntad general del *ordenamiento jurídico* —término objetivo— y la *actividad relacional* de un pensamiento —término subjetivo—³¹² dado un presupuesto de hecho que afecta a uno o a más *sujetos*.

El presupuesto de hecho sería, pues, la *causa próxima* (en el sentido de mera <<ocasión>>) de esta actividad relacional, y en consecuencia, de la relación jurídica; y las normas a aquél aplicables serían su *causa remota*³¹³.

Sería, pues, la relación jurídica una relación ideal, puesta por nuestro pensamiento entre el sujeto <<hombre>> y el ordenamiento jurídico, de suerte que... <<todas los momentos de la vida y de la actividad humana en tanto pueden asumir una coloración (categorización) jurídica, precisamente y sólo en cuanto se pongan en relación por nuestro pensamiento con la norma jurídica que abstractamente le <<ipotizza>> y le disciplina o le permite, dando origen a los correspondientes derechos subjetivos>>³¹⁴. Ningún momento de la vida del hombre sería pues jurídicamente indiferente: se debe considerar todo lo no prohibido directa o indirectamente por las normas de Derecho objetivo, como jurídicamente permitido³¹⁵.

Pasemos al análisis de los elementos *de la relación jurídica*: El *sujeto* es el término primero de aquélla. Fiel a su sistema filosófico, la esencia específica del <<sujeto de Derecho>> deriva del hecho de ser *término* un sujeto individual, de aquella concreta relación cognoscitiva —la relación jurídica— puesta por nuestro pensamiento entre un hombre y el ordenamiento jurídico. Viene a constituir algo así como el presupuesto (<<fatispecie>>) más simple de todos: la <<simple existencia del individuo frente a aquél>>. Sería, pues, elemento necesario, aunque no suficiente, de todos los demás presupuestos a que se refieren las otras normas del Derecho objetivo³¹⁶.

Aparte del sujeto <<natural>> (individual) cabe considerar asimismo sujetos <<ideales>> (personas jurídicas), en cuanto el ordenamiento jurídico puede disponer su *creación artificial*³¹⁷ (por la *voluntad colectiva* como el Estado; por el *Estado*, como las provincias y los ayuntamientos; o por otros *entes ideales*, en conformidad con las leyes; o por *la voluntad misma de los particulares*, como las corporaciones o fundaciones)³¹⁸ No obstante, en modo alguno debería considerarse tal creación como *ficticia*, sino *real* (en el sentido de síntesis ideal de relaciones, en consonancia con sus ideas filosóficas). Irrealidad que supone un substrato trans—subjetivo por el que enlazaría con el mundo sensible de la realidad

de Cicala —que no excluye las dimensiones psicológicas de la declaración de voluntad— y la voluntad <<jurídica pura>> kelseniana, puede verse en PASSERIN D'ENTREVES:o.c.,, págs. 556 y 562 ss.

³¹² R. G., pág. 22: Debe recordarse la distinción del autor, que expusimos en la introducción, entre la *relación* cognoscitiva (entendida como actividad relacional) y cada una de las *relaciones* que aquélla pone al conocer. Así se concilia esta afirmación con la de la nt. 89. El sujeto que se encuentra en un presupuesto y las normas son términos subjetivo y objetivo respectivamente de las segundas; y la actividad relacional, en cuanto es propia racionalidad ideal, término subjetivo de la primera

³¹³ R. G., pág.49.

³¹⁴ R. M., pág. 93. Paralelamente, habría que decir de la relación moral que es <<una relazionale ideal, posta dal nostro pensiero, tra il soggetto e la legge morale>> (pág. 91) de tal suerte que, <<...tutti e ciascuno... degli momenti dell'essere "uomo" e della azione... possono assumere una colorazione morale, appunto e solo in quanto si pongano, dal nostro pensiero, in relazione con la legge morale (pág. 93).

³¹⁵ R. G., págs. 91—92; 102 nt., 98 y 430 ss. R. M., págs. 93 ss. La esfera de la actividad humana sustraída a la intervención del Estado, observa Cicala, en modo alguno debe decirse que sea jurídicamente irrelevante. Como confirmación, añade, puede aducirse el hecho que en la mayor parte de los ordenamientos jurídicos el Estado ordena a los funcionarios no intervenir en esa esfera. El Estado la reconoce así jurídicamente de modo implícito; es decir, la considera como jurídicamente permitida (si bien en forma negativa, indeterminada e indeterminable a priori). Se trata, en efecto, de la permisión de una esfera de actividad concebida como *posible*, que también es jurídicamente calificable. (R. G., pág. 430).

La última razón filosófica de esta doctrina, sería el hecho mismo de que <<non può essere mai precluso al nostro pensiero d' instaurare un rapporto tra un qualsasi fatto umano (appunto perchè tale) e la legge (giuridica o morale); e di pervenire, attraverso cotesta attività relazionale, a porra la sintesi ideale delta qualifica o delta valutazione (etlca o giuridica) del fatto stesso>>. R. M., pág. 93.

³¹⁶ R. G., pág. 16.

³¹⁷ El término <<artificial>> es de SAVIGNY. Pero, a diferencia de él, la creación no sería <<ficticia>> sino real—ideal (síntesis ideal de relaciones. Cfr. supra).

³¹⁸ R. G. pág. 28.

extramental³¹⁹.

El segundo término de la relación es precisamente el *ordenamiento jurídico*, al que nos hemos ya referido brevemente más arriba. Lo define, fiel a su concepción filosófica, como <<un principio ideal, establecido por los consociados para los fines de la convivencia, puesto por encima de sí mismos como soberano moderador de las corrientes de vida social y fundado en el ideal de justicia que va realizándose progresivamente en la vida y de la Historia>>³²⁰.

Cada grupo orgánico de normas referente a una posible relación jurídica con sujetos concretos sería una *institución jurídica*³²¹.

Si consideramos *abstractamente* las normas con fines científicos de estudio (abstraídas de la concreción que reciben de su <<relación jurídica>>, con el sujeto al que cualifican) se enfrenta nuestro espíritu con un complejo de *relaciones jurídicas abstractas*, que se identificarían, en consecuencia, con el mismo ordenamiento jurídico abstracto de las relaciones de la vida social³²².

Pero las normas abstractas reciben, de hecho, vida y concreción, como consecuencia de estar en relación ideal con los correspondientes sujetos, en los que se concreta aquélla, *calificándolos* jurídicamente. El mandato o prohibición que las normas contienen, o lo que es igual, el imperio³²³ del Derecho objetivo, queda así *concretado* en el sujeto³²⁴.

Tal concreción y cualificación sería precisamente el derecho subjetivo, es decir, el efecto de la subjetivización en el sujeto de las normas que están en relación jurídica (ideal) con él. Sería, pues, *el efecto jurídico necesario* y el contenido de la relación jurídica³²⁵ la síntesis viviente de la norma³²⁶, o la legitimación a ejercer en concreto el mandato abstracto de aquélla³²⁷ «el mismo Derecho objetivo, en cuanto se convierte en norma subjetiva,³²⁸ o poder concreto.

También *el poder* en que el derecho subjetivo consiste, es *esencialmente una relación ideal* puesta por nuestro espíritu entre el sujeto y su esfera de influencia en la comunidad jurídica³²⁹: sobre toda ella en definitiva, pues *potencialmente* se dirige tal mandato a cualquiera de sus miembros, sin restricciones.

La idea de derecho subjetivo es, a su vez, necesariamente exteriorizada o proyectada, a manera de bien ideal jurídico del titular (como consecuencia de aquella necesidad de orden lógico a que arriba aludíamos)³³⁰, en los elementos mismos de la realidad extramental de que derivó; a saber, en el conjunto de la comunidad jurídica. Elabora así el concepto de *pretensión abstracta* frente a todos los consociados, movido por una finalidad de orden técnico—jurídico muy concreta: la necesidad de hacer patente a los consociados el poder que compete al titular del derecho³³¹.

³¹⁹ R. G. pág. 49.

³²⁰ *Ibid.* Tal idea de justicia, concebida en cuanto progresivamente realizada en la historia, coincidiría con el Derecho Natural. Puede advertirse la influencia de la escuela histórica de SAVIGNY en este punto. Cfr. nt. 101 de la introducción gnoseológica.

³²¹ R. G., pág. 50. Vide nt. 112.

³²² *Ibid.*

³²³ Las normas imperativas y las prohibitivas difieren sólo formalmente, como ya observó SAVIGNY. La negación de una facultad a los consociados implica la afirmación de una facultad correspondiente y opuesta en el sujeto. Respecto a él, pues, el poder tiene siempre un contenido intrínseco positivo. R. G., pág. 90.

³²⁴ *Corso F.*, pág. 83.

³²⁵ R. G., pág. 57. Precisa Cicala que cada *relación jurídica fundamental es única* (entre el sujeto —uno o varios, según veremos— y los correspondientes *grupos orgánicos* de normas). Mientras que los derechos subjetivos contenidos en cada una de ellas pueden presentar una *pluralidad* variable en función de la pluralidad de sujetos y la pluralidad de normas, que se van subjetivando al realizarse o desaparecer determinados momentos del presupuesto de hecho de que se trate. Cfr. R. G., pág. 568.

³²⁶ R. G., pág. 59.

³²⁷ R. G., pág. 137.

³²⁸ *Corso F.*, pág. 60.

³²⁹ R. G., pág. 62.

³³⁰ R. M., pág. 22.

³³¹ R. G., págs. 96; 138. La existencia de algunas pretensiones abstractas es, en ocasiones, evidente para todos los consociados. Así, en las correspondientes a los derechos de la personalidad. (En general, las de Derecho

Define la pretensión abstracta como la *afirmación general*³³² <<abstracta>> de una actividad (concebida como <<posible>>) en cuanto *proyectada* frente a todos los consociados³³³, de suerte que puedan éstos advertir la existencia del derecho subjetivo. El *contenido*³³⁴ de tal afirmación, y en consecuencia el *del poder* en que el derecho subjetivo consiste, sería *respecto al sujeto*, un conjunto de *facultades abstractas* (que pueden ser ejercidas) bien sobre una *cosa*, bien respecto a un comportamiento ajeno (*lado activo* de la pretensión). Y *respecto a los consociados* se manifestaría como una obligación o necesidad jurídica <<erga omnes>> de *no turbar* tal posibilidad, con actos de acción u omisión, en todas las pretensiones; y en algunas que después señalaremos, la obligación —que se añade a la anterior— de que uno o más de entre ellos *se comporte* de una manera determinada de acuerdo con aquellas (*lado pasivo* de la pretensión)³³⁵.

Como conclusión y síntesis de las precedentes distinciones ofrece otra definición más comprensiva de *derecho subjetivo*, que transcribimos: <<la legitimación de un sujeto a avanzar una determinada pretensión abstracta en la comunidad jurídica>>³³⁶.

Las facultades abstractas que integran el contenido del derecho subjetivo no se consideran *facultades concretas*³³⁷ mientras su afirmación frente a la comunidad jurídica no pasa del orden de la posibilidad al *ejercicio* de actos concretos. Como efecto del ejercicio actual se obtiene el fin económico social del derecho, que no es otro que su *goce o disfrute*³³⁸.

Las *facultades concretas* serían, pues, presupuesto jurídico para el *ejercicio* mismo del derecho subjetivo. Puede este ejercicio en ocasiones no coincidir con la facultad abstracta, pues a veces el disfrute que produce como efecto es obtenido solo indirectamente, por falta de capacidad de obrar (por medio de la *representación*)³³⁹.

Los precedentes conceptos pertenecen ya, según CICALA, a la *teoría general*, y están elaborados, en consecuencia, con un criterio *deliberadamente positivista* y formal. De ahí su preocupación por eliminar cuidadosamente de la construcción dogmática toda consideración acerca de los *límites éticos* que derivarían al contenido del poder del sujeto del Derecho, ya de la naturaleza del hombre, ya —en una perspectiva psicológica— de la conciencia colectiva. Si el ordenamiento jurídico *positivo* no reconoce tales limitaciones, mediante concretas prohibiciones explícitas o implícitas, para nada deberá tenerlas en cuenta la construcción dogmática, que ha de atenerse al exclusivo examen del Derecho positivo. Aquella tarea pertenece, según CICALA, a la filosofía del Derecho³⁴⁰.

Por otra parte, admite como veíamos, la doctrina según la cual se consideran

público, y algunas también de Derecho privado). Pero en aquellos casos en los cuales no fuera patente, si el interesado tiene interés en que sea advertida por los consociados, puede invocar de los órganos del Estado << Il giudiziale accertamento della legittima esistenza della sua pretesa. Un siffatto accertamento può anche indirettamente risultare da una condanna a futura omissioni, emessa contro colui, dal quale è a temersi l'atto contrario>> (R. G., pág. 158).

³³² Tal afirmación hay que concebirla como independiente de una expresa declaración de voluntad del sujeto. R. G., pág. 98.

³³³ R. G., págs. 97 ss. Entendida así la pretensión abstracta, debe reconocerse que no sería absurda ni ilógica, en contra de lo que han opinado juristas tan relevantes como THON, IHERING Y KUNTZE, en las caústicas ironías que han dirigido a WINDSCHEID. Pues, en primer lugar, la actividad a que se refiere debe ser entendida como posible, y en segundo lugar, no se dirige aquélla contra el conjunto de las personas que forman la comunidad jurídica en cuanto *determinadas* (salvo en aquellas pretensiones llamadas por el A. relativas y en las pretensiones concretas, a las que nos referiremos más adelante —en las cuales viene a añadirse a aquélla la referencia concreta a alguien determinado—), sino a todos los miembros de la comunidad considerados de modo *indeterminado e indeterminable a priori*. La fecundidad técnico—jurídica de este concepto, así entendido, debe juzgarse solo advirtiendo la armoniosa síntesis explicativa del fenómeno jurídico propuesta por Cicala. Cfr. R. G., págs 151 es.

³³⁴ R. G., págs. 110 ss.

³³⁵ Ibid y págs. 244 ss. El *lado pasivo*, podría considerarse, empleando la terminología de IHERING, como la *sombra* proyectada por la luz del lado activo. Cfr. págs. 150, 253 y 440—441.

³³⁶ R. G., págs. 97, 113 y 137.

³³⁷ R. G., págs. 118 ss.

³³⁸ R. G., págs. 114 y 130.

³³⁹ R. G., págs. 120 ss.

³⁴⁰ R. G., págs. 134—136 y 433 ss. Cfr. *Lo Stato fascista e la scienza giuridica*, Firenze, 1932.

jurídicamente permitidas todas las facultades no prohibidas explícita o implícitamente por las normas. ¿Cómo escapar a los *excesos del positivismo*, evitando aquel <<disidío fra morale e diritto>> que ya denunciara THONI? ³⁴¹.

El examen del concepto *filosófico* de relación jurídica, núcleo base del sistema, le permite sortear la dificultad.

Observamos, en efecto, que al subjetivarse las normas en virtud de la relación jurídica, sufren aquellas la *influencia* de la naturaleza ética del hombre, no pudiendo estar uno de los términos de la relación en oposición o contraste con el otro. De ahí que, aun en el caso de no contenerse en el Derecho objetivo las *limitaciones que derivan de la naturaleza ética del sujeto* de la relación, ha de sufrirlas necesariamente la norma subjetivada, y en consecuencia, el contenido del derecho subjetivo³⁴². En modo alguno debe éste ser valorado, pues, con criterios exclusivamente científicos, y se hace imprescindible una consideración filosófica del fenómeno jurídico: a saber, de la relación jurídica, esencia misma de aquél³⁴³.

No podemos detenernos en el análisis detenido de la armoniosa construcción científica del Derecho que ofrece CICALA en su libro <<Il rapporto giuridico>>. Baste destacar algunos de sus *aspectos fundamentales* con fines informativos.

Es de interés la clasificación que propone de las pretensiones abstractas. Según el autor, solo ella puede proporcionar una base para elaborar una clasificación «objetiva. de los Derechos subjetivos I3I. Ellos mis mos³⁴⁴, en efecto, son esencialmente *idénticos* entre sí. Todos son *absolutos* en cuanto consisten en una relación de poder frente a toda la comunidad jurídica (<<erga omnes>>). Pueden considerarse *públicos y personales* en cuanto asumen el carácter de legitimación de un poder *erga omnes* que surge al *subjetivarse las normas* (sean éstas de carácter público o privado). Y *privados* también en cuanto tal poder es *propio* de un sujeto privado³⁴⁵. La pretensión abstracta, sin embargo (objeto del orden subjetivo), puede variar según diversos aspectos: por la diversidad de las *relaciones* jurídicas de quien provienen, por su *contenido* y —en una consideración filosófico—jurídica— por el *fin económico—social*³⁴⁶.

Veamos las *distinciones* de más interés, pues en ella se basa toda la parte especial de su construcción dogmática, en la que aborda, como arriba señalábamos³⁴⁷, la exposición doctrinal de cada una de las diversas pretensiones que derivan de las relaciones jurídicas fundamentales, tanto públicas como privadas.

—Son pretensiones *absolutas* las que derivan de una relación jurídica *simple* (=de un *solo* sujeto con las normas correspondientes) en cuanto no tienen una referencia particular hacia nadie concreto³⁴⁸ que venga a añadirse a la general referencia a todos los consociados;

—Y *relativas* las que, por surgir de una relación jurídica de *dos o más* sujetos con las normas (=relaciones *secundarias*) tienen una *referencia particular*³⁴⁹ hacia uno o más sujetos; además de la referencia <<erga omnes>> que no falta en ninguna pretensión. Tal referencia particular sería también relación *jurídica*, pues procede de la *norma* subjetivada.

—Son *reales* las que contienen en su *lado positivo* sólo facultades a una actividad del sujeto sobre una cosa determinada (que implica como *lado negativo* la prohibición <<erga omnes>>

³⁴¹ Cit. en R. G., pág. 106.

³⁴² R. G., pág. 135.

³⁴³ Cfr. PASSERIN D'ENTREVES, o. c., págs. 557 ss.

³⁴⁴ R. G., pág. 220. <<Objetiva>>, porque, como señalábamos, es el objeto del derecho subjetivo.

³⁴⁵ R. G., pág. 221.

³⁴⁶ R. G., págs. 230 ss.

³⁴⁷ Cfr. & 2.

³⁴⁸ R. G., págs. 231 y 268.

³⁴⁹ R. G., pág. 232. No afecta esta referencia a la relación jurídica (que se establece con las normas), sino a la pretensión tan sólo. La referencia general abstracta pasa a segunda línea, pues es oscurecida por la positiva referencia particular a uno o varios, que es mucho más patente que aquélla. De ahí que pueda ser llamada relativa (aun siendo también <<erga omnes>>). Y que los autores reparen sólo, ordinariamente, en la segunda referencia concreta. (Entre nosotros ha puesto asimismo de relieve la existencia de una eficacia *frente a terceros en general*, también de los derechos de crédito, GARCÍA DE HARO Y GOYTISOLO, R., *El salario como crédito privilegiado*. Pamplona, publicaciones del Estudio General de Navarra, 1960, págs. 128 ss.).

de aquélla)³⁵⁰.

—*Y personales* aquellas cuyo *lado positivo* manifiesta la exigencia u obligación de otros sujetos (uno, varios o todos) a un comportamiento concreto. El *lado negativo* comprendería en algunos casos, además de la sujeción de todos, la obligación de un concreto comportamiento de aquellos³⁵¹.

—Las reales son todas absolutas (ej.: la que corresponde al derecho de *propiedad*). Las personales son relativas en su mayor parte (ej.: las *crediticias*), pero pueden ser también absolutas (*derechos de personalidad*, en los cuales no se da una referencia particular a nadie en concreto, sino a todos en general)³⁵².

Por vía de ejemplo recojamos algunas de las aplicaciones de estos principios generales que ofrece CICALA en la parte especial de su obra.

El *derecho de propiedad* lo define como <<la legitimación del sujeto a afirmar, en la comunidad jurídica, con relación al uso y disfrute de cosas, aquellas pretensiones abstractas previstas y reguladas por el ordenamiento jurídico, que sean aplicables por la realización del relativo presupuesto>>³⁵³.

En cuanto a las relaciones jurídicas propias del Derecho de obligaciones, ya señalamos antes que deben ser necesariamente *secundarias*, pues se establecen entre *dos o más* sujetos con las normas aplicables en virtud de un presupuesto común. Derivaría éste, según CICALA, de la necesidad social de realizar determinados actos de carácter económico (mediante contratos o casi contratos) de un sujeto en favor de otro³⁵⁴ (fin económico social). Necesidad social que es elevada a necesidad jurídica por el reconocimiento del Derecho objetivo que da origen al nacimiento de derechos y sus correspondientes *pretensiones relativas*. También las partes estarán, por consiguiente, en mutua relación *jurídica intersubjetiva* en cuanto existe una recíproca contraposición de pretensiones que derivan de la subjetivación de normas jurídicas³⁵⁵.

El *acreedor* afirma con su pretensión la obligación del deudor de poner en la existencia un determinado comportamiento (dare, Acere, praestare) I43; y el *deudor*, por su parte, afirma su liberación «potencial~, consecuencia jurídica del «futuro. cumplimiento»³⁵⁶.

Si se trata de *contratos bilaterales* habría, en consecuencia, cuatro relaciones jurídicas, intersubjetivas, pues ambas partes estarían en situación de acreedor y de deudor según diversos respectos³⁵⁷.

El derecho subjetivo del acreedor, se definiría, en consecuencia³⁵⁸, como <<la legitimación del sujeto a afirmar, en la comunidad jurídica, la necesidad jurídica u obligación de una determinada actividad de otro sujeto en favor propio, y a realizar, en caso de cumplimiento no espontáneo, sobre los bienes patrimoniales del obligado>>³⁵⁹.

La construcción jurídica de las obligaciones <<ex delicto>> sería paralela, como veremos en seguida: sólo cambia el presupuesto de hecho, que deriva ahora de desconocimiento culposo de un derecho subjetivo de otra parte³⁶⁰.

Es de gran interés, asimismo, la construcción cicaliana del concepto de *pretensión concreta*.

La pretensión abstracta sólo es concebible en cuanto satisfecha³⁶¹, en un clima de paz, pues la naturaleza jurídica de este concepto exige una perfecta armonía entre el contenido que afirma y la realidad de los hechos. De ahí que si tal armonía es turbada por un

³⁵⁰ Págs. 241, 246.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² R. G., págs. 267

³⁵³ R. G., pág. 508

³⁵⁴ R. G., pág. 559.

³⁵⁵ R. G., págs. 549 ss.

³⁵⁶ R. G., pág. 569.

³⁵⁷ R. G., pág. 50.

³⁵⁸ R. G., pág. 560.

³⁵⁹ Expondremos a continuación la construcción jurídica cicaliana correspondiente al caso de incumplimiento, al tratar de la *pretensión concreta accesoria de resarcimiento*.

³⁶⁰ R. G., pág. 548.

³⁶¹ R. G. pág. 163.

*desconocimiento*³⁶² de algunas de las facultades que aquélla afirma, por una acción u omisión que *frustrara temporalmente* la posibilidad de su ejercicio (sin que haya *daños* en sentido jurídico) dejaría de existir como tal pretensión abstracta para el autor del desconocimiento.

Tomaría aquélla, en efecto, una determinada dirección, transformándose en *pretensión concreta*, hacia el autor del desconocimiento (si bien continúa como pretensión abstracta para los demás sujetos de la comunidad jurídica)³⁶³.

Pretensión ésta, observa CICALA, que es distinta de la abstracta, por derivar de una *nueva* relación jurídica. Esta segunda relación es siempre *secundaria*, por estar establecida entre las normas y *dos sujetos* (titular y autor del desconocimiento), que estarían también a su vez en mutua relación, por la unidad del presupuesto ocasionante³⁶⁴; a saber, por la modificación del anterior estado de hecho. El derecho subjetivo y la pretensión abstracta surgidos de esta segunda relación, serían los mismos que en la primera, por serlo las normas aplicables (obsérvese, en efecto, que no se trata todavía del desconocimiento culposo que ocasiona daños al titular, que daría lugar a la aplicación de normas distintas). Sin embargo, tal pretensión abstracta dejaría de serlo para el autor del desconocimiento, de tal manera que se transformaría para él en *pretensión concreta*: de restitución o de prestación, según que hubiera sido desconocida, respectivamente, por comisión u omisión³⁶⁵.

Sería, pues, la *pretensión concreta*, el resultado de una variación respecto al autor del desconocimiento, en el contenido de la pretensión abstracta. Variación que se verifica por sí misma, independientemente de la voluntad de su titular, a manera de espontánea reacción de aquélla contra el acto perturbador (como el organismo reacciona frente a agentes patógenos)³⁶⁶ I54 «el producto de *una reacción de la pretensión abstracta*, que tiende a volver a su pleno vigor» o a existir de nuevo como tal también respecto al autor del desconocimiento³⁶⁷.

Sólo en este concepto de pretensión concreta debería fundarse científicamente, según el autor, una teoría rigurosa de la *acción*. En la obra que comentamos³⁶⁸ encontramos sólo alguna alusión esporádica a tal teoría, que no es suficiente, a mi juicio, para probar la posible fecundidad de esta posición (si bien debe reconocérsele finura analítica, y la coherente armonía con los demás; de este concepto cicaliano de pretensión concreta).

Si el desconocimiento ha sido *culposo* y ha producido *daños* (en la acepción estrictamente jurídica del término) a la persona o al patrimonio del titular, surgiría una *pretensión concreta accesoria de resarcimiento* del daño³⁶⁹.

El titular del derecho y el obligado a la prestación entran ahora en relación jurídica (secundaria) con las *nuevas normas* del Derecho objetivo que a la situación de daño se refieren, y en mutua relación también entre sí, por consiguiente. Surge, ahora, pues, un *nuevo derecho subjetivo*, al subjetivarse tales nuevas normas.

Estas, aclara el autor, pertenecen todavía a la esfera de la *normatividad*, es decir a las normas *primarias* que regulan la conducta (en contraposición de las *secundarias* o de *coacción*³⁷⁰ que regulan la acción de tutela autoritaria del Estado que aplica la sanción).

El obligado a la prestación, en efecto, puede elegir libremente³⁷¹ entre el cumplimiento espontáneo y el resarcimiento del daño que pudiera resultar de su negativa a aquél (prestación del <<id quod interest>>). Habría pues dos *obligaciones*, distintas también en el tiempo, cada

³⁶² R. G. pág. 164.

³⁶³ R. G., pág. 166.

³⁶⁴ R.G., pág. 169.

³⁶⁵ R. G., págs. 204 ss

³⁶⁶ R. G., pág. 180

³⁶⁷ R. G., pág. 167.

³⁶⁸ R. G., págs. 185, 449.

³⁶⁹ R. G., pág. 207. Si no ha habido culpa, el ordenamiento jurídico no toma en cuenta los posibles daños, <<e si limita quindi ad imporre il ripristinamento dello statu di fatto conforme a diritto>>. Pero si hay daño culposo, se añade a aquella pretensión concreta —de restitución o de prestación— otra *accesoria* de resarcimiento de daños (Cfr. R. G., págs. 212 ss.).

³⁷⁰ Hay también en esta segunda esfera una *normatividad* (procesal o formal) *de segundo grado*, pues incluye las normas que *disciplinan la actuación* de la tutela coactiva del Estado en caso de inobservancia. R. G., pág. 570; *Corso Fil.*, págs. 184 ss.

³⁷¹ R. G., págs. 560 ss.

una de las cuales extinguiría, al ser cumplida, la relación obligatoria.

En consecuencia, debemos distinguir, en el caso que ahora analizamos, una pretensión abstracta que afirma el cumplimiento espontáneo, y otra pretensión (que surge como consecuencia de tal incumplimiento) que se transformará inmediatamente en *pretensión concreta de resarcimiento* dirigida al autor del daño.

Tendríamos, pues, dos obligaciones sucesivas fundadas en dos procesos de subjetivación distintos y sucesivos, de diversos órdenes de normas del Derecho objetivo, pertenecientes ambos a la misma esfera de normatividad.

Sólo la ejecución forzosa del resarcimiento pertenecería a la esfera de la coacción o a la función coercitiva del Derecho (normas procesales, o de normatividad formal de segundo grado), que interviene en aquellos casos³⁷², patológicos, de inobservancia de las exigencias de la normatividad *material* del Derecho en cualquiera de sus instancias, espontánea y de resarcimiento³⁷³.

Observa justamente el autor que ambas esferas—normativa y coactiva—ano siendo distintas, están coordinadas entre sí. El derecho no es sólo normatividad ni sólo coacción. Es lo primero en situación normal de observancia y lo segundo en situación anormal de inobservancia: pues aunque la coacción no es *normatividad de conducta* social, está también regulada su aplicación por normas jurídicas. Hay en ella normatividad de segundo grado.

Pero sólo la normatividad primaria es esencial al Derecho, no la *coacción*, que a veces puede faltar. No distingue CICALA, con todo, coercibilidad de coacción. A mi juicio, debería añadirse que la primera, sin ser un momento esencial constitutivo del Derecho, es una propiedad que necesariamente le acompaña, a diferencia de la segunda³⁷⁴.

5) Observaciones críticas

Es admirable, a mi juicio, la coherente síntesis científica que ofrece CICALA en su obra <<Il rapporto giuridico>>. Todas las instituciones fundamentales aparecen en ella perfectamente armonizadas en unidad de sistema y explicadas —casi siempre— de manera convincente, en función del conjunto y teniendo a la vista la multiforme variedad de hechos que nos ofrece el fenómeno jurídico. Sin embargo, es demasiado solidario el sistema científico cicaliano del núcleo filosófico que lo fundamenta, para que pueda ser fácilmente comprendido y admitido³⁷⁵. Se explica, pues, la escasa aceptación que ha tenido entre los juristas, a pesar de la ingente labor científica del autor y de la copiosa difusión de su clásica obra sobre la relación jurídica, tan citada como mal comprendida casi siempre³⁷⁶.

³⁷² R. G., págs. 564 y 570 ss. La *coacción* o sanción, está en la *actuación* de los órganos del Estado, que se presenta al que la merece como necesidad de padecerla; y la *normatividad*, en los *derechos y deberes* que surgen de la subjetivación de las normas que regulan aquella. *Corso Fil.*, págs. 184 se. Cfr. nt. sig.

³⁷³ R. G., pág. 576. La *sanción*, observa el autor, *nunca es una obligación*: no es en efecto, «un'attività che sia *doveroso* essercitaree: la actitud del condenado frente a la pena es puramente pasiva. Hay, con todo, una *obligación* en el condenado a *padecerla*, que corresponde al *dere* que tiene el Estado a imponerla. Derecho que, siendo un deber, se corresponde a su vez, con el derecho del condenado a sufrir la sanción dentro de los límites fijados por las normas; y a su liberación una vez cumplida la pena (pág. 571 sí.).

³⁷⁴ R. G., págs. 570 y 577. Más adelante fundamos nuestro punto de vista.

³⁷⁵ Un ejemplo de esta incomprensión que discutiremos más adelante, es el de BARBERO, D.: *Studi di Teoría generala del diritto*, Milano, 1953, págs. 83, III, 123; o el de V': LIJCA, P.: cfr. nt. siguiente. (Aparte de otros ya cita.).

³⁷⁶ Uno de sus críticos le ha reprochado un <<lenguaje polivalente y oscuro>>. No aparece claro —observa— cómo pueda la relación jurídica tener, como *causa* próxima y remota, la <<fattispecie>> y la norma jurídica a ella aplicable, y a la vez, estar *puesta* por nuestro pensamiento. Si surge automáticamente, por la aplicabilidad de la norma a la <<fattispecie>> (*ipsa lega*) <<no podría estar puesta por nuestro pensamiento>>; y si está puesta por nuestro pensamiento —y no es, según la opinión del crítico, que comparto, una *relación extramental* independiente de él— <<no podría tener una eficacia real y externa al sujeto pensante, en virtud de su referibilidad automática al mismo>>— (Cfr. DE LUCA, P.: *Sulla natura del rapporto giuridico*, cit., págs. 717 ss. *Il rapporto giuridico*, Angelicum, 1960, págs. 79—86). Pero tal contradicción, si tiene sentido en el contexto de la filosofía tomista que profesa el crítico, desaparece, armonizándose ambas afirmaciones, en el de un idealismo como el del autor, que funde estrechamente, hasta la confusión, ontología y gnoseología. Lo

La construcción misma del sistema ofrece aciertos indudables, que pueden y deben ser tenidas en cuenta en la elaboración de conceptos técnicamente útiles para la mejor comprensión, manejo y explicación de la realidad jurídica. Comparando, por ejemplo, sus observaciones en torno al derecho de propiedad o de obligaciones con muchas habituales <<construcciones>> que se proponen en un buen número de manuales de gran difusión, no puedo menos de confesar que el balance me ha parecido favorable, casi siempre —aun no compartiendo su posición— a la construcción de CICALA (por haber contemplado el fenómeno jurídico en el ángulo visual de una concepción filosófica y por haber tenido en cuenta la realidad de los hechos, en su conjunto, con mayor perspicacia).

El punto débil de la armoniosa construcción cicaliana estaría, pues, en haber hecho depender *intrínsecamente* un sistema científico del Derecho de un estudio *filosófico* de la relación jurídica que —si difícilmente puede ser admitido por un filósofo, idealista o realista, que no fuera el propio autor (O PASTORE)— apenas parece posible que sea aceptado por algún científico, por deseoso que lo supongamos de recibir *orientación* reguladora, en su tarea dogmática, de una filosofía jurídica.

Claro que la precedente observación carece de sentido en el contexto de la gnoseología cicaliana. A ella habría que acudir para mostrar el verdadero punto flaco de sus teorías, como señalábamos más arriba.

La confusión idealista entre ontología y gnoseología, condiciona, como hemos procurado poner de relieve, toda su teoría de la relación jurídica, que no puede menos de ser, con tales premisas filosóficas, sino una relación *ideal*, que pone necesariamente nuestra mente entre uno o más sujetos —que se hallan en un presupuesto— y las respectivas normas a él aplicables (a tenor de la compatibilidad con la realidad extramental de la vida comunitaria que funda tal actividad relacionante al espíritu). Y debe admitirse que, con los presupuestos filosóficos de que parte, es difícil encontrar fallos o contradicciones en la obra.

Pero la falsedad del enfoque no impide que muchas de sus observaciones sean atendibles; y que deban, en consecuencia, ser tenidas en cuenta, una vez purificadas de sus escorias idealistas.

Es mérito indudable del autor, haber puesto de relieve con eficaces argumentos, la necesidad de acudir a una *relación con las normas del Derecho objetivo* para explicar filosóficamente el porqué de la juridicidad de aquellas realidades de la vida *social*, que suelen ser, de ordinario, calificadas como jurídicas: la personalidad, el derecho subjetivo, los deberes jurídicos, la conducta social... las mismas relaciones interpersonales concebidas de ordinario como jurídicas, derivarían su real juridicidad de una previa relación con las normas del Derecho objetivo, de la cual recibirían aquellas <<impronta jurídica>>.

C) LA RELACIÓN JURÍDICA SEGÚN KELSEN

Ha sido considerada la obra de KELSEN como uno de los partos más vigorosos de la cultura europea del siglo XX³⁷⁷. Pese a las críticas sin número que ha suscitado su pretensión de una pureza metódica incontaminada de adherencias sociológicas y políticas o teleológicas (o dicho de otra manera, la viabilidad de un método rigurosamente positivo y exclusivamente jurídico), debe reconocerse que en buena parte no han logrado atacar aquellas la armonía de una espléndida arquitectura de conceptos, ni mucho menos mostrado una interna contradicción con los principios filosóficos que toma como punto de partida. A mi juicio, solo una crítica radical de estos últimos —que se revelan absolutamente endebles e inconscientes— podría socabar los cimientos del armonioso edificio formalista kelseniano, que, en su propio terreno, tiene mucho, en verdad, de irrefutable.

mismo cabría decir del equívoco que reprocha al autor (pág. 729) por haber tomado «in doppio senso il 'termine soggettivo' del rapporto giuridico: riferendolo al soggetto passivo del rapporto stesso, cioè, al individuo (R. G., pág. 18), ed all'attività del nostro pensiero (Ib. p. 22). Véase la armonización de esta aparente anfibiología en nt. —¿.....?.

³⁷⁷Cfr. L. RECASENS SICHES. *Direcciones contemporáneas...* cit..

1. Teoría para y filosofía valorativa.

No ha negado KEESEN, contra lo que suele decirse con alguna frecuencia, la posibilidad de una filosofía jurídica valorativa. Sólo ha defendido apasionadamente que en modo alguno podría ésta ser el resultado de un *conocimiento* jurídico *racional*, pues la justicia, como todas las categorías éticas, es *un ideal irracional*, inaccesible al conocimiento puro³⁷⁸. El profundo e insalvable hiato abierto por KANT entre conocimiento teórico y voluntad autónoma, tenía que conducir, lógicamente, a esta posición.

A la luz de estas consideraciones se comprende el verdadero sentido de las últimas declaraciones de KELSEN: <<yo creo que la filosofía del derecho y la teoría general del derecho tienen igualmente su razón de ser. La filosofía del derecho intenta responder a la cuestión de saber las reglas que debe adoptar o establecer el derecho; en otros términos, su sujeto específico es el problema de la justicia. Dado que la justicia es un postulado de la moral, la filosofía del derecho constituye una rama de la filosofía moral o ética. Su método es el método mismo de esta disciplina. La teoría general del derecho, por el contrario, tiene por sujeto el Derecho tal como es de hecho, efectivamente; es decir, el derecho positivo tanto nacional como internacional. Su objetivo consiste en analizar la estructura del derecho positivo y en fijar las nociones fundamentales del conocimiento de este derecho>>³⁷⁹.

La <<filosofía del derecho>> tradicionalmente entendida —es decir, según KEESEN, el derecho natural— no podría ser considerada *científica* en sentido clásico (un conocimiento cierto por principios explicativos). Sería ella, en última instancia, una idea irracional al servicio de una política.

No es posible, pues, en esta posición, el conocimiento jurídico de una relación jurídica valorativa del derecho positivo a una justicia ideal, que en modo alguno podría ser <<sujeto>> de *conocimiento científico del derecho*,

La ciencia del Derecho tiene en KELSEN un único cometido: destacar la estructura lógica del mecanismo coactivo en que el ordenamiento jurídico consiste (Rechtstatik), y es absolutamente adiafora a las finalidades que mediante él pudieran obtenerse en la vida social³⁸⁰. Iba, La tarea de proponerse un determinado estado social como fin compete exclusivamente a una *política valorativa* que se ejerce, como es sabido, en el proceso escalonado de producción del derecho (legislación estricta, aplicación ejecutiva o judicial y declaración negocial) mediante una libre e inmotivada decisión de la voluntad dentro de los esquemas que brinda la respectiva norma superior en la pirámide jurídica (Rechtsdynamip). Pero esta decisión cae completamente fuera, como tal, de las posibilidades de una ciencia jurídica <<que aspira sólo a conocer y no a querer; a ser una ciencia y no una política>>³⁸¹.

2. Fundamentos filosóficos.

Mucho se ha discutido acerca de los fundamentos filosóficos de la obra kelseniana. Parece claro, con todo, que ha aplicado los principios de la lógica del conocimiento puro de COHEN Y CASSIRER (ambos de la escuela neokantiana de Margurgo), si bien de manera independiente y rigurosa, evitando radicalmente el abandono del método trascendental de la última parte de la ética de COHEN.

³⁷⁸ *Teoría pura del derecho*, cit., págs. 18—9.

³⁷⁹ *Qu'est—que ce la Philosophie da droit?*, en Archives de Phil. du droit, 1962, pág. 131. Cfr. nts. 194 y 195.

³⁸⁰ Rechaza, pues, toda valoración.

<<Aspira a exponer el Derecho tal y como es, sin legitimarlo por su justicia ni descalificarlo por su injusticia; pregúntase por el Derecho real y posible, no por el Derecho justo.. *Teoría para del derecho*, página 19. Se comprende, pues, lo acertado de la observación de SCHMITT de que su teoría jurídica toma partido por una ideología bien precisa: la del liberalismo relativista y escéptico, pues se limita a ofrecer un frío formalismo categorial capaz de ser llenado por los más variados contenidos, suministrados por cualquier partido político. Cfr. LEGAZ, *Filosofía*, cit., pág. 135.

³⁸¹ *Ibid.*

<<Lo que ha demostrado CASSIRER respecto a los conceptos fundamentales de las ciencias naturales, tales como átomo, éter, materia, fuerza, alma, etc. —escribe KELSEN—, debe ser realizado de manera totalmente análoga en los conceptos fundamentales de la ciencia jurídica... Se ha de demostrar que deben resolverse los conceptos de substancia en puros conceptos de función: la tendencia hacia esta transformación señala el desarrollo mismo de la ciencia. CASSIRER demuestra, por ejemplo, cómo el átomo ha pasado a ser considerado poco a poco de una cosa real de concretas cualidades, a un <<pensado punto de referencia de las relaciones posibles>>. El *átomo*, por ser parte de la materia, se ha transformado en un puro sujeto ideal de determinadas mutaciones... Debe ser concebido, por consiguiente, como una *idea* en el preciso significado que ha atribuido KANT a este término: posee, de hecho, un indispensable y necesario uso *regulativo*, que consiste en dirigir al entendimiento hacia una determinada finalidad, en cuya perspectiva se reúnen en un punto las líneas directivas de todas sus reglas... Pues bien: como el átomo, también el *Estado* —por ejemplo— es una idea; pero no la idea de derecho en sentido sociológico o iusnaturalístico (ético—metafísico), sino una idea lógica: la idea de la unidad del derecho; una idea que se concibe con la finalidad de ordenar los fenómenos, pero que no está metodológicamente en el mismo grado que estos fenómenos>>³⁸².

También la conocida distinción kelseniana entre SEIN Y SOLLEN —expresiva, como es sabido, de dos mundos, dos categorías originarias, dos generalísimas determinaciones del pensamiento totalmente distintas e independientes (representadas por las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, respectivamente)— es de clara inspiración marburguiana (COHEN)³⁸³,

La ciencia jurídica, para KELSEN —decíamos— tiene un único cometido: destacar la estructura lógica del *sollen* peculiar del derecho. No hay, pues, lugar —como tampoco para COHEN— para una fenomenología jurídica (que sería sociología, pero no jurisprudencia), ni para una deontología jurídica (que no podría ser otra cosa que política).

<<La jurisprudencia —ciencia jurídica pura del derecho— se endereza exclusivamente al conocimiento de las normas jurídicas: no se refiere para nada a los procesos psíquicos ni a las mutaciones corpóreas, pues la norma es una categoría de <<deber ser>>³⁸⁴ que no tiene aplicación en el <<ámbito de la naturaleza sometida a las leyes de causalidad>> o de <<tener que ser>>³⁸⁵.

Las normas han procedido, sin duda, de un acto de voluntad preparado por el conocimiento del esquema que brindan las normas respectivamente superiores. Pero, como tales, son distintas del acto psíquico de voluntad por el que han sido queridas. Pues tienen un contenido espiritual significativo que, al ser contrastado con los hechos de la vida social, confiere a éstos el carácter de juridicidad o antijuridicidad³⁸⁶.

Si se califican como jurídicos ciertos actos de la naturaleza, no se ha hecho, pues, otra cosa que ponerlos en relación con las normas que constituyen el *esquema* de interpretación. Se afirma así tanto, de una parte, la validez de éstas, como de otra, el sentido objetivo o

³⁸² *Der Soziallogische*, cit., págs. 212—3. Otro interesante testimonio de la filiación kelseniana a la escuela de Marburgo puede verse en *Hautprobleme*, cit., pág. 8, donde confiesa que su teoría sobre identificación entre Estado y derecho fue tomado por él de la <<Ethik>> de COHEN. Otras influencias no estrictamente filosóficas —tales como la ejercida por el llamado <<círculo vienés>> de WITTGENSTEIN, y por las direcciones positivistas y formalistas— son señaladas por LEGAZ, *Filosofía*, cit., pág. 123 y E. V. HIPPEE, *Positivismismo e interpretación*, cit., págs. 31—46.

Cfr. capítulo I de esta I parte. Así lo confiesa en *Hautprobleme*, cit., pág. 17³⁸³

³⁸⁴ De ahí que haya podido decir R. TREVES que en Kelsen no hay más Derecho que el derecho de la ciencia del derecho, pues ha considerado la ciencia del derecho como representativa, ya no sólo de la forma lógica a priori como en otros autores neokantianos, sino de todo el ser del derecho. Vide, *Il fondamento filosofé o delta dottrina pura del diritto di H. Kelsen*. Torino, 1932, pág. 20.

³⁸⁵ <<Sí A. es así, debe ser b>>. Se distingue, pues, de la ley natural, que teniendo por cópula un *müssen* o un *sein* es expresiva siempre de una relación causal. Pero el deber ser del derecho, diverge, a su vez, del que compete a la moral y a las otras normas, no jurídicas, pues en el primero el <<sollen>> es *heterónimo* e independiente del querer de los sujetos, mientras que en las demás sería *autónimo*, en cuanto coincide con el querer de quien la pone. Cfr. *Hautprobleme*, cit., I, cap. III. Es, concretamente un *nexo de imputación* entre un *supuesto fáctico* o *Tatbestand* (actitud contradictoria o antijurídica) y un *acto coactivo* como consecuencia.

³⁸⁶ *Teoría...*, cit., págs. 13—4.

<<significación jurídica>> de aquellos, en la medida en que coinciden con el contenido del esquema normativo³⁸⁷. De ahí que si la teoría pura del derecho conoce hechos, los conoce exclusivamente en cuanto subsumidos en las normas: en cuanto están contenidos en las mismas³⁸⁸.

Sólo así es posible la superación de aquellos dualismos que no son otra cosa que consecuencia de una ideología yusnaturalista, tales como el de derecho subjetivo, en sus tres manifestaciones (facultad, deber y personalidad) y derecho objetivo; el de derecho público y privado, y el de Estado y Derecho.

De esta manera —según KELSEN— el derecho de la teoría pura asegura su *tendencia antiideológica*, pues prescinde en absoluto de sus relaciones con un orden superior de justicia —que sería ideología— respecto al derecho positivo *dado*; y declara su indiferencia respecto a las concretas situaciones que por su medio pudieran obtenerse (pues no es una fenomenología o sociología)³⁸⁹

3. El Derecho como relación lógica normativa <<a priori>>.

El Derecho queda así reducido en definitiva a un sistema de *relaciones jurídicas entre hechos* de conducta humana, que son enlazados entre sí en el seno de las normas jurídicas... <<La relación jurídica no es más que esto: la relación entre dos hechos, de los cuales el uno consiste en una conducta humana estatuida en forma de deber jurídico y el otro en forma de facultad³⁹⁰.

<<La idea de que los sujetos, con sus cualidades independientes del derecho, en sus recíprocas relaciones independientes del derecho están frente al ordenamiento jurídico... que las subordinaría a su actividad normativa convirtiéndolas en sujetos de derecho es insostenible... Las relaciones independientes del ordenamiento jurídico son nexos causales, relaciones de motivos... Los sujetos de derecho no están frente al ordenamiento jurídico como entidades diversas de él, sino como partes dentro de un todo>>.

<<La relación jurídica no es una relación natural a la que el ordenamiento jurídico acceda poniendo la norma. Si como *primer estadio para el paso de un punto de vista todavía prejurídico a una posición de rigurosa teoría* del derecho, se parte del hecho natural, se puede hablar todo lo más de una relación *con* el ordenamiento jurídico³⁹¹. La relación jurídica debe ser definida correctamente como una relación *dentro del* ordenamiento jurídico. Como una relación de hechos instituida por la norma jurídica. Que entre el deudor y el acreedor exista una relación jurídica, significa: que un determinado comportamiento del deudor y un determinado comportamiento del acreedor están en conexión específicamente en el seno de una persona jurídica, y precisamente de tal modo que el comportamiento de uno aparece como autorización (<<manifestación de voluntad dirigida, como una condición, a la aplicación del acto coactivo>>), y el del otro como una obligación (actitud contradictoria como condición del acto coercitivo)³⁹². La relación jurídica es, en consecuencia, una relación

³⁸⁷ Ibid., pág. 12.

³⁸⁸ Ibid., pág. 16.

³⁸⁹ Ibid., págs. 30—3.

³⁹⁰ Ibid., pág. 45

³⁹¹ Después de lo dicho, puede concluirse con facilidad que la doctrina cicaliana sobre la relación jurídica y el derecho subjetivo estaría englobada, con pleno derecho, <<en aquella posición subjetivista>> repudiada por KELSEN. Así lo observa PASSERIN D' ENTREVES, o. c., 580, que reprocha a CICALA un excesivo interés en mostrar la prioridad del método puro que él preconiza —y de sus originales concepciones sobre la relación jurídica y el derecho subjetivo— con respecto a la obra kelsiana, algo posterior. Cfr. R. G., 22 y pássim: <<Il Kelsen ha riscoperto... >>, ha sostenuto una teoría assai prossima alla mia>>...

³⁹² El primero y segundo término de la relación coincidirían con el derecho subjetivo en sentido estricto y el deber jurídico respectivamente. Derecho subjetivo en sentido amplio sería el mismo derecho objetivo considerado « en cuanto se vuelve contra un sujeto concreto (obligación) o se pone a disposición de éste (autorización) en virtud de la consecuencia coactiva que establece.. Es decir, tanto uno como otro de los anteriores

entre hechos (Tatbestanden), no entre personas³⁹³.

Para KELSEN la relación jurídica se resuelve, por consiguiente, en la misma norma: no es otra que la relación formal pura normativa, que constituye la esencia misma del derecho.

Todos aquellos conceptos que implican contenidos de la vida social frente al ordenamiento jurídico, han desaparecido anegados y disueltos en ella.

<<La doctrina pura del derecho —escribe KELSEN— al disolver el llamado derecho subjetivo en todas sus formas de manifestación, autorización, obligación, sujeto de derecho, y al concebirlo como forma especial o representación personificativa del derecho, supera aquella posición subjetivista del derecho a cuyo servicio estaba el concepto de derecho en sentido subjetivo>>³⁹⁴. La personalidad no es otra cosa que un punto de imputación (Zurechnungspunkt)³⁹⁵ de la norma; y el Derecho subjetivo (en sentido amplio, de manera que comprenda también la obligación), no es en el fondo sino una diversa expresión del mismo concepto.

En estas nociones no debe verse otra cosa, en consecuencia, <<que un artificio del pensamiento, un concepto auxiliar que el conocimiento jurídico se ha creado con una finalidad de exposición contemplativa de una material que trata de dominar bajo la expresión de un lenguaje jurídico antropomórfica y personificado>>³⁹⁶.

El derecho subjetivo, por ejemplo, <<no es distinto del objetivo, sino el derecho objetivo mismo en tanto que se dirige a un sujeto concreto (deber), o en tanto que se pone a disposición del mismo (facultad)... cuando, entre las condiciones de la consecuencia jurídica incluye una manifestación de voluntad del perjudicado en sus intereses por el acto antijurídico realizado por otro, traducida en la forma de acción procesal o de querrela>>³⁹⁷.

La persona es la personificación de un complejo de normas reguladoras, ya de la conducta de un hombre (persona física), ya de una pluralidad (persona jurídica)³⁹⁸.

El Estado tampoco tiene una realidad diversa del ordenamiento jurídico. El dualismo entre el Estado y el Derecho supondría también una ideología: <<se considera el Estado persona distinta del derecho para que el derecho pueda justificar al Estado que lo crea. Pero es un dualismo contradictorio, como contradictorio es el dualismo entre Dios y el mundo>>³⁹⁹. En realidad el Estado, es una mera personificación del orden jurídico, un clásico ejemplo de las <<ficciones personificativas>> a que antes aludíamos, que son <<debidas al hecho de que el entendimiento tiende a hipostatizar la unidad del objeto por él creada>> con el fin de ordenar los fenómenos, como ocurre con las ideas de la dialéctica kantiana⁴⁰⁰.

El conocimiento de la realidad jurídica no revela otra cosa, por consiguiente, que un sistema de relaciones lógicas puras de <<sollen>>: las conexiones de deber ser de los juicios hipotéticos normativos.

Sólo para ayudar a comprender la esencia del deber jurídico, pues en definitiva va a resultar superflua, formula Kelsen otra *norma secundaria*, que se añade a la relación jurídica o *norma primaria*. Si esta última se expresaría —por ejemplificar— como así matas debe ser sancionado con tal acto coactivo, la secundaria se expresará así: <<no debes matar>>. Pero sólo la primaria —la relación normativa del juicio hipotético o condicional— es propiamente jurídica, por ser el derecho esencialmente coactivo y positivo. La secundaria queda relegada por KELSEN a la categoría de derecho natural y debe ser descartada, por consiguiente, su juridicidad⁴⁰¹.

³⁹³ *Diritto pubblico e privato* Riv. Int. di Fil. del diritto, 1924 págs. 243—4. Cfr. *Teoría del Estado*, págs. 108 ss. *Hauptprobleme*, 702 ss. 705.

³⁹⁴ *Hauptprobleme*, cit., 74. *Reine Rechtslehre*, ed. F. Deuticke, Viena, 1960, 130 ss.

³⁹⁵ *Teoría*, cit., pág. *Reine Rechtslehre*, ed. cit., de 1960, 172 ss.

³⁹⁶ *Teoría*, cit., 43.

³⁹⁷ c. c., 42.

³⁹⁸ o. c., 44.

³⁹⁹ *Der Soziologische*, cit., 12; *Teoría*, cit., 78—9.

⁴⁰⁰ Vide apud., nt. 169.

⁴⁰¹ Vide en el capítulo anterior el peculiar giro que torna esta distinción en la filosofía jurídica de C. COSSIO.

4. Observaciones críticas.

Toda crítica rigurosa y suficientemente radical al sistema kelseniano debe concentrar sus energías, como es obvio, en atacar los falsos presupuestos filosóficos en las que está aquél fundamentado⁴⁰². Tal es uno de los propósitos que animan la elaboración de la parte constructiva de esta investigación, que —como ya en las precedentes observaciones en torno a la gnoseología jurídica— estará cuajada de alusiones críticas a la doctrina kelseniana⁴⁰³.

Baste aludir aquí a una de las observaciones que le han sido hechas que, a mi modo de ver, ha señalado de manera más concluyente y decisiva las incoherencias lógicas y contradicciones internas —no por inadvertidas y ocultas menos presentes— inevitables, por otra parte, en un sistema que reposa en falsos fundamentos.

De acuerdo con el método kelseniano, de inspiración neokantiana, y rigurosamente formalista, la ciencia jurídica ha de ceñirse a las formas lógicas del deber ser, jurídicamente pura de toda contaminación de materiales arrancados de las canteras metajurídicas del ser. El derecho, en cuanto deber ser ideal, en modo alguno podría ser un precepto (pues quedaría transformado en un hecho psíquico). Toda su esencia se agota en la relación lógico—dinámica, del *deber—ser* del juicio hipotético normativo.

¿Cómo fundar su validez? Sabido es que KELSEN se ha visto obligado a acudir para lograrlo a la delegación de las respectivas normas superiores, subordinadas, a su vez, a otras más elevadas, hasta culminar en la *norma hipotética fundamental*. En ella descansa, en definitiva, la validez de todo el orden jurídico positivo.

En consecuencia, todo el logicismo jurídico kelseniano descansa en dos puntos capitales: la norma hipotética fundamental en que se apoya la validez del orden jurídico positivo, y el juicio hipotético —relación jurídico—normativa— a que se reduce la norma jurídica primaria, al margen del precepto metajurídico que contenga o pueda contener toda norma secundaria. Ahora bien, se ha observado con razón que en ambos puntos viola KELSEN su programa metodológico, por *acudir subrepticamente al mundo de lo ontológico*⁴⁰⁴.

La norma hipotética fundamental es construída teóricamente por la dogmática kelseniana como un supuesto lógico, según el cual <<ha de valer como norma aquello que el primer órgano constituyente histórico ha manifestado como voluntad suya>>⁴⁰⁵.

En tanto vale, pues, un orden jurídico en cuanto está condicionado por el orden positivo del legislador originario del que es continuación más o menos mediata: es decir, en un supuesto que es precisamente la norma fundamental. Pero según KELSEN, la validez de la <<Grundnorm>> —así lo ha reconocido en numerosas ocasiones— ha de ser aceptada sin justificación ninguna: es un supuesto lógico a priori que posibilita el conocimiento científico puro del derecho.

Ahora bien, ¿cómo no ver que esa norma hipotética fundamental envuelve un *imperativo* que impone preceptivamente la obediencia al legislador originario?

La misma norma primaria —a saber, la *relación jurídica* normativa hipotética <<si A es debe ser B>>— implica también necesariamente, un precepto categórico. <<A debe hacer lo que manda el Estado>>. Se resuelve, pues, también ella, en el *imperativo* yusnaturalista de la norma secundaria, cuya juridicidad había sido repudiada.

En definitiva, la lógica jurídica de KELSEN se disuelve, tanto por parte de la norma hipotética fundamental como por razón de la norma primaria, en la *ontología* jurídica de la voluntad del Estado. Por lo que, así la norma hipotética fundamental como la norma positiva primaria son, en último término, normas jurídicas secundarias, ya que no son un simple *juicio*

⁴⁰² Vide al respecto la excelente obra de L. LEGAZ LACAMBRA, *Kelsen*, Barcelona, 1933.

⁴⁰³ Vide G. DEL ESTAL, *La social y las reglas sociales*, La ciudad de Dios, 1950, págs. 523 ss.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Teoría pura*, cit., pág. 98. Nota Kelsen que *si queremos* construir jurídicamente todas las relaciones interestatales, se ha de aceptar la hipótesis del primado del orden jurídico internacional sobre el estatal. El órgano constituyente histórico estatal derivaría en tal caso su validez de una norma positiva (aunque tácita) de Derecho inter nacional, que señala todas las posibles vías de constitución primaria y de reforma constitucional. Incluso el mismo «factums revolucionario» podría concebirse, con tal supuesto, sin comprometer la unidad del Estado a través de las revoluciones, pues también la revolución triunfante puede ser considerada entre aquellas posibles vías de reforma constitucional. (Así lo ha observado RECASENS, *Direcciones...*, cit., 163 ss.).

hipotético, sino un *imperativo*, que manda obedecer al legislador originario en un caso, y al legislador actual en otro⁴⁰⁶.

La *Grundnorm*, en definitiva, sustituye al *supuesto ontológico* de la Ley Eterna, típico del iusnaturalismo clásico, por otro supuesto ontológico—y no meramente lógico, como dice KELSEN—de la voluntad coactiva del Estado, característico de todos los legalismos formalistas⁴⁰⁷.

El mismo KELSEN ha debido reconocer recientemente este paralelismo, denunciado por P. D'ENTREVES, entre *Grundnorm* y Ley Eterna⁴⁰⁸. Es más: cabe observar un giro — muy reciente— en su posición frente al problema iusnaturalista. En un congreso celebrado en agosto del año 1962 por juristas católicos, ha declarado que también él ha debido creer, a la postre, en un cierto Derecho natural. Pero no según es él tradicionalmente entendido, 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 y científico, sino de pura fe⁴⁰⁹. Las posiciones fundamentales respecto al positivismo ametodológicos de la *Reine Rechtslehre* permanecen, por lo tanto, intactas.

A. PROLEGÓMENOS.

Son muy diversas la naturaleza y el significado de las concepciones relacionales del Derecho en los cultivadores de la *Dogmática* y de la *Teoría general* de carácter científico respecto a las que señalábamos en el epígrafe anterior. 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—ña posterioris de la experiencia jurídica—obtenidos por aquel procedimiento metódico que describíamos en la introducción.

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 pensamiento⁴¹⁰. Recuérdese la observación que hacíamos sobre las características de la abstracción científica. El precipitado lógico que resulta de una progresiva generalización no puede menos de ir perdiendo alcance representativo de la realidad singular. Sólo la abstracción filosófica permite retener las notas

⁴⁰⁶DEL ESTAL. Ibid. <<El nominalismo jurídico de KELSEN es voluntarista por naturaleza, y al hacer de lo antijurídico la condición especial del Derecho, que sólo en razón de la conducta antijurídica logra su función esencial, identifica el Derecho con la coacción del Estado, o mejor dicho, con el Estado mismo>>.

⁴⁰⁷ Como ya JELLINEK (del que se considera ejecutor testamentario). Cfr. ibid. También lo ha observado así, G. GRANERIS, *La Filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Roma, 1961, 162 ss. A. PASSERIN D' ENREVES, en *Annales de Phil. politique* (1969), 156 ss.

⁴⁰⁸ *Iustice et droit naturel*, *Annales de Phil. politique* (1969), 121 ss. (Recogido en la ed. Deuticke de 1960 de *Reine Rechtslehre*).

⁴⁰⁹ Su comunicación en Salzburg está recogida en *Grundlagen der Naturrechtslehre*, *Die Neue Ordnung*, 1962, 321 ss. Esta posición frente al problema del Derecho Natural recuerda a la de los juristas protestantes (E. WOLF, por ej.) de la Escuela dialéctica de K. BARTH, que será examinada en Parte II, cap. III, c. 2.

⁴¹⁰ Así lo observa justamente R. TREVES, *Il diritto come relazione*, cit., págs. 58 ss. Para los orígenes y causas del formalismo jurídico cfr. el completo y documentado estudio de F. GONZÁLEZ VICEN, *Sobre los orígenes y supuestos del formulismo en el pensamiento jurídico contemporáneo*, *An. Fil. Der.*, 1961, 47—75.

esenciales constitutivas de aquella 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 prescribir de aquella abstracción y de la sistematización lógica. También una ciencia jurídica no <<logicista>>, precisa de conceptos o <<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.

De otra parte, no han sido ajenas a los fundadores de metodología dogmática influencias de la filosofía kantiana interpretada hegelianamente⁴¹¹.

Esta influencia se echa de ver ante todo en las críticas al derecho natural, incompatible con un hegelianismo que ha superado toda distinción entre lo real y lo ideal. Pero tampoco parece que deban excluirse del todo concretas influencias filosóficas en el proceso de fundamentación de las metodologías jurídicas que elaboraron con vistas a la construcción del sistema, especialmente —según los casos— del idealismo en sus diversas formas, y del positivismo sociológico⁴¹².

Sin embargo, las diferencias señaladas son tan patentes, que constituye notoria exageración sin fundamento una pretendida parificación en lo esencial, insinuada por algunos autores, de la dogmática con el neokantismo⁴¹³.

La tendencia a una concepción relacional de la realidad jurídica es también muy acusada desde SAVIGNY. Pero la relación de derecho no tienen en la ciencia jurídica un concreto significado filosófico (como el universal lógico a priori de STAMMLER Y DEL VECCHIO; la relación dinámica productiva del juicio de <<Sollen>> —COHEN— o los respectos de naturaleza lógica o real, predicamental o trascendental, de los autores tomistas) sino meramente técnico.

La relación es para ellos una *conexión técnica*, estáticamente concebida, entre dos sujetos preexistentes, a manera de lazo de unión entre fenómenos distintos; un nexo diversamente calificable (de igualdad, de causa, de acción recíproca, etc...), pero del que no se inquiere su íntima naturaleza con una perspectiva filosófica. Un científico entiende por <<relación>> en general ese <<algo>> que se concibe —y que quizá está— entre dos realidades diversas; un vínculo que niega la unidad y postula la pluralidad⁴¹⁴; una conexión que se impone a la mente tras una observación atenta de la realidad y de la cual se toma nota sin más averiguaciones.

B. LA RELACIÓN JURÍDICA EN LOS UNTARES PRIVATISTAS.

1. La relación jurídica en Sacigny.

El fundador de la escuela histórica elaboró todo su sistema jurídico montado en torno al concepto central de *relación jurídica*. Acuciado por su peculiar ideología⁴¹⁵, sintió la necesidad de poner un dique a los excesos revolucionarios e individualistas a que conduciría

⁴¹¹ . Cfr. F. KAUFMANN, *Kritik*, cit., 50 ss

⁴¹² Se ha señalado un cierto paralelismo en la distinción entre forma abstracta y contenido concreto de los neokantianos con aquella otra, propia de la Dogmática, entre proposición jurídica y realidad social. Debe advertirse, sin embargo, que para esta última el contenido concreto constituye la realidad jurídica, y la forma resulta de una pura generalización lógica (un simple abstracto); mientras que para los neokantianos la forma es precisamente la esencia misma de la realidad jurídica, o al menos la condición a priori de su conocimiento. Cfr. R. TREVES *ibid.*

⁴¹³ V. KAUFMANN, *Ibid.* Vide en contra R. TREVES, o. c., 57 ss.

⁴¹⁴ . Cfr. S. ROMANO, *Ordinamento*, cit., 61.

⁴¹⁵ Vide sobre ellas las atinadas observaciones de L. LEGAZ, *Filosofía*, cit., 98 ss.

una concepción del Derecho centrada en la idea del derecho subjetivo. Sólo sería posible, dice, la convivencia social de seres libres, si se evita que las relaciones interpersonales de que consta terminen por convertirse en obstáculo que entorpezca el desarrollo del hombre en vez de cooperar a él. Mas para ello, observa, parece imprescindible fijar, mediante reglas, un espacio libre y seguro de disfrute dentro del cual pueda desenvolverse cada uno: desde este punto de vista, cada relación de derecho nos aparece como una relación de persona a persona, determinada por una regla jurídica, la cual asigna a cada individuo un dominio en donde su voluntad impone a aquella relación como materia la forma de derechos⁴¹⁶.

La relación jurídica es pues, según SAVIGNY <<una relación entre varias personas determinadas por una regla de derecho>>. El mismo distingue sus elementos: <<en primer lugar una *materia*, es decir, aquella relación en sí misma, y en segundo lugar la *determinación jurídica* de esta materia. El primer elemento puede ser designado como el elemento material de la relación jurídica; el segundo como el elemento formal, es decir, aquello por lo que la relación de hecho toma el carácter de forma jurídica>>⁴¹⁷

Todos las demás construcciones jurídicas del sistema de SAVIGNY aparecen fundados en este concepto central: el derecho subjetivo es un aspecto parcial de una relación jurídica; el mismo derecho objetivo no es otra cosa que la simple expresión de una concreta <<institución>>, es decir, de un complejo de relaciones jurídicas abstractamente considerado.

Veamos sus características:

En primer lugar, <<tiene una naturaleza orgánica>>. <<En la realidad viva y rica — escribe— todas las relaciones jurídicas constituyen una totalidad orgánica>>. Es, pues, en su pensa miento, como la *célula* de la vida jurídica, que engloba, a su vez, en su contenido todo un conjunto de elementos que son los derechos subjetivos. De ahí que <<el juicio acerca de cada uno de ellos sólo podría ser atinado y razonable si no se basa en la comprensión completa de la relación>>.

Es, pues, el fundamento más profundo de toda decisión judicial, pues sólo «mediante una reconstrucción viva» del conjunto de derechos y deberes podrían ser éstos ponderados en su verdadero valor.

Todo el sistema puede considerarse fundamentado en este concepto básico de relación. Las normas de derecho no son reglas inconexas, sino agrupadas en función de «principios superiores', constituyendo Instituciones»; cada una de las cuales enlaza a su vez con las demás. También poseen ellas, por consiguiente, <<una naturaleza orgánica>> que se manifiesta en <<la conexión viva de sus elementos>>. <<Por inmensa que sea la distancia entre una relación jurídica aislada y el entero sistema de derecho positivo de una nación, sólo hay diferencia, sin embargo, en las proporciones; en su esencia no divergen, como esencialmente idéntico es así mismo el proceso intelectual que nos lleva al conocimiento de una y de otro>>.

Implícita en esta concepción de SAVIGNY, podemos descubrir, además, una intuición de gran profundidad que desarrollaremos en lo que vale más adelante: *sólo la eficacia de las normas concebidas orgánicamente puede transformar la realidad social en realidad jurídica, <<imponiéndole>>*, por así decirlo, <<la forma de juridicidad>>. Un científico como Savigny se limita a constatar empíricamente el hecho. Pero un filósofo debe preguntarse además *el porqué* de la juridicidad de lo que sería un mero presupuesto social que la norma contempla. Ya conocemos la respuesta de CICALA al respecto: de la relación jurídica ideal del sujeto con la norma deriva toda juridicidad, incluida la de la misma relación interpersonal. Más adelante mostraremos el fundamental acierto de la doctrina cicaliana, y la necesidad de acudir a una relación vertical conducta—norma para dar razón cabal de la juridicidad de las relaciones sociales.

Debe reconocerse, sin embargo, que no fue SAVIGNY del todo fiel a estas ideas en la construcción del sistema. En ocasiones, parece confundir la relación jurídica con el derecho subjetivo. Afirma, por ejemplo, que puede ser aquella definida también como <<el dominio de la libre voluntad>>⁴¹⁸.

⁴¹⁶ *Sistema del Derecho Romano actual*, I, & 52, págs. 224—5.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Sistema*, I, § 53.

Se ha observado, asimismo⁴¹⁹, que después de la acertada formulación del concepto de relación jurídica que acabamos de resumir, olvida de hecho en el sistema (que es en él un sistema de relaciones jurídicas) el elemento formal, y considera como jurídico, sin más, el elemento material. Al tratar, por ejemplo, las cuestiones de Derecho internacional privado y las de Derecho intertemporal⁴²⁰ <<parte de la existencia de relaciones jurídicas en sí, cuyo imperio se disputan las normas de las distintas épocas respecto de las que determinan los límites de las reglas del derecho>>. El mismo elemento material concebido como relación interpersonal es definido en ocasiones, contradictoriamente, como una relación entre persona y cosas⁴²¹.

Aunque todas estas incoherencias y vacilaciones contribuyeron a la desorientación de la doctrina posterior, inspirada más o menos directamente en él, no puede menos de admitirse que apenas se ha elaborado posteriormente un concepto de relación jurídica técnicamente útil para la comprensión de la realidad del Derecho que no estuviera ya implícitamente contenido en la sugerente doctrina que acabamos de resumir.

2. La Relación Jurídica después de Savigny.

Los pandectistas alemanes posteriores a él se inspiran en esta doctrina en mayor o menor medida, pero se agravan las vacilaciones del maestro. Por lo general, se tiende a destacar uno de los dos elementos, material o formal, dejando al otro en la penumbra. Son muchos los autores de aquella época, por último, que terminan por identificarla con el derecho subjetivo. Veámoslo brevemente.

a) *Del Pandectismo a la doctrina más reciente.*

OERTMANN considera la relación jurídica como un complejo orgánico de derechos subjetivos, del que sólo mediante una abstracción podría ser considerado aparte cada uno de ellos. La relación creada por el negocio de compraventa, por ejemplo, es una *situación jurídica* compleja y orgánica, en la que es posible destacar la pretensión del vendedor del precio como uno de sus elementos constitutivos⁴²².

PUCHTA insiste en la idea de que toda relación jurídica está constituida por un conjunto de facultades que, a su vez, tienen un centro del que emanan, que son precisamente los derechos subjetivos. Constituyen ellos el núcleo—base del contenido de cada relación, y vienen concebidos como un poder activo de la voluntad jurídica, que a diferencia de la voluntad moral—referida a resoluciones íntimas para el bien y para el mal— se orientan a una actividad ajena como objeto de su actividad⁴²³.

Interés especial merece la doctrina de VOIGT, por haber insistido con singular énfasis en la necesidad del concurso del elemento formal del concepto de SAVIGNY para que sea posible la transformación de las relaciones <<sociales>> o <<empíricas>>, como presupuesto en realidad jurídica. El Derecho objetivo—escribe— está orientado necesariamente a la realización concreta de una situación social en conformidad con el plan por él previsto⁴²⁴.

Al realizarse, surge la relación jurídica, que puede ser considerada como <<el producto de la realización de una situación *empírica* regulada por el ordenamiento jurídico>>. La idea, al menos confusa, de una relación norma—conducta, está, sin duda, presente en VOIGT⁴²⁵. Pero falta en su doctrina una clarificación sobre su naturaleza,

⁴¹⁹ DE CASTRO, o. c., 617.

⁴²⁰ Sistema III, § 344, 383.

⁴²¹ Así el derecho de propiedad. Cfr. CICALA, R. G., 4—5.

⁴²² WINDSCHEID define la relación jurídica como una <<relación de la vida determinada jurídicamente>>. La conocida orientación individualista del teórico de la autonomía de la voluntad, no se avenía bien con una concepción *orgánica* de la relación, como la de su yerno OERTMANN, al que objeta que hay negocios, como el mutuo, de los que no surge un complejo de derechos, sino uno tan solo. Cfr. *Pandekten*, vol. 1, § 37.

⁴²³ *Lehrbuch der Pandekten*, ed. 1872, 36.

⁴²⁴ VOIGT, *Die XII Tafeln*, Leipzig, 1883, Vol. I, § 24.

⁴²⁵ Así lo observa CICALA, R. G., 9.

accesible sólo por otra parte al pensamiento filosófico, como pondremos en evidencia más adelante.

También PUNSTCHART ofrece valiosas sugerencias para una profundización en el concepto de Savigny.

Distingue tres tipos diversos de relaciones jurídicas: unas son las relaciones *abstractas* de derecho objetivo: otras —las relaciones jurídicas en sentido estricto— también de derecho objetivo, pero *concretas*, que << pueden ser consideradas como los fenómenos concretos de las relaciones reguladas *in abstracto* por el ordenamiento jurídico >>⁴²⁶.

Estas últimas efectúan el vínculo concreto entre las normas y la realidad social como objeto, y pueden ser calificadas de *causa* o fundamento de la condición jurídica o *estado* de los sujetos de derecho.

En su virtud, surgirían, por último, *las relaciones jurídicas de derecho subjetivo*. Estas últimas deberían ser consideradas como derivadas de cada una de las anteriores relaciones concretas de derecho objetivo, las cuales constituyen el verdadero fundamento de todo posible derecho subjetivo. También está implícita, pues, en esta doctrina la relación conducta—norma, constitutiva de toda posible juridicidad de las relaciones de la vida social⁴²⁷.

Otro autor de la época que ha insistido en ideas que conducen a la relación conducta—norma, es PLÒSZ. Si por hipótesis —dice— faltara el ordenamiento jurídico en una sociedad dada, no habría fundamento para hablar de realidades propiamente jurídicas. Es el derecho objetivo el que imprime impronta jurídica a las facultades y estados de hecho preexistentes, que deben considerarse como meros presupuestos para toda posible juridicidad de las situaciones de hecho de la vida social⁴²⁸.

El concepto técnico que ofrece de *relación jurídica* —elaborado a la luz de tan valiosa intuición— es en extremo original, y nos parece oportuno resumirlo aquí con fines informativos.

Según PLÒSZ debería reservarse aquel concepto, a las instituciones jurídicas que comportan una efectiva y dinámica relación interpersonal. No basta una situación jurídica o restados cualquiera para que aquélla surja. En los llamados derechos de la personalidad y en los derechos reales no es, en efecto, aquélla detestable. El derecho objetivo mira respecto a ellos no tanto a una dinámica modificación de estado, como a la estática conservación de un <<statu quo>>, ofreciendo como por añadidura garantías jurídicas. Tienen, pues, relevancia jurídica, pero no se dan en ellos relaciones propiamente jurídicas mientras no ha sido lesionado por terceros. En el derecho de propiedad, por ejemplo, la relación del hombre con las cosas es un <<estado>> jurídicamente garantizado o defendido frente a futuras lesiones posibles de otras personas. Pero solo al producirse éstas surgen relaciones jurídicamente relevantes —obligaciones ex delicto— en cuanto están reguladas por el derecho que las sanciona⁴²⁹.

La *relación jurídica* surge, pues, sólo cuando el derecho subjetivo mira a una futura modificación de estado (obligaciones, etc...). He aquí su definición: <<la unión de dos o más sujetos por efecto de una futura modificación de derecho en el estado jurídico presente de un sujeto. Modificación que tiene ya un fundamento en el presente, y está también por ello (en la <<calma>>, antes del <<movimiento>>) determinada y asegurada>>.

El *derecho subjetivo* es el lado activo de la relación: la posibilidad, jurídicamente determinada y asegurada, de poder modificar el estado, jurídicamente defendido, de otro sujeto⁴³⁰. No se refiere, pues, a un disfrute presente sino a conseguir en el futuro: en modo

⁴²⁶ *Die fundamentalen Rechtsverhältnis des römischen. Privatrechts*, Innsbruck, 1885, 68 ss. Este concepto fue elaborado por el A. movido por la necesidad de explicar la figura de <<derechos sin sujeto, descrita por WINDSCHEID. Cfr. CICALA, R. G., 11 ss., que critica la doctrina de PUNSTCHART desde su peculiar punto de vista. Consecuentemente con él, insiste en la necesidad de considerar las relaciones normativas —de derecho objetivo— como relaciones abstractas, que sólo adquirirían vida y concreción mediante la relación jurídica conducta norma, en virtud de la cual se subjetivarían las normas constituyendo los derechos subjetivos.

⁴²⁷ PUNSTCHART, o. c., 64.

⁴²⁸ PLÒSZ, *Beiträge zur Theorie des Klagerechts*, 54. Para una exposición más amplia, cfr. CICALA, R. G., 500 ss.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ O. c., págs. 73 ss.

alguno podría considerarse, por ejemplo, la propiedad, como un derecho subjetivo⁴³¹.

Más adelante fundaremos críticamente nuestra opinión acerca del fin del derecho objetivo, radicalmente opuesta a la que acabamos de exponer. No tiende éste tanto a asegurar coactivamente el curso de las relaciones de la vida social, como sostiene el autor, cuanto —de manera esencial y primaria— a ordenarlas imperativamente. Sólo en los casos patológicos de inobservancia o de lesión antijurídica de <<estados o condiciones>> intervendría el despliegue sancionador del aparato coactivo, que debe estar regulado, en su naturaleza y aplicación procesal, si bien <<ex consequenti>>, como veremos, por el derecho objetivo.

IHERING, el fundador de la metodología dogmática⁴³² identifica sustancialmente relación jurídica con derecho subjetivo. Todo derecho —dice— funda al mismo tiempo una relación jurídica. Los mismos derechos aparentemente absolutos, como los de la personalidad (llamados por él <<intransitivo>>, por carecer de relación con el mundo exterior), deben concebirse en función de una relación del sujeto consigo mismo⁴³³. En cuanto a los demás derechos, cabe distinguir un *lado activo* —la condición jurídica del titular— y un *lado pasivo*, el vínculo de la persona o cosa (como objeto) en correspondencia con aquél. Tal vínculo consiste en el <<destino del objeto de derecho, en una cualidad jurídica indestructible del mismo, correspondiente a su *fin jurídico*>> que deriva del poder de la Ley, ejercido —antes del desconocimiento— sin resistencia⁴³⁴.

Es, pues, la relación jurídica —salvo en los derechos de la personalidad— <<una relación reconocido o protegida por la norma, *del destino* del objeto del derecho subjetivo — persona o cosa— a un *fin* determinado fijado por el concepto mismo del derecho de que se trate en todo caso>>⁴³⁵.

La conocida orientación finalista del A. no podía menos —pese a las deficiencias inherentes a una identificación del fin con exclusivos intereses económico sociales— de conducirlo a esta relación de realidades de la vida social al fin jurídico, de la que derivaría la juridicidad de aquellas. Pero, salvo leves alusiones, no explota este rico veneno que hubiera podido dar origen —dado el supuesto de una apertura a la filosofía— a interesantes desarrollos que echamos de menos en su obra.

Gran parte de la doctrina posterior a IHERING, influida, según observa DE CASTRO, por el prejuicio subjetivista del individualismo dominante en la época, tiende a identificar la relación jurídica con el contenido de los derechos subjetivos⁴³⁶.

Así GIERKE⁴³⁷, WEBER⁴³⁸, DE DIEGO⁴³⁹, SÁNCHEZ ROMÁN⁴⁴⁰ y FERRARA⁴⁴¹, entre otros muchos.

Como hemos advertido, la mayor parte de los autores, después de SAVIGNY, entienden la relación jurídica, bien como una mera relación social, sin tener debidamente en cuenta la eficacia jurídica de la norma en toda su operatividad, bien como un aspecto más del derecho subjetivo.

A estas confusiones debe añadirse el desvío provocado en gran parte de la doctrina por el enorme influjo de la corriente normativista (LABAND, y sobre todo, la escuela de Viena,

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Así lo consideran algunos autores, como, por ejemplo, R. TREVES, *11 diritto*, cit., 59. Aunque despiadado crítico de la dogmática formalista practicada por la Begriffjurisprudenz durante su segunda época finalista, es también uno de los principales responsables de su triunfo, por los trabajos metódicos realizados en su época anterior, que tan amplio eco habrían de alcanzar. Puede verse una exposición de aquella primera época metódica en HERNÁNDEZ GIL, o. C., 105 ss., LARENZ, *Methodenlehre* 22—5.

⁴³³ *Jahrbücher für Dogmatik*, 1882, X, 393.

⁴³⁴ *Der Zweck im Recht*, I, 75 y 256 ss.

⁴³⁵ Ibid, 387 ss. Cfr. CICALA, R G., 10 y 16. También KUNTLE incurre en el unilateralismo de identificar la *relación jurídica* con la relación de poder entre el <<derecho—habiente>> y el mundo exterior. (*Cursus der Institutionen*) (§ 6). Cfr. ibid. De manera parecida BIERLING, Cfr. R. G., 8.

⁴³⁶ DE CASTRO, o. c., 618.

⁴³⁷ *Deutsches Privatrecht*, 1895, I, § 28, págs. 25 ss.

⁴³⁸ *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, pág. 163.

⁴³⁹ *Instituciones*. Edición 1940, I, 163

⁴⁴⁰ *Derecho civil*, t. II, págs 551 ss.

⁴⁴¹ FERRARA, *Trattato*, cit., 359, en una de sus definiciones.. (Cfr. nt.....). Pueden verse otras cits. por DE CASTRO, o. c., 628.

—KELSEN, SCHREIRER— que fiel a sus principios, no podían admitir una relación jurídica separada o fuera de la norma). Son muchos los autores, en efecto, que tienden a dejar en la sombra el elemento material del concepto de SAVIGNY para destacar exclusivamente las consecuencias jurídicas que derivan del derecho objetivo sobre aquél, considerando la relación normativa como la única que adquiere significación jurídica.

El concepto de relación jurídica <<había casi perdido toda substantividad o razón de ser>>. Se imponía un nuevo camino para que el clásico concepto —<<empleado en la práctica tácita y unánimemente en el sentido que le diera SAVIGNY>>— recobrar una base teórica que fuera capaz de fundar aquella genial intuición de su creador cuando la describía como la cédula base de la vida del derecho concebido de una manera orgánica⁴⁴².

b) *Doctrina más reciente*

Seguramente las precedentes consideraciones dan la clave del nuevo giro que va tomando la doctrina privatista más reciente, que suele proponer un concepto más amplio y de clara significación técnica de <<relación jurídica compleja>>.

LEHMAN, por ejemplo, la define como <<una suma de relaciones jurídicas que se refieren a una relación jurídica determinada>>, significando con las primeras todo el conjunto de consecuencias jurídicas de las que cada una sería, a su vez, una relación *simple* derivada de un nexo entre una persona con otra o con una cosa⁴⁴³.

Pero ha sido F. DE CASTRO, el gran civilista español, quien, a mi modo de ver, ha elaborado el mejor concepto técnico de relación jurídica concebido en esta perspectiva unitaria y orgánica. Como él mismo ha puesto de relieve, la teoría de las relaciones complejas adolece por lo general, tal y como es propuesta de hecho, de un grave defecto. Porque <<al preguntarse qué es lo que agrupa y qué es lo que separa esos complejos de relaciones jurídicas simples, los autores no encuentran otra respuesta que referirse al carácter unitario y total que pueda tener la relación social extra—jurídica>>. La misma escuela kelseniana no consigue otra cosa que formular mejor este pensamiento, al decir: <<podemos hablar en general de relación jurídica en sentido amplio, cuando se trate de normas jurídicas cuyos presupuestos estén fundados en uno y el mismo presupuesto de hecho>>⁴⁴⁴. De uno u otro modo se cae en un círculo vicioso de imposible salida, porque no es la relación social o el presupuesto de hecho quien tiene carácter unitario o el que por sí se funda en otro presupuesto, sino que es el Derecho quien da o quita carácter unitario y total a la relación jurídica y a los presupuestos, al someterlos, con esta o aquella modalidad, a las distintas normas jurídicas. En esta penetrante crítica puede descubrirse ya la dirección doctrinal de su autor, cimentada en la más genuina tradición jurídica española, de acusada inspiración comunitaria y teleológica. Según ella, las normas deben concebirse como dictámenes prudenciales ordenadores de la comunidad, que ejercen su influencia sobre la vida social orgánicamente agrupadas en función del fin jurídico a que apuntan, y en última instancia, al bien común.

En virtud del <<efecto constitutivo>>, para decirlo con las propias palabras de DE CASTRO, que necesariamente están llamadas a ejercer, cumplen una <<función transformadora del suceder social en realidad jurídica concreta>>. En estas ideas no puede dejarse de ver una clara alusión a aquella relación —ya entrevista por SAVIGNY Y algunos de sus seguidores— entre la conducta social (ejercicio de poderes y deberes) y el or-

⁴⁴² Así lo observa DE CASTRO, *Ibid*

⁴⁴³ LEHMAN, *Tratado de Derecho civil*, trad. E. R. D. P., Madrid, 1556, t. II, págs. 72 ss.

Son bastantes los autores alemanes que adoptan una tal <<Gesamtverhältnis>> He aquí algunos: RIESSENFELD, *Das Problem des gemischten Rechtsverhältnisses im Körper Schattrecht*, Berlín, 1932, 25 ss. HELLWICH, *Lehrbuch*, I, págs. 194 ss.; y el mismo VON THUR, *Der allgemeine Teil des deutschen Bürgerlichen Rechts*, trad. castellana, Buenos Aires, 1940, I, 158 ss.

Ya en el siglo pasado O. V. GIERKE y con el nombre de <<Grundverhältnis>> había propuesto parecidas ideas. Cfr. *Deutsches Privatrechts*, 1895, I, 255 ss.

Lo mismo cabe decir del concepto de <<relación obligatoria>>, propuesto por LARENZ, en su conocidísimo *Derecho de obligaciones*, t. I, 18 ss. (Y en Italia, FERRARA, o. c., t. I, 298).

⁴⁴⁴ SHREIER, *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts*, 109. Vide la muy elaborada teoría de la relación jurídica de este autor compendiosamente expuesta por LEGAZ, o. C., 679.

denamiento jurídico, en cuya virtud se ejerciera aquella transformación, es decir la <<unidad entre la materia social y la forma jurídica>>⁴⁴⁵. El enfoque filosófico que requiere el estudio de toda relación de dependencia causal⁴⁴⁶ no es el adecuado para la finalidad meramente técnico—científica que el A. se propone; y lógicamente, no lo ha acometido.

Pero no podía menos de advertir su existencia una mirada, como la suya, tan avizorante de los datos que la filosofía puede y debe suministrar a las tareas científicas, siempre necesitadas de esta superior guía y orientación⁴⁴⁷.

La eficacia de la norma, pues, transforma la vida social la <<conducta>>, diríamos— en realidad jurídica concreta y total. Pero cabe realizar mentalmente <<cortes en la unidad de la vida jurídica>> que si bien tienen <<ese algo de arbitrario propio de las distinciones hechas en un todo orgánico>>, son siempre imprescindibles <<tanto para la comprensión como para la aplicación práctica>>, porque el pensamiento humano requiere para ello <<la individualización>>. Tales cortes tienen, sin embargo, un fundamento en la realidad de la vida del Derecho, en cuanto están <<basados en un principio típico>>, pues separan organizaciones dentro del orden jurídico total <<formadas con un sentido y un fin determinado>>, que crea <<lazos o vínculos mutuos entre los sujetos, de acuerdo a un concreto plan jurídico de organización>>, o un <<especial principio jurídico>>⁴⁴⁸.

Pero esta labor analítica, exigencia y tarea de la técnica jurídica, ha de estar siempre completada por una visión sintética, para señalar <<dentro del orden jurídico tota>>... <<su continua relación y mutua dependencia, dirigidos al mismo fin>>⁴⁴⁹ 41.

Propone, pues, el profesor DE CASTRO distinguir diversos *órdenes parciales de conducta* atendiendo a la influencia unitaria que ejercen sobre la vida social aquellos grupos de normas, organizadas en función del fin intermedio que cada uno de ellos persigue (ordenado a su vez al fin jurídico social y —en última instancia— al bien común). Podríamos servirnos —metafóricamente— de la imagen de un conjunto de células vivientes del palpitante organismo de la vida humana social. Cada una de ellas sería, según la terminología del A., una *relación jurídica*.

En extremo sugestiva —penetrada de la riqueza doctrinal a que acabamos de aludir— es la definición que ofrece de ella, del todo respetuosa —así lo mostraremos— con los datos que la filosofía suministra al respecto: <<situación jurídica en que se encuentran respectivamente unas personas, organizadas unitariamente, dentro del orden jurídico total, por un especial principio jurídico>>⁴⁵⁰.

Se trata de <<una situación jurídica que tiene, dentro de la mudanza social, un cierto valor principal de estabilidad, de base de otras situaciones jurídicas más variables o más concretas>>. Tienen, pues, como contenido, aquellas situaciones variables que, según la peculiar técnica jurídica del A., se manifiestan en <<titularidades, derechos subjetivos, facultades y deberes especiales>>⁴⁵¹.

Se trata, evidentemente, de una <<Grundverhältnis>>⁴⁵², que encierra en su seno todo un conjunto de realidades relativas. <<En especial los derechos subjetivos, pueden ser considerados como relaciones jurídicas subordinadas>>⁴⁵³.

Pero no podemos detenernos en seguir más de cerca al profesor DE CASTRO. Aquí nos interesa tan sólo iluminar en el contexto de su obra la gran riqueza de matices y sugerencias que ofrece su doctrina de la relación jurídica; la más sazónada, a mi juicio, que ha producido la moderna ciencia del derecho. De otra parte, cae fuera del cometido de este estudio netamente filosófico una consideración de los detalles⁴⁵⁴ a que un tratamiento científico

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ No olvidemos que la causalidad, como tal, sólo es accesible al pensamiento metafísico.

⁴⁴⁷ Cfr. Cap. anterior I, C

⁴⁴⁸ O. c., 623.

⁴⁴⁹ O. c., 621.

⁴⁵⁰ O. c., 622.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² El término es de O. V. GIERKE, Cfr. nt. 34.

⁴⁵³ O. c., 624.

⁴⁵⁴ Recuérdese la idea que fundamentábamos en la introducción gnoseológica: la perspectiva filosófica de consideración parece exigir necesariamente una renuncia del detalle de los fenómenos en beneficio del conjunto, cuyo último sentido —las últimas causas, el último porqué— intenta desvelar. No negábamos con ello

del derecho debe necesariamente descender⁴⁵⁵.

La doctrina de DE CASTRO no podía menos que ejercer una influencia bienhechora en la moderna ciencia jurídica española. Inspirándose en ella y en algunas sugerencias de LARENZ, ha elaborado un sugestivo concepto de relación jurídica, en el campo del *Derecho del Trabajo* el Profesor RAMÓN GARCÍA DE HARO⁴⁵⁶. Y en el del *Derecho Canónico*, en esta misma perspectiva de pensamiento, F. J. HERVADA⁴⁵⁷, por citar sólo algún ejemplo reciente.

Pese a estos innegables avances, debe reconocerse que una no pequeña parte de la doctrina moderna prefiere servirse del concepto más tradicional de relación jurídica concebida como vínculo creador de un poder y un deber correlativos entre un sujeto pasivo y otro activo⁴⁵⁸. No se tiene en cuenta lo suficiente la escasa utilidad técnica de este concepto, entendido sobre el modelo simplista de la relación crediticia, y no se advierte que <<a veces la norma puede crear una comunidad de deberes o una conjunción de derechos en la que las facultades o limitaciones resultantes no sean correlativas, sino sólo derivadas directamente de la regla que las organiza>>⁴⁵⁹.

C. La relación jurídica en los cultivadores de derecho público.

Tampoco a los autores y publicistas ha pasado desapercibida la relación conducta—norma. JELLINEK, por ejemplo, aunque define la relación jurídica en sentido tradicional—en términos de relación horizontal entre persona y mundo exterior— e identifica este

la conveniencia, la necesidad incluso, de conocer fenomenológicamente la realidad jurídica y —de manera particular— las diversas versiones científicas del mismo (si ha de ser aquella suficientemente rigurosa, y, sobre todo, influyente en la doctrina de los juristas científicos).

⁴⁵⁵ El Prof. LEGAZ, desde el campo de la filosofía del derecho (*Filosofía...*, cit., 669 ss.) propone un concepto de relación jurídica —elaborado en una perspectiva de clara intención técnica para uso de la *ciencia del derecho*— adscribible también al grupo consignado en la nt. 34. La define como <<un vínculo entre sujetos de derecho, nacido de un determinado hecho definido por las normas jurídicas, como condición de situaciones jurídicas correlativas o acumulativas de facultades y deberes, cuyo objeto son ciertas prestaciones garantizadas por la aplicación de una consecuencia coactiva o sanción>>.

El mismo Legaz aclara, en efecto, que aquel vínculo ha de entenderse como <<interferencia de situaciones>> (pág. 674). Cada situación a otra correlativa, sería a su vez, un <<modo de la personalidad humana>> en cuanto posee dimensión social (pág. 677) jurídicamente relevante, que puede libremente ir acrecentando la persona a tenor de las normas (pág. 710).

Aquel vínculo sería, pues, una <<Grundverhältnis>> que engloba en su seno todo un conjunto de <<relaciones existenciales>>. No parece, pues, diferir sustancialmente este concepto de relación jurídica de LEGAZ del propuesto por DE CASTRO, pese a las mutuas observaciones críticas que ambos ilustres maestros se dirigen, nacidas, probablemente de un malentendido. Añadamos, por último, que también LEGAZ parece admitir una *relación de real dependencia* de la juridicidad de la vida social —que es formalmente <<respectividad>>— a la efectiva influencia sobre ella del ordenamiento jurídico y fines normativos (pág. 676, y todo el contexto de la obra, basada en una concepción del Derecho como <<forma de vida social>>). Más adelante veremos por qué razones aquella real relación de dependencia a la eficacia de la normatividad, constitutiva de concreto orden jurídico es intrínseca y realmente jurídica. Con estas reservas entiendo el repudio de LEGAZ a la teoría de CICALA sobre la relación entre el sujeto y las normas de derecho (repudiada aquí también por lo que tiene de idealista). Pero no sería la única función de las normas darnos a <<conocer la existencia de una relación jurídica, porque en aquella están contenidos *conceptualmente* los elementos que existen en una realidad social que ostenta el carácter de la juridicidad *per se*, bajo ciertos supuestos, pero que solo conocemos como tal a través de los esquemas que las proposiciones normativas nos suministran>> pág. 678). Parece conveniente explicitar también aquella otra función *realmente* causativa por la que son ellas constitutivas de concreto orden jurídico. Se destacarían así mejor las diferencias entre esta posición y la del <<conductismo>>, de COSSIO —por ejemplo—expuesta en el capítulo I.

⁴⁵⁶ *El salario como crédito privilegiado*, cit., 102—117.

⁴⁵⁷ *El matrimonio <<in facto ess>>. Su estructura jurídica.<<Ius Canonicum>>* 1961, 139 ss.

⁴⁵⁸ Es la doctrina común entre los italianos. PUGLIATTI, *Gli Istituti*, ed. 1943, I, 253; CASTÁN, *Derecho Civil*, ed. 1949, 267—277. Otras cit. en DE CASTRO, o. C., 620.

⁴⁵⁹ DE CASTRO, o. C., 620.

concepto con el de institución jurídica, tenía sin duda aquella primera relación ante la mente cuando escribió: <<la vida del hombre se forma por una ininterrumpida serie de relaciones con los objetos externos y con los demás hombres. Tales respectos son relaciones de la vida. Pero si *vienen reconocidas y reguladas* por el ordenamiento jurídico, son *elevadas* a la categoría de relaciones jurídicas>>⁴⁶⁰. Sabido es también que ha elaborado este autor una teoría relacional de la personalidad jurídica, que puede considerarse ya clásica⁴⁶¹.

SANTI ROMANO, el gran tratadista de Derecho Constitucional y el teórico —ya clásico— del ordenamiento jurídico, ha aludido también a aquella relación conducta—norma. Toda su teoría de la institución reposa lógicamente en ella, a mi modo de ver, como <<pendant>>.

Recordemos que para este autor el Derecho —el ordenamiento jurídico— no consiste en un completo de normas, sino de <<instituciones>> o cuerpos sociales organizados, del que constituirían aquellas uno de sus elementos: <<existen tantos ordenamientos jurídicos en el seno del ordenamiento jurídico estatal, cuantas sean las organizaciones o cuerpos sociales>>⁴⁶². Aunque enemigo, en principio, de toda concepción relacional del derecho (sabido es que este A. prefiere sustituir el concepto de *relación* por el de *organización social*)⁴⁶³ se ha puesto de relieve que, en el fondo, son éstas reductibles a un complejo de *relaciones jurídicas*: es más, sólo tendrían ellas sentido entendidas en términos filosóficos de relación, como más adelante pondremos de relieve⁴⁶⁴.

S. ROMANO, en efecto, conoce algunas de las teorías sobre la relación conducta—norma, y ha dicho de ellas que Tales concepciones conciernen a cosas muy diversas de las que se toman en consideración cuando se habla, en sentido tradicional de relación jurídica>>. <<Pero en esta nueva concepción>> —añade— <<ha sido excesivamente alargado el concepto tradicional de relación jurídica hasta hacerle perder toda consistencia>>⁴⁶⁵. Sin embargo, no olvidemos que la obra del A. carece de aliento e inspiración filosófica. Nada tiene, pues, de extraño que no haya descubierto, por faltarle el adecuado instrumental gnosológico, la consistencia *real* de la relación de dependencia del contenido social de la institución a la norma, constitutiva precisamente de la misma juridicidad de aquélla: es decir, la relación conducta—derecho objetivo.

A mi modo de ver, sólo en esta perspectiva tendría sentido una fundamentación filosófica de su acertada teoría del ordenamiento jurídico como institución⁴⁶⁶. Más adelante nos esforzaremos en mostrar las razones por las que debe declararse inabordable tal tarea a una perspectiva mental que, como la científica, no se endereza a descubrir en sus últimas causas inteligibles la conducta jurídicamente organizada del cuerpo social⁴⁶⁷.

D. La relación jurídica en la moderna teoría general del derecho.

Pero debemos ir ya dando fin a esta exposición, que va resultando considerablemente larga. Basten, para terminar, algunas alusiones a las doctrinas que nos han parecido más constructivas entre las propuestas por los modernos tratadistas de Teoría general de Derecho (aquellas tan sólo que han sido elaboradas sin pretensiones estrictamente filosóficas, para ser fieles al método de exposición que nos hemos trazado). Sugestivos en extremo son los conceptos que ofrece al respecto el gran tratadista NAWIASKI. Es su obra una de las más

⁴⁶⁰ JELLINEK, *Sistema dei diritti pubblici subiettivi*, trad. ital., Milán, 1912, 38.

⁴⁶¹ Es más: Considera al Estado mismo como una simple relación de derecho. Cfr. *Allgemeine Statlehre* 3, Berlín, 1914, 167..

⁴⁶² S. ROMANO, *Ordinamento giuridico* S, Firenze, 1951, 61 ss.

⁴⁶³ <<L'istituzione è unità; il rapporto, giuridico o non giuridico, postula la pluralità>> o. c., 67.

⁴⁶⁴ Cfr. W. CESARINI SFORZA, *Filosofía del Diritto*, cit., 68 s, También CAMMARATA (*Contributi ad una criti a gnosologica delta giurisprudenza*, Roma, 1925), ha mostrado que el institucionalismo de S ROMANO lejos de excluir el relacionismo jurídico lo exige a todas luces.

⁴⁶⁵ O. c., 85 ss. Alude a la teoría de CICALA y a la de KELSEN, que pone en parangón. Sin embargo, ya tuvimos ocasión más arriba de ver sus profundas diferencias.

⁴⁶⁶ Cfr. en cap. III de la II parte las alusiones que hacemos al pluralismo jurídico de S. Romano (vide sobre el tema o.c., págs. 106 ss.).

⁴⁶⁷ Sobre la Escuela institucional francesa, cfr. P. II, Cap. II y III.

logradas, quizá, de esta joven disciplina *científica*. Ya hemos aludido más atrás a sus opiniones en torno a la gnoseología del Derecho⁴⁶⁸. Es la suya una posición armónicamente ecléctica que ha sabido beneficiarse de los más sazonados frutos de los avances técnicos indudables de la escuela kelseniana, superando en gran parte los inconvenientes de su formalismo vacío de contenido.

Aunque muchas de las definiciones que propone recuerden considerablemente las correspondientes a la *reine Rechtslehre* del maestro vienés, la diversa inspiración que las anima—fácilmente deducible del prólogo y contexto mismo de la obra— es muy diversa.

Es NAWIASKI —entre los juristas científicos— uno de los autores que han advertido con mayor perspicacia la necesidad de acudir a una relación de la conducta social con la norma para dar razón de la realidad jurídica. He aquí sus opiniones sobre el tema de las relaciones de derecho.

<<El hecho de expresar la norma jurídica una vinculación del destinatario, revela la existencia de una relación entre éste y aquélla, que se puede denominar relación jurídicas⁴⁶⁹ (Rechtsverhältnis). Más adelante admite otra nueva relación jurídica en sentido estricto (distinta de aquélla, que lo sería en sentido amplio), al tratar del derecho subjetivo: <<todo derecho subjetivo supone una relación (jurídica), entre un legitimado, y uno, varios o todos los (asociados) que estén obligados, con arreglo a la cual el primero puede exigir de éstos un determinado comportamiento, y en caso de negativa, obtenerlo por medios coactivos... esta relación jurídica, creada por el derecho objetivo... comprende y supone dentro de su concepto la relación jurídica anterior en sentido amplio... pero añade la legitimación de otra persona... No basta decir como se viene diciendo tradicionalmente, que existe una relación entre una persona y otras personas o cosas jurídicamente significativas... es decisiva la otra relación (<<en sentido amplio>>)>>.

También ha defendido esta posición (aunque incurre en el unilateralismo de no admitir otra relación jurídica que la relación valorativa de la conducta a la norma), D. BARBERO⁴⁷⁰.

<<La doctrina concibe la relación jurídica —casi unánimemente— como la síntesis de dos posiciones antitéticas —derecho y deber— en el que están dos sujetos del orden jurídico en relación entre sí... Así, el derecho subjetivo, viene concebido como algo que se dirige al deber y expresa frente a él una pretensión... y el deber, a su vez, como algo que subyace a esta pretensión y se dirige a ella para satisfacerla.

Así construido y puesto al centro de la Dogmática jurídica, creo que la *relación jurídica* es el instrumento más imperfecto a través del cual no se puede considerar la realidad jurídica... sin que aparezca a la vista substancialmente deformada⁴⁷¹.

Su personal teoría de la relación jurídica es un <<pendant>>; de la penetrante y original investigación que ha realizado el autor sobre el *derecho subjetivo*.

<<Este está constituido por un *agere licere*. . . El deber, consiste, a su vez, en <<la inmediata necesidad de observar el mandato contenido en la norma>>. <<Derecho y deber suponen, pues, dos valoraciones del <<xagere>> (conducta) frente a la norma...>>. <<El deber no consiste en satisfacer una pretensión individual, sino en atenerse al mandato normativo>>. Y el derecho subjetivo no consiste en dirigir una pretensión al obligado... <<sino en la licitud de comportarse a placer en la medida en que la norma no le manda un determinado comportamiento, sino que ordena más bien a los demás a no ponerse en conflicto con él>>.

Como consecuencia, lo razonable es decir <<que derecho y deber no están enfrentados (relacionados) entre sí, y si bien pueden acompañarse en el sentido de coexistir simultáneamente en virtud de una misma norma... no comunican directamente entre sí, sino con la

⁴⁶⁸ H. NAWIASKI, *Allgemeine Rechtslehre*, trad. cit., 215 y 230.

⁴⁶⁹ Insinúan implícitamente también la prioridad de esta relación J. DABIN, *Teoría general del Derecho*, trad. ed. rev. der. priv., Madrid 1955, 129, y el conocido tratadista belga HAESAERT, en su divulgada *Théorie Générale du droit*, Bruselas, 1948, cuando insiste (págs. 448 ss.) en la idea de una <<transformación del derecho objetivo en realidad social>>.

⁴⁷⁰ o. c., pág. 124.

⁴⁷¹ Más adelante nos referiremos a ella críticamente, cfr. parte II, cap. III, H.

norma>>, (y entre ellos por la mediación de la norma)⁴⁷².

<<Sólo bajo la perspectiva de los hechos jurídicos puede venir en consideración una relación entre A y B, que se podría representar gráficamente en un diagrama que uniera literalmente ambos términos (A—B). Pero bajo el ángulo visual de relación jurídica, como expresión que es de actitudes normativas de valoración en acto, no hay tal comunicación...; cada uno de ellos está, singular e individualmente, en relación con la normas⁴⁷³. El diagrama, sería, pues, muy diverso.

N

A B



Hemos creído conveniente referir estas largas citas, porque, aparte de ser de las pocas que insisten con énfasis en la necesidad de acudir a una relación conducta—norma, (indispensables, a mi juicio, para profundizar suficientemente en el tema de las relaciones de derecho), contienen una gran riqueza de sugerencias de gran valor sobre conceptos jurídicos fundamentales, que deberemos discutir en la parte constructiva de esta investigación.

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA DE LA RELACIÓN JURÍDICA

1 PROLEGÓMENOS.

La relación ha sido siempre un tema central en la especulación de Occidente desde los orígenes mismos de la Filosofía griega. Ya la escuela *pitagórica* más antigua distribuía toda la realidad en diez parejas de opuestos precedidos por el absoluto sustancial y seguidos por el *pros—ti*. Ocupa también un puesto central en el relativismo universal de los sofistas: la conocida expresión <<el hombre es la medida de todas las cosas>> de PROTÁGORAS, viene a significar precisamente que todo es relativo. Aunque no aparece la relación en la lista de las categorías de PLATÓN, en modo alguno es ella ajena a su filosofía⁴⁷⁴. ARISTÓTELES la registra en todos los variados elencos que fue sucesivamente elaborando de predicamentos o categorías, y figura también entre las cuatro propuestas por los *estoicos* y en las cinco

⁴⁷² o. c., pág. 129.

⁴⁷³ Aunque BARBERO incluye en sus estudios de teoría general algunos temas de derecho natural a un nivel filosófico de conocimiento, trata de la relación jurídica en sus monografías sobre el derecho subjetivo, elaboradas en una clara perspectiva científica.

No hacemos referencia en el texto a aquellos cultivadores de la teoría general—algunos tan conocidos como DABIN Y ROUBIER—que entienden con este nombre una investigación de carácter general acerca de la realidad jurídica, pero desarrollada a un nivel eminentemente filosófico (si bien expuesta, de hecho, con preocupaciones divulgadoras para facilitar la comprensión de los juristas a quienes va dirigida. Y frecuentemente, con escaso rigor filosófico). Haremos alusión a sus opiniones siempre que nos salgan oportunamente al paso a lo largo de este trabajo.

El mismo CARNELUTTI no es ajeno a estas observaciones. Con todo, consignemos aquí un texto rico de doctrina que contiene de manera implícita algunas de las ideas que desarrollaremos más adelante en torno a la relación jurídica natural y a la relación conducta—norma.

«La relación jurídica de los actos no se ha dictado a capricho; constituye un medio para un fin... La legalidad es conformidad del acto con las reglas jurídicas... Es justicia de un acto su conformidad al orden moral: en cuanto es justo, el acto contribuye a la paz, por lo que en su justicia está su bondad; de ahí que la justicia del acto es un concepto ético.. *Teoría general del derecho*. Trad. F. J. Osset. Madrid, 1955, págs. 417—418.

⁴⁷⁴ Aparece de modo especial en la noción de Intermediarios que tan amplio eco iba a tener en Hegel. Vide H. NIEL, *La Mediation daos la philosophie de Hegel*, París, 1945.

plotinianas del mundo sensible⁴⁷⁵.

En la Edad media crece aún más, si cabe, el interés por el tema. Sabido es que la teología trinitaria de occidente, siguiendo la pauta de SAN AGUSTIN y más tarde de STO. TOMÁS, procuró profundizar en el dato relevado apoyándose en una especulación filosófica de las relaciones creadas para una concepción analógica de las Personas divinas como Relaciones subsistentes. Este positivo impulso de la Teología no podía menos de contribuir decisivamente al auge del ya tradicional interés por la filosofía de la relación, que fue notablemente profundizada en su naturaleza y significación metafísica respecto a la brillante especulación aristotélica del *pros—ti*.

Desde entonces —salvo algún bache en épocas de decadencia filosófica⁴⁷⁶— ha ido aumentando progresivamente el interés por la gran densidad óptica de vocablos, tan usuales en el lenguaje ordinario, como los expresivos de comparaciones o respectos. A partir de KANT ya hemos tenido ocasión de ver en la primera parte hasta qué punto ocupa una función central en la filosofía moderna⁴⁷⁷.

Para expresar nuestro particular punto de vista en torno a este tema de la relación —tan rico en matices y tan profundo en sus implicaciones metafísicas— nada nos ha parecido más conveniente que comenzar por unas consideraciones de carácter introductorio que destaquen el planteamiento del tema en la heurística de una concreta filosofía del ser, bien conocida, que se va imponiendo progresivamente a los espíritus, por profunda y convincente. Nos limitaremos tan sólo, como conviene a la índole del presente estudio, a trazar sus líneas fundamentales.

2. LA RELACIÓN EN EL ORDEN DE PARTICIPACIÓN EN EL SER.

Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta el espíritu apenas intenta profundizar en la primera de sus ideas: en la idea trascendental de ser. Advierte, en efecto, que el *ser*, valor absoluto y único (trascendental) comprende todo el conjunto de los *seres*, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar *modo de ser* (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que *participa* del ser. No en el sentido de que sea <<parte del ser>>, pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa <<tener parte en el ser>>, no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros)⁴⁷⁸. Pero la multiplicidad de seres subsistentes—solo la persona *subsiste*, como veremos, en sentido propio—no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues, un orden; constituyen una <<unidad>>: están unificados entre sí para formar el orden único de los seres. Toda su realidad está marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la *respectividad*, pues todos ellos están *totalmente* vinculados entre sí para formar el *orden único* de los seres⁴⁷⁹. Cada ser <<es>>, pero cada uno realiza el ser de una <<manera>> particular, diferente de las demás. *Participa* en el ser según el *modo* que le es propio (en la medida de su *esencia*). El orden ontológico es, pues, una *unidad relativa* de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la *idea* trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa, a todos los seres finitos en una *unidad* conceptual *relativa*: no es una idea unívoca sino análoga⁴⁸⁰.

⁴⁷⁵ KREMPEL, *La doctrine de la relation...*, cit., pág. 155.

⁴⁷⁶ A partir de fines del s XIV disminuye el interés; sólo el antagonismo entre los nominalistas y los discípulos de SANTO TOMÁS y DUNS SCOTO reaviva de vez en cuando la discusión. Ibid., pág. 2.

⁴⁷⁷ Sobre los diversos nombres con que se lo designa, vide LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, t. II, pág. 23 ss.; KREMPEL, o. c., pág. 4. <<En Allemagne on la note parfois par le mot significatif de *Ganzheit*, totalité, et encare de *Transcendenz*... ce qui repelle le *in transitó esse* des scolastiques. La science naturelle moderne, ella, redécouvre la relation des anciens sous le nom. de *fonction indicativo* (Zeigefunktion) des choses>>.

⁴⁷⁸ <<Est autem participare *quasi* partem capere>>. In *Boethinm de hebdomadibus*, lect. 2.

⁴⁷⁹ Cfr. L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, cit., págs. 48 ss. y pássim. Tal es la tesis fundamental de la obra.

⁴⁸⁰ *De Pot.*, 7, 7. Sobre la participación véase sobre todo la obra fundamental de C. FABRO, *La nozione metafísica de partizipazione*, cit.

En este sentido, cabe decir que la *analogía* (de proporcionalidad propia) que compete a la idea trascendental de ser, no es sino la transposición eidética de la participación en el ser (esse) de los seres finitos subsistentes, según la proporción que conviene al *modo de ser* (esencia) de cada uno de ellos. El ser, en efecto, debe ser atribuido a los seres finitos de una manera proporcional: en proporción a su modo de ser individual; o lo que es lo mismo, teniendo en cuenta su grado de participación en él⁴⁸¹.

De aquí se desprende que el ser finito no puede ser concebido en modo alguno como una realidad simple: es intrínsecamente compuesto de dos principios reales irreductibles y distintos realmente entre sí —como distintos e irreductibles son los caracteres que están llamados a fundamentar en el entero ser subsistente— *íntegramente referidos el uno al otro*: un principio esencial —el *modo de ser*, raíz de individualidad y de diversidad— y un principio de perfección entitativa (perfectio perfectionum) diversamente participable: el *acto de ser*, raíz de subsistencia, de unidad o totalidad entitativa. De lo contrario no sería posible pensar, sin contradicción, que *existe* un <<ser particular>>⁴⁸².

En el plano de la esencia o talidad debemos admitir aún dos principios distintos: uno que fundamenta el modo de ser fundamental (principio de *snstcincialidad*) y otro principio, complejamente estructurado, de determinación *accidental*, que dé cuenta de las diferencias no sustanciales⁴⁸³. También ellos forman una correlación cuyos términos se definen adecuadamente por su mutua referencia, por razones paralelas a las anteriores⁴⁸⁴. Se trata

⁴⁸¹ <<Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat!>>. *Da anima*, 6, 2. La existencia es, pues, íntegramente acto y perfección; y como tal, concebible sin reírse clonarla a una potencia. Pero en cuanto *este* acto limitado, de *tal* ser finito, se constituye como tal por su necesaria referencia al principio de *talidad* (esencia).

⁴⁸² Sobre la distinción real, como consecuencia de la participación en el «esse», véase C. FABRO, *Ibid.* Conviene notar a este respecto, que gran parte de los argumentos aducidos para probar aquélla carecen de valor. Cfr. DE RAEYMAEKER, o. c., págs. 149—152, y E. GILSON, *El ser y la esencia*, cit.

⁴⁸³ Pueden verse profundamente expuestos, por ejemplo, en la o. c. de L. DE RAEYMAEKER, págs. 285 ss.

⁴⁸⁴ ZUBIRI cree, con razón, que es insuficiente el tradicional concepto aristotélico de sustancia (sujeto sustantivo de propiedades capaz de existir por sí mismo, a diferencia de los accidentes que no pueden existir más que por su inherencia al sujeto sustantivo). A su juicio, no es cierto que la realidad compuesta de varias sustancias o sujetos «sustantivos» de propiedades (cuerpos mixtos) posea necesariamente una única sustancia nueva. En los seres vivos habría millones de sustancias, sub—stantes cada una de ellas de las mismas propiedades que tendrían fuera del organismo. Pero de tal manera acopladas que estarían mutuamente codeterminadas formando estructura sistemática: las propiedades de cada una afectarían al *sistema* entero, que posee, de hecho, un modo de funcionamiento unitario: una especie de <<combinación funcional>>. Además, el hombre no está formado solo por sustancias, sino que es en algún sentido super—sustancia, porque determina por decisión alguna de las propiedades que va a tener. Respecto a ellas no sería, pues, *substante*, sino *superstante*. Cfr. *Sobre la esencia*, cit., págs. 188 ss. y pássim.

Para dar cuenta de estos hechos propone Zubiri el concepto más comprensivo a *sustantividad*: la suficiencia de un grupo de <<notas>> para *constituir* algo propio. Esta suficiencia a veces será sustancial, si es poseída por algo capaz de apoyar a todo lo demás en orden a la existencia. Pero no tiene por qué ser forzosamente sustancial: muchas veces es solo sustantiva. Sustantividad es, para Zubiri, —permítaseme tan denso resumen— unidad coherencial o sistema constructo de un grupo suficiente de notas *constitucionales* (no *adventivas*), reificadas a su vez por la *esencia constitutiva*, entendida como subsistema primario, infundado, autosuficiente e inalterable de notas *constitutivas*, fundantes todas ellas de cada una de las constitucionales.

También en la metafísica de la participación en el <<esse>>, *sustancia* significa algo distinto de lo tradicional aristotélico. No es algo capaz de <<existir por sí>> en orden a recibir accidentes que <<existan>> en ella. Hay un único acto de existir *participado* por la esencia: la compleja estructura esencial que describimos en el texto.

La sustancia es, pues, el principio *talitativo* que funda el modo de ser fundamental (irreductible en cada individuo) íntegra y mutuamente referido al orden de la *talidad* accidental, completamente estructurado.

A su vez, esta talidad sustancial—accidental forma estructura constructa (de correlación constitutiva) con el <<esse>> participado en un único *orden de participación*

Así concebida la sustancia, se superan los inconvenientes (el logicismo predicativo, por ejemplo) de la <<ousía>> aristotélica, sin incurrir en las dificultades inherentes a la noción zubiriana de sustantividad. Baste decir aquí que ella parece reposar en una gnoseología inadmisiblemente. No parece sostenible un conocimiento intelectual *directo* de la *realidad* física *individual*; y menos aún que ella <<verdadee>> en la inteligencia —sin

también ahora de una mutua relación —versión— de un principio de determinabilidad (potencial) y otro de determinación (actual)⁴⁸⁵.

El ser finito, en efecto, tiende a su desarrollo perfectivo: ejerce una actividad dentro de los límites que le impone su modo de ser fundamental. Tiende, así, a salir de su aislamiento entrando en *relación* con los otros seres finitos para realizarse plenamente: para conquistar su propio desarrollo perfectivo mediante el despliegue de una actividad. Por ella precisamente *entra en relación* con los demás seres finitos que le van a enriquecer, enriqueciéndolos él a su vez.

Este enriquecimiento implica un devenir, un cambio que le permite adquirir una perfección segunda (accidental), que no modifica su modo de ser fundamental o sustancial. Pues aunque está determinada en ciertos aspectos, sigue siendo, no obstante, determinable. Es preciso admitir una determinabilidad no sustancial, es decir, una *potencialidad* real (facultad de orden accidental, aunque inseparable a la sustancia, no adventicia a ella), ordenada a *actos* reales que no modifican la identidad fundamental o sustancial del entero ser subsistente, sino tan sólo su *modo de ser accidental*⁴⁸⁶. Sufre una carencia de perfección intrínseca y tiende necesariamente, mediante aquellas potencias o facultades, a abrirse al influjo exterior para llenar ese vacío. A un nivel puramente corporal *la actividad* toma la forma de un <<cuerpo a cuerpo>>: dos cuerpos se encuentran en el espacio siendo pasivos el uno al otro. A obra sobre B y B sobre A; en consecuencia B sufre la acción de A, y A sufre la acción de B. La acción material es siempre una re—acción, una acción que se desarrolla en los límites de una acción. El <<más ser>> de que el agente corpóreo es principio se produce en el paciente (*actio est in passo*). Este primer tipo de actividad se llama *acción transitiva*⁴⁸⁷.

Pero en la medida en que el sujeto escapa a la pasividad corporal —y a la consiguiente distensión en el espacio— <<la excitación externa>> de otro sujeto circundante (acción transitiva), no es más que una condición previa a la actividad: procura al sujeto activo un Complemento de su facultad de obrar que va a despertar su potencialidad proporcionándole un *objeto* <<determinado>>. Propiamente la actividad se ejerce ahora en el interior del sujeto, realizando Al más será de que él es principio y procurándole una perfección segunda por la

mediación de concepto— con anterioridad a toda operación conceptual y judicial. De hecho, Zubiri no parece superar, cuando describe la sustantividad mediante <<proposiciones esenciales>>, la mera *alusión* a *notas* individuales por una continua <<conversión al fantasma>> de ideas universales. Pero <<aludir>> no es <<penetrar>> la constitución individual de la esencia *verdadera* <<de suyo>> (<<individuum inefabile>>).

ZUBIR! considera meta—físico, sin más, este conocimiento físico—fenoménico. Pero ello equivale a renunciar a una inteligibilidad propiamente meta—física que trascienda a las <<natas>> fenoménicamente constatables, incurriendo en un hiperrealismo gnoseológico que, a la postre, resulta ser un logicismo formalista.

La sustancia, además, no es directamente *subjetividad*, sino el principio que funda el modo fundamental de ser *este* individuo *subsistente* (o existente «en sí»).

Los elementos de que consta el cosmos irracional no son <<en sí>> mismos. (Así lo reconoce Zubiri, cfr. nt. 17). Y por lo tanto, no *subsisten* propiamente ni son <<sustanciales>>. Sólo tomado en su conjunto el cosmos irracional podría hablarse de desustancias en sentido metafísico: de una *sustancia* material única puesta en el ser por el *esse* que ella participa. No negamos que se pueden dar en ella diversos sujetos *substantes* de propiedades activas y pasivas (la respuesta compete a la cosmología moderna). Pero sí que sean ellos propiamente *subsistentes*.

⁴⁸⁵ Más adelante Cap. I B, 1, a) mostraremos las profundas diferencias en la significación de los binomios potencia—acto en las diversas estructuras. En sentido estricto y riguroso no habría otro *acto* que el *esse*, principio trascendental de la esencia. Y por lo tanto, de las cuatro causas predicamentales (L. POLO las ha descrito certeramente como ~analítica) o despliegue pasivo del «esse», único principio trascendental. Vide *El acceso al ser*, cit.).

⁴⁸⁶ Cabe apreciar todavía otras estructuras análogas dentro del orden accidental: de cantidad—cualidad (reflejo en este orden de la estructura hilemórfica del orden sustancial); de conocimiento sensible—inteleción, etc... Cfr. DE RAEYMAEKER, o. c., págs. 287 y es. A. GONZÁLEZ ALVAREZ (*Tratado de Metafísica, Ontología*, Madrid, 1961), propone una quintuple estructura de potencia—acto en el ser finito. Las cuatro primeras corresponden a las que explicitamos en el texto. Destaca por su profundidad y originalidad el estudio que ofrece de la cuarta (de cantidad y cualidad). La quinta y última —naturaleza y legalidad—sin embargo, parece algo artificiosa; e inconsistente, a mi juicio, como estructura de potencia—acto.

⁴⁸⁷ Cfr. F. VAN STEENBERGEN, *Ontología*, trad. Gredos, Madrid, 1957, pág. 14.

que se perfecciona a sí mismo⁴⁸⁸.

Este segundo tipo de actividad —autónoma, en la medida en que escapa a la pasividad del lastre corpóreo— se llama *operación inmanente o actividad vital*, que siendo de orden accidental, necesita un principio determinable —potencia de orden accidental— diverso del principio de sustancialidad que suele denominarse *facultad*

En la línea del modo de ser se plantea todavía un problema de participación. ¿Cómo explicar la multiplicación de una misma perfección esencial en numerosos individuos que nos atestigua la experiencia? O lo que es igual, ¿cómo conciliar la participación de lo múltiple en lo uno, en el plano de lo específico sustancial?

Esta participación de una misma perfección esencial obliga a admitir —en la línea del modo de ser fundamental— una segunda estructura formada por un principio de perfección esencial o de determinación específica, y un principio realmente diverso de individualización, en cuya virtud se multiplicaría aquella. También estos principios (*materia y forma*) deben ser declarados *irreducibles e íntegramente referidos el uno al otro*⁴⁸⁹, pues cada uno de ellos es lo que es en virtud de su relación al otro. Sólo así sería posible dar cuenta cabalmente explicativa de que sea el *entero* ser subsistente el que posee, de una parte, *tal* perfección específica, y de otra, *tal* modo individual de existir en la especie⁴⁹⁰.

En el mundo de las *cosas inorgánicas* prevalece la cantidad. La actividad, exclusivamente transitiva, está estrictamente vinculada al movimiento local que se continúa indefinidamente en el universo. En el *vegetal* se encuentra ya alguna actividad inmanente: crece, se mantiene conservando, por nutrición de su medio (en equilibrio dinámico y reversible), una forma exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismos específicamente semejantes, destinados a recorrer una línea de evolución análoga. El organismo *animal* posee una unidad y cohesión mayores: está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante —estimulica— que le rodea. Manifiesta, si, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. Siente su medio y su propia realidad en forma de Estímulo y apetece de manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: no responde de ellas, no es libre. En última instancia, son la

⁴⁸⁸ Cfr. DE RAEYMAEKER O. C., pág. 320.

⁴⁸⁹ Ibid., pág. 233. Esta participación en la línea de la esencia sustancial propia de los seres dotados de corporeidad —que son los únicos de los que tenemos experiencia— ha sido calificada por C. FABRO de <<predicamental>> para destacar su diferencia con respecto a la del ser que es justamente denominada por él <<trascendental>>. Cfr. *Partecipazione e causalità*, cit. 53 y pássim y más adelante cap. 1.

⁴⁹⁰ No parece admisible la posición de ZUBIRI *Sobre la esencia*. cit. Según ella, las perfecciones específicas serán aquellas notas (físicas y reales, como todas las notas constitucionales de la sustantividad) transmisibles a otras sustantividades. La especie filosófica es para Zubiri el <<phylum>> el mínimo de notas replicables.

El <<phylum>> es sin duda la especie de los biólogos, fenoménicamente constatable y mudable con la evolución. Pero ¿cómo explicar filosóficamente que aquellas notas que advertimos a lo largo de una línea de replicación generativa, se <<realice>>, en cada individuo según modos irreducibles? Evidentemente, <<replicación>> no puede significar tan sólo <<transmisión de las mismas <<notas—de>> que forman *unidad* constructa en el individuo transmisor, individualmente consideradas. La <<eficiencia paradigmática>> del agente (causa unívoca) es solo un aspecto del problema: la «multiplicación.. Pero ella implica necesariamente <<multiplicidad>>, en sentido formal, de perfecciones o <<notas>> que, siendo <<las mismas>>, son <<otras>> en cuanto les compete diverso modo de ser. ¿Cómo explicarlos No queremos decir con ello que conozcamos lo diferencial específico en todos los casos. Salvo en el hombre <<animal racional>> —esto ya lo vio Sto. Tomás— no es posible acceder a lo específico ni, por tanto, a lo quiedificable. Probablemente porque no lo hay —en un plano metafísico— si como insinúa el mismo Zubiri (o. c., págs. 171 ss.) no *subsisten* propiamente, dada la imperfectísima unidad de los elementos —meros <<singuli>>— del cosmos irracional. Cfr. nt. 17.

resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones. Los animales y las plantas no «obran», pues, por «sí mismos» —más bien son movidos que se mueven— ni por consiguiente, «son en sí mismos». Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El «distinctum ab alio» de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su *subsistencia* es, pues, muy imperfecta (un esbozo o «primordium» de *individualidad*, mera *singularidad*). Son meras «cosas», elementos de la evolución constante del universo, pero no «supuestos» en sentido estricto⁴⁹¹.

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de desprenderse de la ley determinante del universo gracias a una vida espiritual plenamente immanente: sólo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser *subsistente*, dotado de unidad «en sí», plenamente distinto de los demás. Sólo él es *persona* («distinctum subsistens»).

¿Cómo conciliar la subsistencia de cada *ser* con aquella respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Sólo si admitimos un *Principio creador* fundamentante del orden de participación en el ser —que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad— pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de seres existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto —trascendental— que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, «Esse imparticipatum», Causa absoluta —que esté absuelta de toda relación de dependencia, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser⁴⁹². Esta Causa divina, Principio original y fundamental (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser⁴⁹³.

3. PERSONA Y RELACIÓN.

a) La apertura del ser personal.

La incomunicabilidad e independencia de la persona no son, pues, absolutas. A despecho de su unidad subsistente —mejor diríamos, para que sea ella posible— debe declararse esencial y constitutivamente referida o religada a Dios (Fuente de toda

⁴⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pág. 310, y las interesantes observaciones de ZUBIRI, O. C., págs. 171 ss. y *El hombre realidad personal*, Rev. Occ. 1963, pág. 5 se. Señala el A. una progresiva gradación desde la simple materia en la cual sólo la *entera totalidad* de cosas (partículas elementales, moléculas...), o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, «única ~ más que individual».

Pero si, por una concesión, consideramos ficticiamente a los elementos del cosmos irracional como realidades en y por sí mismas deberíamos distinguir, según ZUBIRI: la mera *singularidad* (partículas) la *unicidad* de varios «singuli» (materia estabilizada; por ejemplo en virtud de una agregación de moléculas), y el *esbozo* de individualidad —más pálido en las plantas, más acusado en los animales— (vitalización de la materia estable). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero *fragmento* de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera modulación de la vida.

⁴⁹² RAEYMAEKER, o. c., págs. 41 y ss. Las cinco vías destacan cada una de ellas un índice de limitación formalmente diverso en el ser finito. Se funden, por consiguiente, en una sola prueba metafísica de la participación que, a su vez, no harta sino destacar explícita y rigurosamente el razonamiento implícito en una cuasi—intuición fundamental de las razones que postulan la existencia de Dios (absolutamente connatural a la inteligencia del hombre bien dispuesto). Cfr. R. JOLIVET, *Traité*, II, cit.

⁴⁹³ La analogía entre Dios y la criatura no puede ser considerada de proporcionalidad propia (Dios es a su ser imparticipado como la criatura al ser por participación), sino en un segundo momento fundado en la atribución intrínseca: en la libérrima donación de ser otorgada por el que es; es decir en la relación de absoluta dependencia a Dios que ~ constituye ~ el ser creatural. Vide C. FABRO. *Participazione e carmelita* Roma, 1960, págs. 499 ss.

participación subsistente en el ser), y abierta—también constitutivamente, si bien con una respectividad a aquélla absolutamente subordinada—al cosmos irracional y a las otras personas.

A Dios, porque el ser personal participado —único y a otros irreductible— se debe en última instancia a una relación única y singular con Dios, Bien Difusivo y Creador. Cada persona es la realización de un pensamiento creador particular e irreductible que manifiesta hacia afuera las perfecciones divinas. ¿Qué es la creación sino una relación al Amor difusivo que se entrega; llamada que afirma —voz en la nada— al objeto amado en sí y por sí? El ser personal del hombre ha sido certeramente concebido como una Respuesta ontológica a un Yo Divino: es yo en la medida en que es un *tú*⁴⁹⁴.

Pero no agota el ser personal su apertura a un más allá de sí mismo con esta relación vertical. Debemos admitir, en segundo lugar, todo un conjunto de relaciones hacia fuera, constitutivas también de su ser, si bien sostenidas ellas —a su vez— por aquella primera y fundamental relación <<vertical>> religante. El ser personal sólo puede constituirse como tal en un entramado de relaciones <<horizontales>> al cosmos irracional y a los otros hombres⁴⁹⁵.

Las relaciones del hombre con las cosas son de múltiples clases. La fundamental es el señorío del hombre sobre el cosmos irracional, fundado en su subordinación esencial a la persona humana⁴⁹⁶. <<Esta posición dominadora la debe realizar el hombre de una doble manera: en cuanto penetra el mundo con su espíritu *Ciencia*— y en cuanto lo configura con su dominio— *política, economía y técnica* en sentido amplio—, a fin de que el mundo sea para él una imagen llena de sentido; un lugar de seguridad, de abrigo y de alimentación. El hombre es un animal <<racional>>; y al mismo tiempo un <<homo faber>> y un <<homo oeconomicus>>⁴⁹⁷.

Pero es más radical la apertura del ser personal a los otros hombres. La estructura <<dialogal>> de la persona humana no se agota con aquella relación a Dios constitutiva de un ser —respuesta ontológica a una voz divina en la nada que la implanta en la existencia—: es también una respuesta ontológica a los otros yo humanos, que al hablarle, le hacen posible ser plenamente persona⁴⁹⁸. Es más: la relación de la persona o los otros hombres no puede ser considerada tan sólo constitutiva de un desarrollo perfectivo de su ser *ya* constituido; sino —al menos (así lo veremos en seguida) en lo que concierne a las esferas inferiores de valor (vital y económica)— como radicalmente constitutiva también de su *ser* mismo personal. El yo humano está creado para el tú: es constitutivamente comunitario: como la actual filosofía existencial ha puesto de relieve con singular énfasis, trayendo de nuevo a la conciencia viejas ideas cristianas, la existencia humana es *constitutivamente coexistencia*⁴⁹⁹.

b) La relación de alteridad.

Aquí debemos profundizar, sobre todo, en la apertura del hombre a las otras personas. Ella es la más interesante en orden a nuestro actual empeño, que deberá descansar de manera decisiva en el estudio de las llamadas relaciones de alteridad. Nos enfrentaremos con el tema, para ello, a tres planos diversos de investigación: *fenomenológico, metafísico y psicológico*. Con este mismo orden, por evidentes motivos que resultan del programa metodológico fundamentado más arriba.

⁴⁹⁴ Cfr. R. PANIKER *Sur l'antropologie du prochain*, VIII Congrès des Soc. de Phil. de Langue Française. Toulouse, 1956, pág. 229.

⁴⁹⁵ Existir —advierte Zubiri— pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. Vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Bien entendido que, este <<con>> no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida, sino uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana.. X. ZUBIRI, *Naturaleza...*, cit., págs. 315 y 317.

⁴⁹⁶ De ella trataremos más adelante, cap. III, relaciones de dominio.

⁴⁹⁷ M. SCHMAUS, *El hombre como persona y como ser colectivo*, Madrid, 1954. pág. 19.

⁴⁹⁸ M. BUBER, *L'io e il tu*. Ed. it. en . <<Il principio dialogico>>, Milán, —1959, 30. R. PANIKER, o. c., 230.

⁴⁹⁹ Sobre las relaciones sociales en los autores existencialistas vide el estudio de L. GALAMINI, *Esistenza e caesistenza: Le reazioni intersubiettive in al cuni asl'etti dell'essistenzialismo* Milano, 1953.

El primero nos permitirá tomar cuenta de los hechos, tal y como se muestran a la mente en una primera aproximación. No pretendo, pues, con ello, servirme del método husserliano que, tras la reducción *fenomenológica*, pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así la intencionalidad apuntaría —¡idealismo!— a un eidos concienical y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva o impuesta; pero que, a la postre, termina por quedar anegada en la inmanencia del <<ego trascendental>>. (HUSSERL, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo <<hylético noemático>>, pasando por lo <<noético>>, para alcanzar el <<cogito>>. Tampoco HEIDEGGER, a mi modo de ver, habría superado el idealismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo.)

Aquí, sin embargo, conservamos aquel vocablo en su materialidad, porque intentarnos recoger la experiencia de hechos existenciales, con ese sentido de respeto al dato que —justo es reconocerlo— la filosofía moderna adeuda a la fenomenología. Pero la descripción fenomenológica de la persona precisa ser gobernada por una *metafísica* que acceda, en la medida de lo posible, al misterio del *ser* personal. Por una metafísica que, a su vez, tenga en cuenta los datos que la fenomenología suministre. Sólo procediendo así evitaríamos el peligro de un abstractismo desvinculado de la realidad. Hay, pues, entre ambos niveles de conocimiento, una mutua exigencia de complementariedad.

Por último, la investigación metafísica nos permitirá iluminar con una nueva profundidad las manifestaciones *psicológicas* de la talidad espiritual del hombre. Cuanto digamos acerca de las modalidades de ser, estará radicalmente condicionado, en su validez, por cuanto hayamos previamente establecido acerca del ser—personal, <<in casu>> y de sus principios constitutivos.

1) Plano fenomenológico.

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite advertir, en una primera aproximación, que la persona se muestra a sí misma en una doble dimensión constitutiva: como *clausura* y como *apertura*.

Como *clausura*, porque goza —lo acabamos de ver— de un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior al de cualquier otra realidad intramundana. Sólo el hombre, dotado de vida consciente, aunque vive en la materia, está en condiciones de destacarse de ella, porque despliega una actividad plenamente inmanente.

Se *autoposee* por una inteligencia abierta al *ser trascendental* y, en consecuencia, es *libre*⁵⁰⁰ 23 y *responde* de sus actos ante una ley *moral* vinculante, no físicamente necesitante. Sólo él despliega, en pocas palabras, una *actividad espiritual*, deliberada, libre y responsable que revela una realidad *subsistente e incommunicable, distinta* de todas las demás (*distinctum subsistens*).

Pero la descripción fenomenológica de la persona nos patentiza con claridad no menor que ella es también *apertura*, y que lo es en una dimensión radicalmente *constitutiva* de su ser, no meramente consecutiva o perfectiva.

Nos descubre, en efecto, hasta qué punto se experimenta el hombre a sí mismo como pobreza ontológica; cómo ha de entregarse al mundo de las cosas y, especialmente, al mundo de las personas. Al experimentar la posibilidad de no ser como enemiga de su ser, se abre a la trascendencia. El ser del hombre se revela como siendo estructuralmente un ser *con* otros, *para* otros y *hacia* otros. Es constitutivamente comunitario.

Si distinguimos conceptualmente diversos estratos o aspectos del ser personal, podemos hablar por separado —como es usual en la axiología fenomenológica— de diversas

⁵⁰⁰ <<Puedo constituir el concepto de ente en cuanto que mi logos no se limita a una determinada forma. La esencia indeterminada que aparece en la idea de ente se corresponde con la indeterminación de la forma de mi logos. En la medida en que el entendimiento humano es capaz de formar la idea de ente, se patentiza la libertad o indeterminación de su naturaleza, en el sentido en que cabe hablar de ésta. La profunda verdad que hay que salvar en las teorías que niegan una naturaleza a nuestro espíritu, es esa indeterminación formal de nuestro logos, pareja a la indeterminación del elemento esencial (*habeos esse*) de la noción de ente. El intelecto humano es *quoddammodo omnia*, porque también es *quoddammodo nullum*, Su indeterminación es su riqueza>>. A. MILLÁN, P., *El logicismo*, cit., p. 164.

esferas de *valor* —biológicos, económicos, culturales y estrictamente personales— jerárquicamente escalonados de menor a mayor dignidad y respectivamente subordinados a los siguientes.

En la esfera *biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. <<El sexo se manifiesta por una diferencia de indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios<>⁵⁰¹: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales, como el amor paterno y filial) —situados fuera del alcance de lo individual— que aun el mismo Poder divino sólo podría conceder y hacer accesibles a seres sociales⁵⁰².

En la esfera *económica* de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Sólo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a proporcionar un mínimo suficiente de medios para vivir⁵⁰³.

En lo que respecta a las *esferas superiores de valor* no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido el hombre es <<persona>> anteriormente a toda comunidad; pero Personalidad —esto es, persona plenamente desarrollada— sólo puede serlo en y por la comunidad⁵⁰⁴.

Las facultades espirituales, adviértase, yacen en el hombre como posibilidades en potencia. Para actualizarlas es indispensable la lengua, la palabra cargada de sentido pronunciada por otro espíritu. La inteligencia y la imaginación, los sentimientos y la voluntad se liberan solamente al contacto con la comunidad humana. Aun el hombre *culturalmente* desarrollado precisa de ella para no perder e incrementar sus valores adquiridos.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí, ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Sólo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad⁵⁰⁵. <<El amor, antes que una relación consecutiva a dos personas, es la creación originaria de un ámbito efusivo dentro del cual y sólo dentro del cual puede darse el otro como otro. Este es el sentido de toda posible comunidad de hombres>>⁵⁰⁶.

La angustia que surge de la radical vaciedad de su pobreza ontológica, le impulsa a la actitud extática de entrega que alcanza su culminación en el amor⁵⁰⁷ —el valor más estrictamente *personal*— que si es auténtico, transfigura al <<otro>> arrebatándole en una nueva existencia —ser intencional del amor— por el que existe en el ser del amante, dejando de ser estrictamente otro, aun siendo de él ontológicamente diverso. Sólo en este tejido de relaciones interpersonales logra el hombre *conquistar* una personalidad (en el sentido de perfección personal). Bien entendido, adviértase bien, que estas relaciones horizontales están integradas de alguna manera en la relación vertical a Dios. Cuando otro <<yo>> me llama <<tú>> deja de ser simplemente <<otro>> para mí, un simple vecino: ha pasado —al menos radicalmente (puede pasar)— a la categoría de Próximo Al presentarme su <<tu>> me ayuda a ser <<yo mismo>>, porque me da la posibilidad de responderle llamándole <<tu>>⁵⁰⁸. Y me ayuda sobre todo a acelerar mi movimiento ontológico de

⁵⁰¹ Cfr. R. PANIKER. *Sur L'Antropologie...*, cit., pág.

⁵⁰² O. V. NELL—BREUNING, *Elnzel mensch und Gesellschaft*, cit., p. 24 ss.

⁵⁰³ R. GUARDINI; o. c., pág. 151. <MI hombre es una personalidad hecha de personas~, dice F. TAYMANS D'EYPERNON en *Le Mystère Primordial*, París, 1946, págs. 80 es.

⁵⁰⁴ R. GUARDINI, o.c., p. 151. <<El hombre es una personalidad hecha de personas>>, dice F. TAYMANS D'EYPERNON en *Le Mystère Primordial*, París, 1946, p. 80 ss.

⁵⁰⁵ M. BUBER, o. c., p. 78. FELLERMEIER, *ibid.*

⁵⁰⁶ X. ZUBIRI, *Naturaleza...*, cit., p. 377.

⁵⁰⁷ F. D. WILHELMSSEN, *The metaphysics of love*, cit., p. 36 ss.

⁵⁰⁸ Cfr. M. BUBER, *Ibid.* II. *Diálogo*, cap. IV, p. 222. *¿qué es el hambre?*, México, p. 154 ss. <<A diferencia de las demás criaturas del mundo, el espíritu humano tiene el amor de la ágape, el amor personal. Como tal, crea en torno suyo... el ámbito por el cual el <<otro>> queda primariamente aproximado a mí *desde mí*, queda convertido en mi prójimo. Si el espíritu finito no produce el <<otro>>, produce la proximidad del otro

retorno al Yo Divino. «Existencialmente el hombre no es una persona completa, hasta que ha sido amado absolutamente, hasta que ha sido amado en y por un acto a quien él puede darse libremente y que «le dará» libremente —más bien «será», para él— el áncora del ser que tan desesperadamente necesita»⁵⁰⁹. Hay un solo mandamiento de amor: por eso el *verdadero amor* humano, lejos de ser rémora, acelera el advenimiento del Amor, y a la luz de la relación vertical a Dios aparecen los demás hombres como «otros yo», en todo su valor de prójimo, acelerando la destrucción del egoísmo del yo.

La fenomenología del *falso amor* que no sabe conjugar el «eros» de la pobreza ontológica con la «ágape» de la verdadera personalidad, manifiesta —se ha puesto en evidencia— cómo termina, a la postre, en frustración. «El intento de convertir al *ser de otro* exclusivamente en un *ser— para mí* termina en la transformación de mi ser en un *ser— para otro*... La pobreza ontológica no es vencida. Es, simplemente, acentuada»⁵¹⁰.

Y no hablemos de la esfera de los valores *sobrenaturales* que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. Su fin es comunitario: «la vida del más allá es realmente comunitaria.— Las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor»⁵¹¹. Lo son también los medios: Redención, Iglesia, comunión de los Santos...

En resumen: nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado, en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros. Así lo confirman los análisis precedentes en lo que conviene a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo —de su personalidad— respecto a las esferas superiores de valor. Pero aquellos estratos o esferas proceden de una estática vivisección conceptual de la dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

A la luz de estos análisis no sólo parece que la persona humana es «nihil per essentiam» —fuera de su existencial relación a Dios— sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión la persona no es tanto un «yo» incomunicable, como un «nosotros»; significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.

Conclusión que, por otra parte, no hace sino confirmar una idea que puede considerarse plenamente clásica, representada por toda una tradición sin solución de continuidad. Tan clásica como aquella otra dirección de la antropología filosófica que ve en la incomunicabilidad y distinción —subsistencia— el momento constitutivo de la persona.

Aquella tradición —ha recordado Zubiri— se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Stos. Padres. Para muchos padres griegos (SAN BASILIO EL GRANDE, por ejemplo), lo que formalmente constituye a la persona es una *relación de origen*. «Nomem persona significat relationem» repetía Boecio. SAN BUENAVENTURA hacía consistir toda persona, aun la finita, en relación con un «principium originale». Los Victorinos, sobre todo, continúan en occidente en la misma línea de pensamiento. RICARDO DE S. VICTOR, llamó a la naturaleza *sistencia*, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex, y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, desde S. AGUSTÍN, interpretó la Personalidad «in divinis» como Relación subsistente, y al menos en STO. TOMÁS, no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana de aquella respectividad subsistente⁵¹². «Por ser persona, todo ser personal

en cuanto tal». X. ZUBIRI, *Naturaleza...* cit., p. 377. «Por su propia índole cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente «otros» sino prójimos». Ibid., p. 405.

⁵⁰⁹ WLLHELMSSEN, *Ibid.*

⁵¹⁰ Puede verse una excelente exposición informativa e histórica de la fenomenología de la relación con otro, en la obra cit. de P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, t. I.

⁵¹¹ G. THILS, *Teología y realidad social*. San Sebastián, 1955, pág. 307. Una perspectiva teológica conduciría a una visión cristo-éntrica del cosmos. De hecho, Dios ha querido aquellos supremos valores «naturales» de la persona como *presupuesto* para una elevación sobrenatural —por Cristo en el Espíritu— en cuya virtud pudiera participar en la Vida íntima trinitaria. Cfr. sobre el tema (tan actual, después de la polémica suscitada por DE LUBAC) del nexo natural—sobrenatural, la _ _ _ _

⁵¹²Cfr. S. Th. I, 45, 7; y un comentario de A. STOLZ en *Theologie der Mystik*, Regensburg (trad. castellana, Madrid, 1952 págs. 258 es.). En cuanto *subsistente* representa al Padre, que como fuente principal de vida divina, es origen (*en sí*) y no procede de otra Persona. En cuanto realización viviente de una «idea» o

se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y *formalmente*, referida a Dios y a los demás hombres⁵¹³.

2) Plano metafísico.

Pero abandonemos ya la fenomenología, y procuremos iluminar sus brillantes descripciones en la metafísica de la participación en el acto de existir que, en sus líneas maestras, recogíamos arriba. Es ella, contra lo que suele decirse de ordinario, la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta fundamental apertura a otras personas que descubre la moderna fenomenología de la situación humana. Y de mostrar —sobre todo— cómo es posible una conciliación entre aquellos caracteres aparentemente antitéticos: incomunicabilidad y comunión, clausura y apertura, inmanencia y trascendencia, subsistencia y respectividad.

Si fenomenológicamente ha podido ser descrita por estas peculiares e irreductibles manifestaciones psicológicas y éticas (conciencia de sí, libertad, responsabilidad, conciencia moral) —*clausura*—; y por su necesaria *apertura* a los otros <<yo>>, a la <<naturaleza>> irracional, y su Trascendencia a un Absoluto, una investigación *metafísica* no puede detenerse aquí. Debe plantearse el problema —más radical— de cuál sea el *principio ontológico* cuya presencia implica aquellas características fenomenológicamente constatables —aparentemente contradictorias— y cuya ausencia las hace desaparecer. O dicho de otra manera: cuál sea el *constitutivo metafísico* de la persona⁵¹⁴.

No bastaría, para responder satisfactoriamente a esta interrogante, con subrayar el aspecto de incomunicabilidad o independencia respecto de otro elemento o coprincipio para existir, como hace la escuela *escotista*, por ejemplo. Según ella, a diferencia del cuerpo humano, que necesita para existir de un nexo de dependencia respecto al alma —formando parte de un todo compuesto de ambos— y de la naturaleza humana de Cristo que existe en la fuente de ser propia del Verbo que la asume, sin que sea actualmente independiente de El, la persona es una totalidad independiente e incomunicable⁵¹⁵.

Pero si forma una *totalidad* unitaria (<<indivisum in se>>) y goza de una cierta *independencia* respecto a otros <<todos>>, distintos de él (<<divisum ab omnibus alia>>), es por una razón *positiva* mucho más profunda y comprensiva. Es el mismo *principio real de ser* (esse), por el que la persona existe —participado en propio por él según la medida de su peculiar modo de ser— el verdadero fundamento de su unidad, y por consiguiente, de su personalidad. El es, en efecto, el principio unificador y totalizante, porque es *la perfección de todas las perfecciones esenciales* que, desde el corazón mismo de su realidad, asegura la unidad de todos los principios que constituyen la esencia del ser subsistente: la sustancia, los accidentes estructurados; las facultades y sus actos operativos u operaciones⁵¹⁶. Todos ellos participan del <<esse>>; y <<esse autem nihil participat>>⁵¹⁷. Pero lo que participa en el ser

proyecto divino —en cuanto tiene su propio *destino* en el ser— es proyección del Hijo, que como <<Verbo>> e <<Idea>> dimana del Padre. En cuanto constitutivamente ordenado —*respectivo*— al Creador y a los que coexisten con él, remite al Espíritu Santo, como Amor personal. Para la doctrina de S. AGUSTIN sobre la imagen de la Trinidad en la criatura intelectual, vide *De Trin.*, XIV, c. 12, n. 15, M. L. 42, 1.048, y M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* Regensburg, 1927, p. 297 ss. Cfr. nt. 44 y Cap. II, nts. 8 y 77.

⁵¹³ X. ZUBIRI, *Naturaleza*, cit., 357.

⁵¹⁴ Para una completa información acerca de las diferentes teorías sobre la persona en la filosofía moderna, cfr. L. DUJOVNE, *Psicología y Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1946.

⁵¹⁵ D. SCOT, *In IV sant.*, I, III, d. 1, q. 1.

⁵¹⁶ No puede ser otra la doctrina al respecto de SANTO TOMÁS (dudosamente atribuida al <<princeps thomistarum>> como es hiperbólicamente denominado CAPREOLUS), sobre todo iluminando las fórmulas en el contexto de su filosofía de la participación. La otra interpretación más común, que se remonta al Card. CAYETANO en su vejez, ignora la originalidad del *esse* como acto intensivo y totalizante. (Puede verse expuesta p e., en J. MARITAIN, *Degres*, apend., *Sur la notion de subsistence*). Y por M. CUERVO, *Introducciones a la S. Th.*, ed. bilingüe BAC., t. II, p. 84 ss., t. XI, p. 122 ss.). Para otras interpretaciones en la Escuela, Cfr. la polémica FRAILE, CUERVO MUÑIZ, en *Ciencia Tomista*. 1944.

⁵¹⁷ De anima, 6. 2.

—recuérdese de nuevo— debe declararse constitutivamente *respectivo* al orden de participación a que nos referíamos arriba. No contiene *nada* que sea concebible fuera de este orden. Y en su virtud, ha de concluirse que cada ser subsistente está vinculado a los demás *por toda su realidad*. Su <<subsistencia>> debe conciliarse con una <<respectividad>> que le vincule por completo al orden de participación en el ser: a los demás seres personales subsistentes y al Principio de unidad que fundamenta este orden.

Esta referencia metafísica a los otros no es, pues, solamente adventicia —como suele decirse—; es constitutiva del mismo ser personal subsistente. La realidad de la persona es inseparable de la relatividad que ella irradia en todos los sentidos; *en su subsistencia misma se identifica con esta respectividad fundamental*, en virtud de la cual se encuentra inserta en el orden ontológico por su esencia y existencia. Relaciones externas que reflejen toda la constitutiva respectividad interna que la estructura⁵¹⁸.

La persona es, si, una realidad subsistente: posee *en propiedad su existencia* (esse), con carácter exclusivo e irreductible. Pero la posee dentro de un *solo orden de participación* en el que también están contenidos todos los demás seres subsistentes: según los límites de sus respectivos *modos de ser* individualizadores. Son todos ellos, pues, íntegramente respectivos entre sí. Y lo son de una manera exhaustiva, por toda su realidad, comprendiendo es ella el *acto de ser* (esse), principio constitutivo de su unidad y subsistencia, y por consiguiente, de su personalidad.

Las personas que componen la comunidad de participación en el ser no pueden, pues, concebirse ni *subsistir* desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unificadas en su esencia y existencia: debe haber en ellas una comunión —una respectividad— que sea su constitutivo esencial.

Lo que no es <<Esse purum>>, sino que se define por un modo particular de ser, implica necesariamente, la posibilidad de otros seres finitos, y por tanto un aordens de seres subsistentes. El Absoluto—decíamos—ha querido a cada uno de ellos <<en sí>>: por su nombre; según su irreductible peculiaridad talitativa de participar en el <<esse>>. Pero lo ha querido de hecho en una constitutiva respectividad a todos los demás que forman con él un orden ontológico de participación.

La metafísica tomista del <<esse>> como acto intensivo participado, da cuenta cabal —creemos— de la constitutiva respectividad de la persona que nos descubre la fenomenología.

Si ha podido quedar en la sombra esta interpretación metafísica, latente en la obra de SANTO TOMÁS, es por el olvido en la Escuela de la verdadera significación del <<acto de existir>>. Se ha pensado falsamente que el acto de existencia reduce su significado al hecho empírico de implantar fuera de sus causas y de la nada a una sustancia, la cual, una vez constituida, es capaz de entrar, <<además>> en relación con la totalidad del ser, mediante un despliegue de orden accidental de sus facultades.

La existencia ha sido concebida a la manera de un principio que tiene como *efecto formal* situar fuera de sus causas: primero, al modo de ser fundamental o substancial; y en segundo lugar —de una manera adventicia, además— a los accidentes (por los que va entrando

⁵¹⁸ Cfr. L. DE RAEYMAEKER, o. c., p. 306 y 77. M. LED OUX ha podido escribir, desde otra perspectiva, pero con justeza en lo esencial que la relación <<define la sustancia hasta en su estructura más profunda>>, de tal modo que <<la sustancia *es sus* relaciones, no según el modo de la identidad, sino en la medida en que la sustancia no es tal sustancia más que en tanto que origen de las relaciones que ella subtiende>>. Cfr. *Philosophie de la relation à autri*, en el libro colectivo *L'amour de prochain*, ed. Cerf, París, 1954, p. 199. (Contiene otros valiosos estudios sobre el tema). J. M. ARIAS (*La permanencia del pasado histórico*. Punta Europa, núm. 79, 1962, p. 87) ha escrito acertadamente en este mismo sentido que <<la potencia es la raíz de la individualidad>>, al mismo tiempo la raíz de la interdependencia y de la relación. Las potencias son esencialmente limitadas y necesitadas de situación. de lo externo que pueda fecundarlas... son esencialmente relativas...>> <<En virtud de la estructura potencial de los seres del mundo, se hace posible concebir a éste como un todo, como un cosmos ordenado, como un entramado de relaciones. Tales relaciones serán muchas veces accidentales, pero resultan necesariamente y *se fundan* en otras relaciones más profundas, esta vez *esenciales*, que anidan en el interior de las potencias>>.

También L. LAVELLE ha sostenido que aun objeto no puede distinguirse de la suma de las relaciones que le unen a los demás. Es, por decirlo así, su intersección *De l'insertion du moi dans l'être*, en *Tijdschrift voor Philosophie*, 1941, p. 723 ss.

relación sucesivamente con otros). Pero no hay un *acto de ser* (esse) sustancial distinto de los actos de ser accidentales. La distinción entre sustancia y accidentes tiene sentido tan sólo en el orden *esencial* o *predieamental*; pero en modo alguno puede ser localizado en el ámbito trascendental del ser como acto. En el «acto de será del *habeos esse*, toda posible distinción entre lo sustancial y lo accidental queda trascendida, porque tanto la primera como los segundos *son* en virtud del indivisible acto intensivo por ellos participado⁵¹⁹.

Y es que el *esse* personal de SANTO TOMÁS (<<perfectio omnium perfectionum>>, <<actualitas omnium actuum>>) no es ningún sentido potencia⁵²⁰. Sólo podemos concebirlo de alguna manera si lo consideramos como una energía que, desde lo más profundo de la realidad, implanta en el ser, arrancándolas de la nada, a todas las determinaciones que se alojan en el plano de la esencia —en constante devenir—, incluidas las facultades de relación⁵²¹. Esta Energía» existencial es principio de subsistencia necesariamente referido a un principio de <<talidad>>, completamente estructurado. Cada persona se constituye en persona en virtud de una participación subsistente en el <<esse>>. Está contenida en un orden más amplio que ella misma, en virtud de un *modo de ser* que señala un límite respecto a las demás personas participantes, y la individualiza. Pertenece al *orden* de los seres, y se refiere a ellos por toda su estructura, comprendiendo el principio de existencia participado. Por él es. Y por él también —en consecuencia— entra en relación operativa y accidental con los demás. Pero esta relacionalidad accidental del despliegue de sus facultades no puede menos de radicar en la esencial respectividad al orden de participación en el <<esse>>.

Queda así patentizado en sus raíces metafísicas el por qué de la constitutiva respectividad o apertura de la persona, cuyo constitutivo metafísico es precisamente la indivisible existencia participada y espectral. El ser personal, es, por consiguiente, comunión y apertura, con el mismo título que clausura; que totalidad única e irreplicable en su irreductible originalidad.

Concluimos: la persona puede describirse como incomunicabilidad, si se quiere destacar su innegable dimensión de *individualidad subsistente* por la que posee en propio «acto de existir: es —sólo en este sentido— *clausura*: un <<en sí>>. Pero es también *apertura*: una realidad esencial e íntegramente penetrada de respectividad a los otros seres subsistentes del orden de participación. Y lo es en virtud del acto mismo de existir participado, por el que la persona es *este* ser personal.

Podríamos decir, pues, de ella que es un <<siendo abierto>>⁵²²: ni exclusivamente *apertura* existencial sin dimensiones entitativas esenciales (tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada), como pretenden algunas direcciones existencialistas de nuestros días; ni ser absoluto e incomunicable —<<clausurado>> *en sí* mismo— que, *además*, se relaciona accidentalmente con los otros hombres; siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de CAYETANO y *Suarismo*)⁵²³. La metafísica tomista de la participación en el <<acto de ser>> señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones que, por otra

⁵¹⁹ Vide J. S. Al BERTSON, *The <<esse>> of according to St. Thomas*, The modera schoolnlan, 1953, p. 265—278. Muestra el A., en los textos mismos de Sto. Tomás, cómo es imposible que los accidentes tengan un acto de existir distinto del acto existencial del resto del ser, siquiera sea derivado. *De pot.* 1,1; 7, 2, 9

⁵²⁰ M. DUCHESNE, *Personne et existente*, Revue des Sc. Phil. et Theol., 1952, p. 418 SS.

⁵²¹ C. FABRO ha insistido en la necesidad de una progresiva profundización metafísica —en la limitada medida en que es ello posible— para captar la irreductible originalidad del <<esse>> como acto intensivo. Cfr. *Partecipazione e causalita*, cit., p. 32 y pássim. En todo caso la captación del ser sería <<syneidética>>. La aprehensión enteramente superesencial del ser sólo conviene al Logos Absoluto, Cfr. MILLÁN PUELLES, *El logicismo...*, cit., p. 169. No bastan, añadiríamos, los juicios de existencia <<de secundo adiacente>> a que apela GILSON (necesarios como punto de partida para su primera captación confusa). Ni siquiera con los juicios negativos a que arriba aludíamos (Cfr. Introd. Gnoseol.) imprescindibles para captar su trascendentalidad.

⁵²² WILHELMSSEN, *ibid.*, p. 31

⁵²³ El <<modo sustancial>> que según ellos, constituye a la persona (llámenle o no así), cierra exclusivamente, tornándola supuesto <<incomunicable>>, a la sustancia. (Indistinta de «su» existencia, en SUÁREZ. De ella diversa y dispositiva en CAYETANO). Pero se ignora así, repetimos, la originalidad del *esse* como acto radical intensivo y participado, que debe ser principio *unido* de toda posible determinación esencial, pues es acto sin sombra de potencialidad, totalizador y unificante.

parte, no representan ninguna novedad.

Ya en el siglo XIII tuvo que enfrentarse SANTO TOMÁS con parecidas opiniones al tratar teológicamente de las Personas divinas como relaciones subsistentes. Enseñaban algunos en su tiempo —celosos de la unidad esencial e incommunicable de la persona— que significaba ésta <<essentiam in recto, relationem in obliquo>>, mientras otros decían lo contrario: en la relación lo directamente significado por el término persona⁵²⁴. El Doctor Común, por su parte, propone una conciliación entre ambas opiniones: puede decirse que es directamente relación, pero <<non in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hipostasis>>; y puede también decirse que significa directamente la esencia, pues <<...essentia idem est quod hipostasis>>.

Podríamos servirnos de aquellas mismas expresiones para aplicarlas al ser personal intramundano. También él, en efecto, se constituye como tal en una esencial respectividad o apertura a los otros, a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad trinitaria de la cual es imagen. La comunidad personal en el orden ontológico de participación es una revelación especial de la Gloria de Dios. *La persona, es relación* en cuanto <<existe>> (in quantum significatur per modum <<hipostasis>>); pero significa también directamente la <<esencia>>, pues ésta debe su unidad subsistente y, por lo tanto, su autonomía <<relativa>> —su incommunicabilidad— a un único <<ese>> en constitutiva <<respectividad>> al orden de participación.

3) Plano psicológico.

En el plano de la actividad inmanente no puede menos de reflejarse esta constitutiva respectividad de la persona. La conciencia de sí, reflejo de la unidad —y autonomía— del ser personal, sólo se sostiene sobre la base de la afirmación de todo el orden del ser: el yo que subsiste sólo tiene consistencia porque íes» y se encuentra implantado en el orden de participación en el aesse». No es, pues, posible que, en la conciencia de sí, la afirmación de ser se reduzca a la del yo: el valor trascendental del ser debe encontrarse en seres que existen y pueden existir fuera del yo, puesto que toda participación implica multiplicidad. Por tanto, para conocerse de manera adecuada, el ser personal ha de captar su individualidad situándola —limitándola— entre todas las demás, constituidas, como la suya, por una participación en la misma perfección de ser. No se conocerá, pues, con claridad tal como es, sin poseer paralelamente una profunda visión de la comunidad universal de seres subsistentes, sostenida ella a su vez por el principio fundamentante: el Ser infinito que por sí mismo subsiste⁵²⁵.

Si lleva la persona en su propia realidad *de una manera inmanente* —si bien radical tan sólo— todo el orden del ser, no podrá adquirir una conciencia profunda de su yo, sin captar de manera paralela las riquezas insondables del orden total del ser en su raíz divina (y viceversa)⁵²⁶. Avanzar en la conciencia del yo está fuertemente ligada al trato con los demás hombres⁵²⁷: el conocimiento es *afieri quodammodo omnia*» de una manera intencional y progresiva.

Y si al conocimiento sigue necesariamente la tendencia, la *voluntad* y el amor, toda voluntad deliberada (<<voluntas ut ratio>>) de poseer, amar y gozar de la perfección del yo, debe descansar en una tendencia, una voluntad y un amor correlativos que abarquen la totalidad (<<voluntas ut natura). El amor del yo implica el amor radical al todo, pues solo en el todo es posible el despliegue ontológico del propio ser⁵²⁸.

Pero la multiforme actividad relacional de la persona manifiesta en múltiples direcciones contingentes esta constitutiva respectividad o apertura al orden de los seres, a

⁵²⁴ S. Th., I, 29. 4.

⁵²⁵ Cfr. A. MARC, "Personne. Société, Communauté", Rev. Phil. de Louvain (1954), t. 52. p. 44 ss.

⁵²⁶ La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural>>, ha escrito MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. GAOS. Madrid, 1929, p. 142.

⁵²⁷ Cfr. RAEYMAEKER, o. c., p. 308; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Wurzburg, 1939, p. 163 ss.

⁵²⁸ R. JUNOD, *Esquisse d'un système de la relation intégrale*, en Rev. de Theol. et de Phil. (1958), p. 299—317. Vide *De Bono*, 21, 1 y 2, y las observaciones en torno al suicidio en S. Th., II:II, 64, 5.

la talidad⁵²⁹. El hombre se desarrolla, decíamos, en una gran pluralidad de direcciones que implican todo un conjunto de facultades por las que se relaciona. Estas relaciones canalizan precisamente la tensión a aquella trascendencia al todo implícito (al ser trascendental) de su ser personal, que hemos definido como constitutivamente respectivo.

Por su actividad intelectual, tiende a poseer todo el orden del ser: la inteligencia tiene como objeto formal el ser. Se abre sobre todo el conjunto de lo que es y percibe en ellas su bondad, su conveniencia al apetito. Por eso la *voluntad*, si persigue tal o cual valor particular, canaliza en definitiva —de manera libre y contingente— su necesaria tendencia, si bien implícita, al Bien total⁵³⁰. Su tendencia está orientada hacia todo lo que posee bondad, por cualquier título que sea. Pero sólo el Bien Infinito, que abarca el orden total del ser, puede colmar la tendencia de la persona humana. Su constitutiva respectividad al *todo* se manifiesta psicológicamente en una implícita tensión a Dios y al orden de los seres. Tensión que, siendo necesitante, se canaliza de manera contingente y adventicia a través de todo un entramado de relaciones que va tejiendo libremente con su actividad inmanente, servida por todo un continuo proceso de acciones transeúntes ejercidas por sus fuerzas orgánicas y materiales⁵³¹. Con una libertad capaz de evadir la trayectoria que—intimativamente, con una necesidad moral (no física)— señala la ley moral de su verdadero desarrollo perfecto.

He aquí en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psicológicas, el por qué de la constitutiva apertura a los otros de la persona que nos descubre la moderna fenomenología de la situación humana.

CAPITULO I

LA RELACION EN SI MISMA

Los análisis precedentes han dejado en nuestro haber todo un repertorio de relaciones que deben ser estudiadas en su verdadera naturaleza y significación. En un estudio como el que aquí se aborda, que pretende llegar a un cierto nivel crítico y de rigor, parece imprescindible iluminar en el contexto de la renacida metafísica del *esse*, a cuya brillante eclosión asiste apasionadamente interesado su autor, toda la insondable y variadisima riqueza de significación que compete a ese conjunto de realidades —tan banal quizá para una mirada superficial— a que apuntan palabras tan usuales en el lenguaje común como respecto, apertura, tensión, relación, proporción, encuentro y tantas otras parecidas.

Sin aquellas reflexiones previas que reflejan toda un heurística en la conquista de los supremos principios explicativos de la realidad, se nos antojarían, probablemente, como llovidas del cielo, cuantas consideraciones nos proponemos hacer en este apartado. Además, intentamos describir ahora las características propias de los diversos tipos de respecto o apertura que consiga toda una brillante tradición, y no podríamos fundar, sin tener muy presentes las precedentes consideraciones, nuestro personal punto de vista en gran número de puntos vivamente controvertidos en nuestros días.

A. LA RELACIÓN TRASCENDENTAL.

⁵²⁹ ZUBIRI insiste en esta misma idea: <<la conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas>>. <<El momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa en función de los demás es respectividad>>. *Sobre la esencia*, cit., p. 426—7.

⁵³⁰ . Cfr. RAEYMAEKER, o.c., p. 226.

⁵³¹ J. M. ARIAS ha fundado la permanencia del pasado histórico en estas relaciones dinámicas y éstas, a su vez, en la potencialidad de la sustancia, que permanece a través y era el devenir. <<El conjunto de interpelaciones esenciales que se fundan en las potencias se traduce después en la actividad (relaciones dinámicas) que hace posible una permanencia del pasado que trasciende cada sujeto histórico>>. (o. c., p. 87).

1. Su existencia.

Recordemos ante todo cómo todo el conjunto de las realidades finitas (el orden de participación en el ser) se constituye como tal —y escapa en consecuencia al naufragio de la nada— en virtud de una relación de dependencia a Dios Creador. Su pobreza ontológica puede describirse una vez más en términos drásticos y de gran tensión metafísica diciendo de ellas con STO. TOMÁS, que, de suyo, nada son (<<nihil per essentiam>>), fuera de su constitutiva relación de *dependencia* a la <<Fontanalis Plenitudo>>. Siendo el suyo un *ser* recibido gratuita y liberalmente, debe ser definido en todo caso como <<esse inhaerens in potentia essendi>>, frente al <<Esse Ipsum per se Subsistens>>, que —<<quoad nos>>— define radicalmente a Dios. Frente a la Simplicidad Eminente que Dios —Esse Imparticipatum— es por esencia, son por una participación del <<Actus essendi>>, poseída en propio por cada uno de ellos según la medida que señala el *modo de ser* peculiar a cada uno (esencia), realmente distinto de él.

También estos dos principios constitutivos de cada ser finito subsistente (essentia y esse), se constituyen, decíamos, en virtud de su mutua referencia; como a su vez todos los otros principios constitutivos que forman la estructura *esencial* del mismo (la materia y la forma, la sustancia y los accidentes, las facultades y su actividad correspondiente, etc.); la misma respectividad de cada ser subsistente a todos los demás que integran el orden de participación en el ser, debía ser declarada, recuérdese, radicalmente constitutiva, no meramente consecutiva al ser subsistente.

Tales realidades, íntegramente penetradas de una respectividad por la que se constituyen en su misma entidad, han recibido tradicionalmente en la Escuela el nombre de *relaciones trascendentales*⁵³².

Así suelen llamarse porque, lejos de estar contenidas en una categoría, las trasciende a todas. Tanto la sustancia, como los accidentes, incluso el ser mismo subsistente en su integridad, se identifican sin residuo con una tal relación.

Acecha, con todo, a esta manera de hablar, una doble confusión que sería fatal. Conduce irremisiblemente, en primer lugar, al peligro de considerar que la realidad se resuelve en mera relación sin dimensiones entitativas y consistentes. Se trata, obsérvese bien, de una referencia u ordenación que está incluida en la misma esencia de una realidad que no sólo es inconcebible, sino que ni siquiera puede darse ni constituirse sin ella. De ahí que parezca más exacta otra denominación, tal como <<ordenación entitativa>>, que refleje más su verdadera naturaleza⁵³³.

De otra parte, SANTO TOMÁS emplea el segundo vocablo —trascendeos— para significar aquello <<quae non sunt in aliquo genere>> tan sólo⁵³⁴, porque <<circumeunt omne ens>>⁵³⁵; es decir, los trascendentales. Y los entiende como constituidos por relaciones *lógicas* que se añaden al primer concepto trascendental de ser (ens, unum, bonum, etc...)⁵³⁶.

⁵³² No es afortunada la definición tradicional: <<res absoluta per essentiam suam ad aliud ordinata>> (p. e. A. M. MATHA, *De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis*. Angelicum (1937, p. 61); pues más que una realidad a la vez absoluta y relativa se trata de una realidad íntegramente penetrada de relatividad. Conviene advertir a este propósito que absoluto no significa otra cosa que *no relativo* (absuelto de relación). <<Si se emplea el término <<relativo>> para designar determinada especie de relaciones, todo el resto se llamará absoluto, pero este absoluto contendrá muchos elementos que no son absolutos desde todos los puntos de vista, <<simpliciter>>, sino tan sólo en cierto sentido, secundaria quid>>, en cuanto que difieren de tal especie de relación (L. DE RAEYMAEKER, o. c., p. 39). Sólo Dios sería, pues, el <<Absoluto simpliciter>>, al menos a un nivel natural de conocimiento. Porque también en El nos descubre la perspectiva radicalmente sobrenatural de la Teología trinitaria tres <<Relaciones Subsistentes>>.

⁵³³ M. D. PHILIPPE, en *La notion de relation transcendente, est elle thomiste?*, Rev. des Sc. phil. et theol., 1958, p. 273, así lo propone. Sto. Tomás la designó en ocasiones <<relatio (habitudinis, ordo) essentialis>>: <<Anima essentialiter est ubi est corpus suum, ad quod habet essentialem relationem>>, I, Sent. d. 15, q. 5, a. 3. <<Non oportet quod (creatura) babeat ordinem essentialem nisi ad deum esse (: Deum), II Sent. d. 1, q. 1, a. 2, 2. <<Aristoteles... ostendens animam... habere essentialem habitudinem ad corpus>>, II Sent., d. 17, q. 2, a. 2.

⁵³⁴ S. Th., I, 30, 3.

⁵³⁵ In X Metaph., lect. 3; Virt. comm., 2, 8.

⁵³⁶ Textos en KREMPEL, o. c., p. 70.

Cabría, pues, la confusión de aquella ordenación constitutiva de realidad, a que aludimos con aquel nombre —relación trascendental—, con aquellas relaciones puramente mentales: pues <<relationes non reales possunt circuire omne ens>>⁵³⁷, y serían también por consiguiente, en este sentido, transcendentales.

Pero se ha extendido tanto este léxico —consagrado de otra parte por varios siglos de uso constante— que se me antojaría pedante apartarme de él, y así la denominaré por lo general en el presente estudio.

Más desafortunada todavía parece la otra expresión con que suele conocerse: <<relatio secundum dici>> generalizada desde JUAN de STO. TOMÁS⁵³⁸. Se funda esa terminología en la constatación de que, si bien el *ordo* que incluyen tales entidades es real y no meramente lógico o mental, no lo sería *el respecto mismo* (<<esse ad>>), como entidad distinta de la esencia que constituye, pues se identifica con ella misma, en cuanto está íntegramente penetrada de respectividad. Pero no tiene mucho sentido denominar un respecto por una propiedad negativa, sin tener en cuenta ninguno de sus elementos constitutivos. De otra parte no es cierto, como pretende el Dr. de Alcalá, que se trate de una terminología tomista. STO. TOMÁS empleaba la expresión <<relativum (no <<relatio>>) secundum dici>>, en contraposición a <<relativum secundum esse>>, para designar con la primera de una manera directa la relación (sea real, sea lógica), e indirectamente al sujeto concreto que se relaciona; y con la segunda al contrario⁵³⁹: es la concreta realidad a otra referida la inmediatamente designada con el nombre relativo, y sólo de una manera indirecta o refleja la relación. Entre estos últimos nombres relativos <<secundum dici>>, designarían algunos aquellas entidades íntegramente penetradas de respectividad a que nos referimos en este epígrafe; pero no exclusivamente, pues la mayoría de ellos —los más usuales⁵⁴⁰— corresponden a relaciones meramente mentales⁵⁴¹.

2. Su naturaleza.

En general cabe decir que toda relación de dependencia del *efecto en cuanto efecto*, al principio que en él influye entitativamente (causa), es trascendental, sea cual fuere la índole de causalidad.

En primer lugar, recordemos que todo el orden de participación se revela como *efecto* del <<esse impartitatum>> —causa primera y trascendente— que sostiene arrancando de

⁵³⁷ *De verit.*, 20, 1, 3.

⁵³⁸ *Cursus Phil.*, log. II. q. 17, a. 2; ed. Reiser 578 b. Igual la denominan los COMPLUTENSES. *Disput.* in *Aristot. dialecticam*, disp 14, de relatione, q. II, n. 17.

⁵³⁹ *De Pot.*, 7, 10, 11; S. Th. I, 13, 7, 1. Cfr. KREMPEL, *La doctrine de la relation...*, Bit, págs. 402 y ss.

⁵⁴⁰ Cfr. S. Th. I, 13, 7, 1. <<Distintio ista relativorum secundum esse et secundum dici nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa sec. esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna, et quaedam sunt relativa sec. dici quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu>>. *De Pot.*, 10, 11.

⁵⁴¹ ZUBIRI ha acudido a este concepto tradicional para explicar el carácter constructo de la esencia —sistema de notas constitutivas— y el carácter *sintáctico* del mundo. Denomina <<respectividad interna>> a aquella intrínseca Inversión de cada nota a las demás, en cuya virtud es formal y constitutivamente *nota—de* las otras fundando sistema (o. c., p. 181, 288); y <<respectividad externa>> al momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, en virtud del cual está ella misma determinada <<en función>> de las demás (p. 427).

Distingue, por último, en esta última, una respectividad interna *cósmica* o talitativa: cada cosa es *tal* cual es, pero respectivamente al cosmos. Y otra *trascendental*, que es la mundanidad: aunque hubiera otros cosmos independientes, coincidirían todos en ser reales por ser efecto de una sola Realidad creadora, esencialmente existente. En este sentido, mundo sería un trascendental <<complejo y disyunto>>: pues la realidad *en cuanto tal* es forzosamente, en una disyunción completa, o bien respectiva (mundanal), o bien irrespectiva (extramundanal) (p. 431 ss.). Bien entendido que respectividad no es mero nexo o relación, pues <<no es *in se* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por ello de ser respectiva>>. (p. 427).

Por último, la *constitutiva* <<respectividad>> interna y externa fundaría las <<conexiones>> *adventicias* de las realidades sustantivas.

la nada, en su ser y obrar duraderos, en cuanto participa en el <<esse>> el ser creatural: se identifica, pues, con la relación de absoluta dependencia a Dios que lo constituye⁵⁴².

Pasemos al análisis de la influencia entitativa que compete a las causas segundas (causas, decíamos, por participación de la Causa propiamente dicha).

En lo que concierne a las causas intrínsecos o constitutivos de un ser — predicamentales (material y formal) y trascendental (esse)— la cosa no requiere mayor explicación, pues ellas no son sino los componentes o coprincipios que lo forman, y no pueden constituirse como tales —acabamos de verlo— sin su mutua referencia e interna versión.

Pero, ¿qué decir de la influencia causal propia de las causas creadas y extrínsecas?; ¿es cierto también en este caso que el efecto en que termina su influjo se identifica con una relación trascendental a ellas? Hay, evidentemente, razones para dudar, porque no se puede identificar un ser subsistente con su relación a las causas finitas creadas —causas segundas— que han intervenido en su proceso originario, si tenemos en cuenta que no depende aquél de su influencia causal sino en un plano de absoluta subordinación a la Causa primera⁵⁴³ y siempre en el plano de la esencia o talidad principiado por el *esse*.

Recordemos, antes de responder al interrogante, que la causa segunda extrínseca propiamente dicha es la causa eficiente: ella es la que ejerce una influencia mediata sobre otra realidad. La causa ejemplar y la causa final son causa sólo de una manera mediata. Cuando una causa eficiente dotada de inteligencia ejerce su influencia en orden a producir un efecto determinado, la idea <<cosa que sirve de modelo>> en la realización del efecto se llama <<causa ejemplar>> y <<causa final>> al fin que se propone intencionalmente alcanzar con su causalidad; la causa ejemplar y la causa final no tienen pues, influencia directa sobre el efecto: ejercen una influencia de orden intencional (mediante el conocimiento) que será precisada en el capítulo próximo, orientando la inteligencia de la causa eficiente⁵⁴⁴. Obsérvese —baste el inciso, y respondamos ya— que la noción de efecto es correlativa a la noción de causa: el efecto es *constitutivamente* —en cuanto efectuado— lo que la causa produce (el resultado de su influjo); y la causa (formalmente considerada en cuanto ejerce o ha ejercido una influencia) implica un efecto. Pero si el efecto depende, por definición, de su causa, es relativo a ella. Su realidad no es —o no es plenamente, en la medida en que es efecto— por sí mismo. Es esencialmente dependiente de su causa, *relativo* a su causa, y no puede ser cabalmente conocida sin conocer su relación a ella⁵⁴⁵.

La perfección causada en la realidad que recibe el influjo causal —a saber, el efecto formalmente considerado— es, pues, constitutivamente a él respectivo. Se constituye como tal en virtud de su relación trascendental de dependencia a la causa⁵⁴⁶. Pero si se trata de una causa *extrínseca* creada no puede decirse de su efecto —a diferencia de los principios

⁵⁴² Algunos escolásticos —como ya Sto. Tomás en algún texto— interpretan la creación pasiva como una relación predicamental dinámica. Parece inadmisibles. JUAN DE STO. TOMÁS concilia ambas posiciones fundando a esta última relación en el respecto trascendental identificado con el ser mismo creatural. Cfr. sobre el tema RICCHETTI, *La creazione passiva sella scualu tomistica*, Roma, 1942.

⁵⁴³ Son causas apredicamentales» que ejercen tan sólo una influencia «quoad fieri» en la línea de la esencia o talidad.

Vide textos de Sto. Tomás comentados por C. FABRO, *Partecipazione e causalita*, cit., págs. '96 y 448 ss.

<<Agens naturale agit transmutando, Agens separatum agit ad esse ipsum>>, *De pot.*, 5, 1, 5. Sólo Dios es causa —Trascendente— del *ser*. Y del obrar, porque la actividad *es* en virtud del *esse*. El famoso <<concurso>> no sería sino un aspecto, sólo mentalmente diverso, de la creación continuada. Parece antropomorfismo concebir la divina activación que es el concurso previo (premoción) sobre el modelo de la causalidad instrumental. Pues, a diferencia de ella, la *virtus propria* misma creatural es causada por Dios. No parece, pues, admisible definir pasivamente el concurso previo como una <<virtus instrumentaria>>, vial y transeúnte, que atraviesa a la criatura elevándola en orden a la <<resultancia emanativa>> del ser de la operación y de su término. Cfr. nt. 3 9 (Intr.).

⁵⁴⁴ <<Causa finalis non causat seorsum aliquid ab agente; intantum autem finis habet rationem causae, inquantum movat agentem>>. *In III Phys.*, Lect. 5, ed. León. 2, n. 15. Vide infra Cap. II el tipo de causalidad que les compete.

⁵⁴⁵ F. V. STEENBERGEN, C. C. p. 144

⁵⁴⁶ Vide sobre ellas J. GREDT, o. c., n. 777.

intrínsecamente constitutivos del ser creatural— que toda la realidad del ser subsistente que recibe el influjo causal se constituya en virtud de su dependencia a la causa finita, pues ésta no alcanza todas las dimensiones entitativas del mismo. Interesa ella tan solo, evidentemente, a la determinación —transformación— de su estructura esencial⁵⁴⁷, y siempre bajo la principalidad mas eminente del <<esse>> que sólo Dios puede causar.

Pero en la medida misma en que alcanza a tales formalidades talitativas —en la medida en que es el efecto o resultado de su influjo— puede y debe decirse que está penetrada de relatividad; que se identifica —en aquellas mismas formalidades esenciales— con una relación trascendental de dependencia a su causa segunda⁵⁴⁸. Bien entendido, que se trata de una ordenación entitativa sostenida en la relación de absoluta dependencia del <<habeos esse>> al Creador; y por lo tanto, a Dios mismo que <<dans esse dat et essentiam>>.

3. Definición de la relación trascendental.

Puede definirse, pues, la relación trascendental diciendo que es <<ipsa entitas causata ut causata, sen ut dependens ab alia>>. La *abalidad*, más radicalmente que la adalidad, es —a mi modo de ver— la verdadera nota esencial distintiva de esta ordenación entitativa a algo distinto en virtud de la cual se constituye como ser o principio de ser. Pues si hay en ellos una *ordenación* entitativa de carácter constitutivo a un principio diverso (<<ad aliud>>), la hay en la medida misma en que *dependen*, en su constitución, *de* una influencia por él ejercida (<<ab alio>>). No niega, pues, en modo alguno, esta posición la adalidad del respecto trascendental. Se niega nada más que sea ella el momento esencial o constitutivo metafísico del mismo. Es solo consecutivo de otra nota más radical —y en consecuencia— constitutiva de la ordenación entitativa, pues deriva —lo acabamos de ver— de un momento real que se impone al espíritu con una prioridad de naturaleza que es precisamente la abalidad⁵⁴⁹.

4. Dificultades a esta noción capital.

A mediados del pasado siglo tuvo lugar una apasionada controversia en la que se ventilaba, nada menos, que el derecho de existencia de esta noción en una filosofía bien fundada. Se ha sostenido, en concreto, la radical incongruencia de la relación trascendental con los principios de la filosofía de Sto. Tomás.

A. KREMPEL ha sido el autor que la inició en toda su crudeza, en una voluminosa y concienzuda obra sobre la doctrina de la relación en Sto. Tomás, extraordinariamente meritoria en muchos aspectos. Sostiene en ella la tesis -totalmente infundada, como nos proponemos mostrar aquí- de que la noción de <<relación trascendental>> responde a una noción espúrea y contradictoria introducida subrepticamente en la Escuela en virtud de influencias muy diversas⁵⁵⁰, sobre todo nominalistas, a partir de Domingo de FLANDES y de la obra de otros tomistas posteriores. Según él, tomó definitivamente carta de naturaleza esta

⁵⁴⁷ Ibid., no. 755, 756 y 772, 6. Puede acudir, por ej., a RAMÍREZ, *De ordine*, cit., p. 164 ss. Se expone ahí con suma claridad el ámbito de dependencia del efecto a las cuatro causas predicamentales.

⁵⁴⁸ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, disp. 4, a. 3, ed. Vives, vol. 8, n. 22. La teoría Zubiriana de la respectividad insiste también en el momento de adependencia. Sólo que no se ve cómo pueda ella hacerse combatible con una metafísica del <<de suyo>> en la que el tema de la principalidad causal sale malparado (a diferencia de la metafísica del <<esse>>, acto intensivo, que Zubiri ignora en absoluto). La escolástica que él conoce y discute es sobre todo, la de las escuelas de SUAREZ Y CAYETANO.

⁵⁴⁹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ibid.* La define como <<ipsa entitas ut dependens>>.

⁵⁵⁰ o. c., 645 ss. Entre ellas enumera la larga difusión obtenida por el opúsculo apócrifo, atribuido mucho tiempo a Santo Tomás, *De relatione*. Se usa en él la terminología que habría de triunfar en adelante. Ya antes de KREMPEL habían puesto en duda la legitimidad de la relación trascendental, N. BALTHAZAR, *La réalité de la relation finie d'après S. Thomas*. Revue neoscholastique de Phil. (1928) p. 397—414, y A. STOLZ, en la edic. alemana de la *Summa Theol.* Salzburgo, 1949 ss. vol. 2, p. 44. Vide también ADRIAAN PATTIN *Contribution a l'histoire de la relation transcendente*, Revue de l'Université d'Ottawa, 1958 (secc espec.), 137-155.

noción a partir de JUAN DE STO. TOMÁS, cuya doctrina, tan acreditada por J. MARITAIN en el tomismo del pasado siglo, fustiga con una violencia inusitada (haciendo, sí, la salvedad de su ejemplar rectitud de vida). Aprovecha la ocasión para atacar, en general, a toda <<la decadente escolástica tardía>> española, haciendo gala de una notabilísima falta de objetividad, sólo explicable por un excesivo apasionamiento en la defensa de una tesis que — diga lo que diga su autor— tiene mucho de apriorística.

Concedámosle ante todo algo que ya era archiconocido antes de su obra: STO. TOMÁS, efectivamente, desconoce la terminología actualmente en uso para designar la realidad a que ella alude. Ya expusimos más arriba los no pequeños inconvenientes que lleva consigo, que dan explicación más que suficiente de los motivos que, con toda verosimilitud, influyeron en él para huir de un léxico acuñado con términos de *relación*, que podría conducir insensiblemente a volatilizar una realidad, que no por estar íntegramente penetrada de respectividad deja de tener consistencia ontológica; o a considerarla como una mera relación lógica. Nada tiene de particular que un espíritu tan enemigo del formalismo como el de STO. TOMÁS⁵⁵¹, evitase concretas fórmulas estereotipadas para expresarla.

Pero, ¿quiere ello decir que desconociera la realidad misma que la penuria de las palabras quieren expresar?⁵⁵²

Pretende KREMPEL, nada menos, que las realidades que se corresponden como potencia y acto son en sí mismas absolutas. Potencia y acto —escribe— pueden ser, ora trascendentales o constitutivos (tales como esencia y existencia, materia y forma, etc...), ora eficientes o predicamentales (tales como la facultad o el hábito que la cualifica, que son potencia respecto a sus actos correspondientes)⁵⁵³.

En el primer caso, potencia y acto no deben considerarse como entidades realmente distintas entre sí. Ellas no señalan otra cosa que *dos denominaciones* distintas de la misma realidad fundadas en dos aspectos de razón. Se trata de la misma cosa absoluta en ambos casos que se designa como ya actuada con relación a su estado actual, y en potencia si se considera con respecto a su posible estado futuro⁵⁵⁴.

Sólo las potencias eficientes activas (tales como facultades o hábitos), serían realidades distintas realmente de sus actividades correspondientes (actos de conocimiento, de amor, etc...). Pero —continúa KREMPEL— tanto las primeras como los segundos son realidades absolutas en sí mismas —cualidades— sin ninguna dimensión de relatividad⁵⁵⁵. Es nuestro espíritu el que las concibe como intrínsecamente relativas. ¿Cómo explicar esta evidente falta de paralelismo entre la realidad y el modo según el cual es concebida (*modus significandi*)? Según el A., debe recordarse a este respecto la repetida afirmación de Sto. Tomás según la cual es imposible el conocimiento del ser en potencia⁵⁵⁶: nada podemos conocer sino en tanto que actualizado. Por ello, donde falta la actualización *natural* nuestra inteligencia proyecta necesariamente un <<cardo>> *mental* a las realidades actuales sin las cuales no se puede concebir, destinado a reemplazar, a manera de *Ersatz*, el imposible conocimiento del ser en potencia. Esta relación, sin embargo —lamenta el A.—, ha sido identificada, incurriendo en un evidente hiperrealismo, a su fundamento extramental, dando así lugar a la relación trascendental tan en boga en nuestros días.

Así, por ejemplo —aclara el A.—, expresamos en nominativo —*potentia intellectiva*— para referirnos a la realidad actual de nuestra inteligencia como una cualidad; pero no podemos menos de expresar en ablativo y con una relación —*in potentia ad intellectionem*— para lograr su comprensión como una potencia, que es imposible sin

⁵⁵¹ Cfr. el notable ensayo de J. PIEPER, *Actualidad del tomismo*. trad. <<O crece o muere>>, Madrid, 1957. El mismo KREMPEL recoge no menos de veinte expresiones diversas empleadas por Sto. Tomás para significar la idea de respecto. Cfr. págs. 94—146. Vide sobre el tema F. A. BLANCHE, *Les mats signifiant la relation daos la laangage de St. Thomas d'Aqu.*, Rev de Philosophie, 32 (1925), p. 365 ss.

⁵⁵² CAYETANO, movido sin duda por estas razones, afirmó que transigía con el vocablo <<respectus transcendens>> exclusivamente <<propter vocabularii penuriam>>... Cfr. In *De ente et essentia*, c. 7, 9, 16.

⁵⁵³ O. c., pág. 349.

⁵⁵⁴ Ibid. Cfr. también KREMPEL. *St. Thomas et la notion de relation transcendente*, en *Revue des Sc. phil. et theol.*, t. 43 (1959), págs. 87 s

⁵⁵⁵ Puede advertirse un cierto paralelismo con la tesis de SUÁREZ. Cfr. sobre ella ITURRIOZ, *Metaphisica generalis*, Madrid, BAC, 1957, p. 801.

⁵⁵⁶ Vide, por ejemplo, *In Boeth. de Trinit.*, 4, 3.

proyectar una relación sobre un acto futuro. Pero *esta relación es meramente lógica*. (Lo mismo habría que decir de la relación de la actividad al objeto correspondiente que la especifica⁵⁵⁷.

Se trata concretamente —asegura— de aquellas *relaciones lógicas necesarias* a las que se refiere Sto. Tomás en la cuestión disputada *De potentia*. A diferencia de aquellos otros respectos, también lógicos —tales como la relación de género y especie— que sólo se atribuyen a conceptos objetivamente distintos sin correspondencia inmediata en la realidad, estas relaciones son atribuidas <<ex quodam necessitate>> a la realidad misma de aquellas entidades que, siendo absolutas en sí mismas, sólo pueden ser entendidas por nosotros valiéndonos de un *respecto* <<ad aliad>>, que siendo meramente ideal, no puede ser declarado *real* sin evidente falsedad⁵⁵⁸.

Pero KREMPEL no ha visto —o no ha querido ver— que si este texto se refiere evidentemente a gran número de relaciones lógicas necesarias a nuestro modo de comprensión —tales como aquellas que necesariamente atribuye nuestra inteligencia a Dios Creador para comprender el despliegue <<ad extra>>de su Omnipotencia en el Universo creado⁵⁵⁹, a la cosa sabida en cuanto asimilada por nuestra inteligencia, etc.— en modo alguno quiere ello decir que las relaciones correspondientes en la criatura o en nuestro acto de inteligencia sean también meramente lógicas⁵⁶⁰.

Una teoría que descansa principalmente en este texto tan mal entendido e interpretado parece algo más que sospechoso de falsedad.

Pero sigamos más de cerca a KREMPEL en su voluminosa obra. El método seguido en ella —digamos ante todo— peca de unilateralismo, y parece condicionado por una convicción <<a priori>> en contra de la relación trascendental. Lo primero, porque no parece correcta la pretensión de alcanzar un conocimiento adecuado de la doctrina sobre un tema ontológico cualquiera (y menos aún sobre uno tan implicado en los supremos principios inspiradores de su filosofía de la participación en el <<esse>> como el de la relatividad), sin abordar previamente aquel estudio más general. Y lo segundo, porque, en primer lugar, la perspectiva para captar la realidad de la relación trascendental en modo alguno podría ser la adoptada por el autor —a saber, la búsqueda de una oposición entre aquélla y la relación predicamental— pues no son ellas, en ningún caso, dos especies de un mismo género supremo. Y en segundo lugar, porque, como él mismo ha debido reconocer implícitamente, la doctrina tomista de la relación predicamental, como la de tantos otros temas, no forma en Sto. Tomás un sistema cerrado, sin que quepan dudas y fluctuaciones, como parece presentarlo KREMPEL.

La filosofía de STO. TOMÁS es una heurística apasionada de la verdad natural al servicio de una profundización en la Verdad Sobrenatural, y parece excesivo pedirle una total coherencia sin vacilaciones ni desfallecimientos en un tema como el de las relaciones predicamental y lógica (único tratado a fondo por el A.), que no es precisamente el centro de

⁵⁵⁷ KREMPEL, *La doctrine...*, cit., p. 365.

⁵⁵⁸ <<Relatio rationis consistit in ordine intellectuum. Quod quidem dupliciter potest contingere: Uno modo secundum quod iste ardo est *adinventus* per intellectum et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei. Has enim relationes ratio adinvenit, considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliad, licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis *ex quídam necessitate* consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsas. (*De Pot.*, q. 7, a. 11).

⁵⁵⁹ En general, todas las relaciones expresadas por los nombres divinos temporales (tales como <<Dominus, Providens>>. etc...). Cfr. *De Pot.*, 7, 8, 1; 3, 17, 2, 1; IS d 30, 9, 1, a. 1.

⁵⁶⁰ También se refiere en este texto a aquellas relaciones lógicas negativas que proyectamos de una realidad a otra no existente para formar conceptos de carencia y privación (vacío, ceguera, etc.), como puede concluirse tras una comparación con otros lugares de Santo Tomás. *De Princ. natur.*, I, núm. 4; *in I Phys.*, lect. 15, ed. León., II. n. 7.

su Filosofía de la participación⁵⁶¹. STO. TOMÁS debió ocuparse frecuentemente de aquellas relaciones en mil pasajes de su obra teológica, singularmente en la elaboración de las cuestiones trinitarias; pero no ha desarrollado un estudio monográfico sobre la respectividad en todas sus modalidades. Y cuando se ha interesado por ella se ha fijado sobre todo en el *predicamento* de las tablas aristotélicas, con vistas a una interpretación de los datos revelados sobre las Personas divinas como Relaciones subsistentes acudiendo a la analogía, y destacando, en consecuencia, las profundas diferencias que ellas mantienen con las relaciones predicamentales creadas.

Según KREMPEL, Sto. Tomás reserva a Dios la identidad entre una relación real y una entidad absoluta. Se basa para ello en la alegación de textos que se refieren a la relación predicamental⁵⁶² que —de otra parte— no son concluyentes, pues como veremos, dudó Sto. Tomás entre la alternativa de declarar su distinción o no del fundamento en que están aquellos basados, y —como hicieron la mayor parte de los tomistas primitivos— podrían haber sido aducidos oportunamente los textos que parecen afirmar una identidad entre unos y otros.

Siempre será cierto, con todo, que nuestra distinción conceptual entre relación y realidad absoluta —hecha abstracción del respecto en virtud del cual sería relativa— es *adecuada* (distinción *virtual mayor*), a diferencia de la que establece nuestro espíritu entre la Esencia Absoluta y las Personas o Relaciones subsistentes, que es inadecuada (como lo explícito se destaca de lo implícito: distinción *virtual menor*). Con esta perspectiva cabe decir que tal identificación es, efectivamente —en el sentido precisado—, un privilegio divino.

Una recta perspectiva debe enfrentarse con el tema a la luz de la metafísica tomista de la participación en el ser, que pende de la causalidad Creadora de un orden de seres subsistentes dotados de una dinámica y mutua virtualidad causal.

Esta filosofía —se ha hecho notar— ha sabido integrar en una síntesis superior los aciertos parciales de la metafísica platónica de la *participación* del Bien por causalidad *vertical* y ejemplar, y los de la ontología aristotélica del *acto* y de la *potencia* como principios constitutivos de la <<ousía>> o esencia, que no permiten conocer otra causalidad propiamente dicha que la *horizontal*, en un recíproco agere y pati⁵⁶³.

Según ella, las nociones de acto y de potencia no deben ser concebidas exclusivamente sobre el modelo aristotélico de las estructuras hilemórficas primaria y secundaria explicativas del movimiento físico⁵⁶⁴. El acto de ser sería también acto de una potencia, pues su composición con la esencia es también —como la de forma y materia— <<en cierta manera>> una composición de un determinado con un determinante. Pero difieren

⁵⁶¹ No es éste el caso de la ordenación entitativa o respectividad trascendental. Es cierto que algunos autores excelentes, como GILSON Y FABRO, por ejemplo, apenas aluden a ella, pero está implícita en toda su obra metafísica. Este último autor, sin embargo, incurre en la imperdonable ligereza de poner en entredicho la relación trascendental en una frase fugaz después de haberse servido implícitamente de ella en toda su obra. Cfr. *Breve introduzione al tomismo*. Roma, 1960, 64. Su habitual enemiga a los excesos formalistas de una escolástica que no ha profundizado como hubiera sido de desear en la originalidad del <<esse>>. <<acto intensivo y emergente>>, le ha llevado a adherirse, sin más discernimiento, a la tesis de su corifeo KREMPEL, encarnizado escarnecedor también él de aquella escolástica, por bien diversas razones en uno y otro. Se echa de ver que FABRO no conoce a fondo esta obra, que se sitúa más que ninguna de la moderna escuela tomista en los antípodas de su metafísica de la participación en el <<esse>>. La influencia de FABRO sobre un conocido sector del tomismo contemporáneo -C. CARDONA, por ejemplo, no hace mucho desaparecido -con el que tan fraternal relación he tenido desde nuestra primera juventud, que tanto me ha beneficiado-, tan sugerente y penetrante pensador y maestro, como inspirado poeta que ha creado escuela- se extiende también, por desgracia, a su doctrina de la relación, que considera exclusivamente como predicamento. Incluso la relación de dependencia de la criatura al Creador la consideran, absurdamente, como mero accidente. Véase como muestra lo que escriben T. AIVIRA, L. CLAVELL y T. MELENDO (*Metafísica*, Pamplona 1984, 76). "La relación trascendental tiene el inconveniente de admitir una relación idéntica al contenido absoluto de las cosas, lo cual sólo es posible en las relaciones intratrinitarias que son idénticas a la Esencia divina. Además, en lo ejemplos aducidos no puede hablarse de relación, porque la potencia, la materia, la voluntad no son entes, sino sólo principios constitutivos, y por eso no son sujetos capaces de relación". En el texto damos cumplida respuesta a esas afirmaciones.

⁵⁶² o. c., 174 s.

⁵⁶³ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*. cit., 241 ss. y 397 ss.

⁵⁶⁴ *Nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*. C. G., II, 54.

profundamente, pues la composición constitutiva de la sustancia corporal (línea de la esencia) es la del acto de la forma con la potencia, de la materia, mientras que la composición constitutiva del ser subsistente es la del acto de ser (*esse*) con el modo de ser *tal*, tomado como ya constituido —en su propio orden esencial (esencia *actual*)—, pero todavía en potencia respecto del existir que es otro orden muy distinto. Por eso la esencia no es un principio que sea de *suyo* <<determinable>> o moldeable al que el <<esse>> hiciera pasar de la potencia al acto (al modo como la forma <<actúa>> la potencia de la materia); sino que, siendo acto en su orden esencial, es implantado en él mismo por un acto superior (el acto de ser —*esse*— acto de los actos esenciales). Se nos pide comprender, pues, *una potencialidad*, que, a diferencia de la que corresponde a la materia, es la *de un acto*. Por eso STO. TOMÁS se ve obligado a calificar con un <<quodammodo>> al vocablo <<potencia>> aplicado a la esencia, referido a un <<acto>> que no es la forma y del cual participa⁵⁶⁵.

<<Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat... Non autem est similis ratio de aliis formis..., quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint *quodammodo* in potentia, possunt aliquid aliud participare>>⁵⁶⁶.

Son muchas, en efecto, las dificultades que obstaculizan la comprensión de la originalidad del acto de existir, tan distinto de los actos esenciales y sobre ellos eminente.

No es la menor el hecho de que también la forma, por ejemplo, pueda y deba ser denominada <<principium essendi>> <<quia —explica STO. TOMÁS— est complementum substantiae⁵⁶⁷ cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis>>⁵⁶⁸. Y es que la existencia desnuda —el *esse*— no existe⁵⁶⁹: por sí solo el existir finito no existe, pues no puede ser sino el de una esencia que de ella participa. En este sentido, se puede y se debe decir que la esencia es condición necesaria del *esse* participado: <<Forma dat esse>>⁵⁷⁰.

Pero sólo si concebimos al <<esse>> y a la <<essentia>> como dos coprincipios diversos, sí, pero *esencialmente correlativos* y absolutamente inseparables en el compuesto, puede explicarse esta misteriosa participación que se impone imperiosamente a la inteligencia metafísica, según pusimos de relieve más arriba.

Ahora bien —veámos en la introducción— tampoco cabe una explicación satisfactoria de las otras estructuras de potencia y acto que distinguíamos en el ser subsistente —en la línea de la esencia o talidad— si no se declaran principios correlativos que no sólo no pueden *concebirse*, sino que tampoco *constituirse* como tales sin su mutua referencia. En su virtud, pertenece cada uno de ellos al *orden* total de los seres; se refiere a ellos según toda su estructura —comprendiendo el principio de existencia participado— por todo un conjunto de interrelaciones <<constitutivas>> (respectividad trascendental) fundadas, en última instancia, en su condición *potencial*, limitante. Respectividad que va a traducirse, decíamos, en todo un repertorio de relaciones dinámicas —actividad— que canaliza de manera adventicia y contingente aquella constitutiva tensión al todo⁵⁷¹.

⁵⁶⁵ E. GILSON, *El ser y la esencia*, págs. 99 s.

⁵⁶⁶ *De anima*, 6, 2.

⁵⁶⁷ Se refiere, claro, a las sustancias finitas corpóreas, que son las únicas que conocemos con la inteligencia natural. No tenemos por qué hacer aquí referencia a las formas separadas (espíritus angélicos) de las que Santo Tomás —teólogo y discípulo de Aristóteles— se hace frecuentemente cuestión. Vide en este sentido A. GONZÁLEZ A., *Introducción a la metafísica*, Mendoza. 1951, pág. 173.

⁵⁶⁸ C. G., II, 54.

⁵⁶⁹ La fórmula es de CAYETANO, *In S. Th.*, I, 2, 1, 2: <<existentia non existit>>: el *ser* (*esse*) no *es*.

⁵⁷⁰ Vide el profundo estudio de C. FABRO sobre esa fórmula de Santo Tomás (tan repetida a lo largo de su obra), en *Partecipazione e causalità*, cit., págs. 330 y ss.

⁵⁷¹ X. ZUBIRI distingue (*ibid*) cuatro niveles para explicar los respectos reales, cada uno fundado en el siguiente, que corresponde a un estrato más hondo. Las relaciones predicamentales o adventicias -tales como las conexiones operativas, se fundan en las relaciones constitutivas, en la línea de la talidad, y estas en las relaciones trascendentales (potencia-acto). Pero el último estrato fundante y posibilitante de aquellas tres sería no una relación, que supone alteridad del relato -si bien no necesariamente existente "in actu", como ocurre en las relaciones trascendentales- sino la respectividad de lo real que lo constituye como "suyo", antes de "remitir" a lo otro como unidad mundanal respectiva (en un segundo momento trascendental: el de ser -es, era, será- en la temporeidad del "estar siendo" o "mientras") (cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la*

Pero esta metafísica debe concluir necesariamente y sobre todo, como señalábamos más arriba, que todo el conjunto de seres finitos subsistentes que forman el orden de participación dinámica en el ser, es radical y constitutivamente <<potentia essendi>> respecto al Acto Puro de existir (*El Ipsum esse subsistens* <<imparticipatum>>). Sólo si lo declaramos *constitutivamente respectivo* —religado— a Dios por una dependencia sin resquicios a la Divina causalidad trascendente, sería aquél inteligible⁵⁷².

En definitiva: parece imposible admitir la doctrina de la potencia y el acto, tal y como es concebida por la metafísica de la participación en el <<esse>>, y negar simultáneamente la realidad de la relación trascendental⁵⁷³.

Aun sin emplear tal expresión —evidentemente desafortunada— ¿cómo negar que alude a ella en expresiones tales como las que siguen, relativas precisamente al binomio potencia—acto?

a) <<Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actuum>>⁵⁷⁴.

b) <<Esse in potencia nihil aliud est quam ordinari in actum>>⁵⁷⁵.

c) <<Hoc per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur habet ordinem et dependentiam ad aliquid>>⁵⁷⁶.

KREMPEL intenta forzar el sentido de los dos primeros textos (a) y (b) y otros parecidos⁵⁷⁷ atribuyendo en ellos a la potencia y el acto una mera distinción lógica en la misma realidad absoluta, y cita para ello los conocidos pasajes en los que admite Sto. Tomás una potencia lógica como la del género respecto a la especie que la actualiza⁵⁷⁸. Pero sólo en un sentido derivado y translaticio extiende Sto. Tomás la significación de estas nociones rigurosamente reales a los seres de razón. No pueden, pues, interpretarse así aquellos textos —menos aún si tenemos en cuenta el contexto inmediato y sobre todo mediato de la metafísica ahí latente del <<esse>>— sin evidente extorsión.

Lo mismo cabe decir de su manera de entender aquellas otras alegaciones cuyo paradigma constituye la tercera de las arriba citadas. Según K. <<ratio>> equivale siempre a a conceptos, y debe entenderse la afirmación tomista de que la *ratio* de tal naturaleza

alteridad, cit. Anexo I) allende la cual se descubre la Realidad absoluta no mundana de la Divinidad, que se refleja especularmente en la "deidad" (el carácter relativamente absoluto de la realidad como "de suyo"), que remite a la Realidad divina absolutamente absoluta, por vías metódicas que a veces obturan su trascendencia (tales, la vía de la dispersión -politeísmo-; o de la inmanencia -panteísmo-). Es la *religación*, fundante de las religiones (Cf. X. ZUBIRI *El problema filosófico de la historia de las religiones*). A mi modo de ver la respectividad Zubiriana equivaldría, en una metafísica de la participación, a la relación de pertenencia al orden de participación en el ser -fuera del cual no habría subsistencia irreductible de entes "personales": nada serían. Esta *respectividad trascendental* es el fundamento último de las *relaciones constitutivas*- que serían concreciones de la misma, en las tres modalidades antes descritas de *ser-de*, *ser-con* y *ser-para*. Estas, a su vez se despliegan en el amplísimo y variadísimo repertorio de *relaciones predicamentales* en que aquellas se van expresando, bien de modo necesario, bien de modo contingente y libre.

⁵⁷² Cfr. nt. 10. C. FABRO ha puesto en relación este aspecto con los anteriores en los términos siguientes: La participación metafísica lleva consigo dos exigencias: la composición del participante a diferencia del participado (el Esse puro) —participación estática— y la dependencia causal del participante respecto del participado —participación dinámica—. Cfr. C FABRO, o. c., 54.

⁵⁷³ <<Nullus enim qui admittit dare actus et potentias sensumque verborum capiat, realitatem relationis traseendentalis infitietur>> (BOYER, *Cursas Phil.*, ed. 1939, 11, 286). Cfr. HORVATH, *Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914, 49 ss.

⁵⁷⁴ *In 11 de Anima*, 1. 11.

⁵⁷⁵ *De malo*, 1, 2.

⁵⁷⁶ *In Boethium de Trinit.*, 5. 3. Cfr. *De Pot.*, 5, 1.

⁵⁷⁷ *Sto. Thomas et la notion de relation transcendental*, cit., 90.

⁵⁷⁸ Admite, en efecto, que estas nociones de potencia y acto son <<maxime universalialia>>, pues dividen el <<ens et quodlibet genus entis>>, S. Th., I, 77, 1; y se pueden extender también a los entes de razón, <<sicut in rebus quae extra animam sunt ita in actibus animae>>, in *V Metaph.*, 1, 9, ed. Cath. n. 897.

(relativa) *se constituyere* en virtud de una ordenación y dependencia <<ad aliquid aliud>>, en el sentido de que no podría ser entendida (es decir, *concebida*) sin ella. No es, pues, que sea *de suyo* intrínsecamente relativa, sino que no podemos menos de concebirla sino relacionando. Pero ¿a qué viene entonces el añadido <<et per quod ipsa natura intelligitur?>>. Sería una reduplicación inútil.

La respectividad que nuestro espíritu descubre como *estando* en la realidad misma —y no en los productos ideales de nuestra razón racionante que divide en conceptos lo que de hecho está unido—, no puede menos de ser real. De lo contrario deberíamos concluir que está falseada nuestra inteligencia en su ejercicio fundamental: adoptaríamos una posición semi—idealista cercana a la de KANT⁵⁷⁹.

No es éste el caso de las relaciones lógicas entre género y especie, etc.; ni de aquellas otras que establece nuestra mente en una realidad que ella reconoce como *absoluta* (al menos respecto a algún tipo determinado de relación real), como la que atribuye a *Dios* creador respecto a las criaturas, esencialmente a Él respectivas, o al *fin* que mueve sin ser movido respecto a la actividad que causa, por citar dos ejemplos clásicos⁵⁸⁰.

De hecho KREMPEL ha debido pagar caro el *formulismo del* falso método que ha adoptado. Pues la negación de la *idea* de relación trascendental ha llevado consigo una desvirtuación total de la metafísica tomista que debía haber tenido antes en cuenta. La potencia y el acto constitutivos quedan desprovistos en él de toda su profunda significación en la metafísica del Aquinate, para quedar reducidos a dos denominaciones de la misma entidad, que traducen dos designaciones diversas fundadas en meros respectos de razón⁵⁸¹, acercándose así notablemente a las posiciones de BERGSON, de SARTRE y de LAVELLE⁵⁸².

Los textos relativos a la composición hilemórfica, sin embargo, hablan tan claramente de una distinción real entre un principio potencial (materia prima) y otro actual (forma), mutuamente referidos, que se ha visto obligado K. a acusar a STO. TOMÁS de inconsecuencia en un punto tan capital, sólo disculpable en él —añade—por el natural servilismo de su época a la física aristotélica⁵⁸³.

Basten estas últimas observaciones para descalificar definitivamente tan desafortunada tesis.

B. LA RELACION PREDICAMENTAL

1. Prolegómenos.

Suele ser descrita la relación predicamental como un orden real y adventicio cuya realidad consiste en la mera orientación o tensión que refiere un sujeto hacia otro distinto como término. (No es la relación propiamente la que se refiere, sino un sujeto por ella).

El sujeto sirve de apoyo a la relación, que surge a su vez de un *fundamento* —por el que conviene con otro *sujeto*— en virtud del cual está ordenado a él como a *término* de referencia. La relación de paternidad, por ejemplo, no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene como fundamento la generación de éste por aquél.

Conviene distinguir, pues, la *relación* misma (la adalidad y orientación a otra: esse

⁵⁷⁹ Tal es el reproche de M. D. PHILIPPE, *La notion de la relation transcendente...*, cit. 265 ss.

⁵⁸⁰ A estos últimos se refería Sto. Tomás, segunda frase del texto (c) —<<et per quod intelligitur>>—, en contraposición a la primera —<<per quod constituitur>>—.

⁵⁸¹ <<Une entité est dite *actualisée* par rapport a l'état précédent; *actuelle* (en acte), par rapport a l'état présent; *en puissance*, par rapport a l'état futur, qu'on imagine toujours multiple, vu notre ignorance sur ses contours. Dans le premier et le troisième cas, l'un des extrêmes n'existe pas ; dans le deuxième, ils ne sont pas réellement distincts. C'est a dire qu'on a affaire a trois relations purement logiques, fruits de comparaisons différentes>>. 348—9.

⁵⁸² Vide sobre ellas S. BRETON, *La notion de puissance et la critique contemporaine*, Sophia (Padova), 1949., 290 ss.

⁵⁸³ Vide., 583 s. y 603 s. <<Anima essentialiter est ubi est corpus suum, ad quod habet essentialem relationem>>, I Sent., d. 15, q. 5, a. 3. <<...animam habere essentialem habitudinem ad corpus>>, II Sent., d. 17, q. 2, a. 2.

ad), el *sujeto* en el que ésta radica, el *término* y el *fundamento* o causa de la relación.

Pero cuando se trata de determinar de una manera precisa la peculiar entidad que a la relación compete; a saber, de aquello por lo que este sujeto parece estar orientado y ordenado al término (*el esse ad aliud*), surgen delicados problemas. ¿Se trata de una realidad nueva — un predicamento o categoría ontológica irreductible a los demás— y adventicia al sujeto ya constituido, que se añadiría al resto de los elementos que hemos distinguido? ¿No será simplemente, por el contrario, una mera comparación mental, fundada quizá en alguna dimensión real, sin otra entidad que la meramente intencional que le presta nuestra mente? Y, admitida su realidad extramental, ¿se distingue realmente del fundamento del que lo concebimos como derivado? Y si el fundamento es -como en el caso de la generación digenética- el concurso convergente y complementario de dos principios activos, masculino y femenino, ¿no surgirán quizá *relaciones triádicas* -no binarias como suelen considerarse siempre- de tres términos, o de tres sujetos con dos términos alternativos en cada uno de ellos? (Así parece, pues no hay filiación sin relación al padre mediante la madre, etc.).

2. Su existencia.

Evidentemente, algunas de las referencias que nos atestigua la inteligencia carecen de realidad extramental. Nuestras ideas —obsérvese— no se limitan a apilarse en el espíritu, sino que se organizan en él según reglas. Cada idea tiene un contenido de significación en virtud del cual se vincula a las demás ideas: se refiere a ellas lógicamente. Surgen así relaciones de las que debe declararse que no existen como tales independientemente de las operaciones comparativas del espíritu. Son relaciones de razón. El sujeto y el término están sólo —en cuanto conocidos— en nuestra mente; y por tanto, también el estar referidos el uno al otro. El fundamento o causa de la relación es una simple comparación del entendimiento que divide lo que realmente es una sola y la misma cosa considerándola como plural. Estas relaciones tienen, sin duda, un fundamento en la realidad concreta extramental, pues es ésta conocida mediante ellas en su verdadero contenido esencial (si bien de manera muy imperfecta): el entendimiento la considera <<a su modo>> dividiéndola en géneros, especies y demás categorías lógicas, que existen sólo, como tales, en él; tienen sólo entre sí, por consiguiente, una referencia mental.

Hay también, no obstante, innumerables respectos que gozan de realidad independientemente de la consideración del espíritu. Si los considero, añado como condición para su inteligibilidad relaciones lógicas comparativas. Pero ellas mismas parecen estar de alguna manera en un sujeto. Bien porque lo constituyen —las relaciones trascendentales que ya conocemos— bien porque, además, inhiere a él accidentalmente (*in esse*).

La existencia de estas últimas se impone imperiosamente a la experiencia intelectual. Existen en la realidad unidades distintas que constituyen un *orden* dinámico conexivo.

ARISTÓTELES se fundó precisamente en la experiencia del orden —no del orden trascendental de participación en el ser (nunca advertido por él), sino del predicamental dinámico— para concluir la realidad del accidente relación. Al final del libro XII *Metaph.* critica ásperamente a cuantos decían que era <<episódico e inconexo>> el conjunto de la realidad, porque estimaban, superficialmente, que <<nada confiere una realidad a otra, ya exista esta ya deje de existir>>. Pero la naturaleza, les reprocha, en modo alguno es <<inconexa como una viciosa tragedia⁵⁸⁴>>: es <<cosmos>> ordenado. Pero el orden es evidentemente una *perfección nueva* que se añade a las sustancias ordenadas, enriqueciendo su propia perfección absoluta. Consta de un conjunto de relaciones entre las partes del mundo bajo un supremo Gobernador, según el dicho de HOMERO⁵⁸⁵.

Siendo necesarias estas relaciones al bien y la perfección del Universo —argumenta— deben existir <<extra animan>>⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ *Metaph.* L. XIV, c. 3, 1090, b. 19. Cfr. P. M. Philippe, *La relation daos la philosophie d'Aristote*, en *Revue des Sc. phil. et theol.*, t. 42 (1958), 687—710

⁵⁸⁵ *Iliada*, II, 204.

⁵⁸⁶ También SANTO TOMÁS prueba la realidad del accidente relación basándose en la experiencia del orden como *perfección real* necesaria al bien del Universo. Cfr., por ejemplo, *De Pot*, 7, 9, Cfr. C. G., II, 44, *Haec autem* (arg. 1.º).

STO. TOMÁS, que siguió a ARISTÓTELES en este punto, no se cansó de repetir a su vez que el orden dinámico del universo es el valor último y máximo bien de la creación. <<Forma accidentalis est propter completionem subiecti>>, y entre todos los accidentes que concurren al acabamiento de la sustancia en tensión a su desarrollo, es la relación el que confiere, con el orden, la última perfección <<optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum>>⁵⁸⁷. No cabe más perfección tras ella: corresponde, en el universo creado, a la misma Perfección divina en cuanto participable en la inmanencia de la creación visible: <<Duplex est bonum (supremum) universi: quoddam separatum, scilicet Deus, et quoddam in ipsis rebus, et haec est *ordo partium universi*>>⁵⁸⁸. En este sentido ha podido decir STO. TOMÁS del accidente relación que, aun siendo la suya una entidad <<quae imperfectissimum esse habet>>⁵⁸⁹, se añade al sujeto como su *última perfección* sin que pueda recibir ya ninguna otra, pues <<non oportet in infinitum abire, quia perveniretur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius subiecti>>⁵⁹⁰.

3. La relación entre los predicamentos

Sabido es que la relación forma parte del elenco clásico de categorías. Es, efectivamente, uno de los diez tradicionales modos de predicación de las tablas del ARISTÓTELES de la primera época, en su tercer libro de la Física y el quinto de la Metafísica⁵⁹¹.

Según ella puede predicarse de algún sujeto algo que pertenece a su esencia (*sustancia*), o como algo que inhiere intrínsecamente a él: bien de una manera absoluta (*cantidad si sigue a la materia, cualidad si sigue a la forma*), bien de una manera relativa (*relación*). Por último, es también posible una predicación por la que se denomina a un sujeto sobre la base de una *relación* a otra realidad a él extrínseca: bien porque desempeña una función de medida, como el lugar o el tiempo —duración tomado como base (*ubi, situs y quando*)- bien porque ejerce una influencia causal desde fuera (*acción y pasión*), bien simplemente porque se posee, sin que se cumplan ninguna de aquellas funciones (*posesión*).

Pero aparte de esta consideración *lógica* atenta a los diferentes modos de predicar (al logos predicativo), interesa sobre todo plantearse la cuestión *metafísica* acerca de cuál sea el respectivo modo de ser de las realidades a que aluden esas diez categorías o géneros supremos. Según STO. TOMÁS, sólo la sustancia, la cantidad, la cualidad y la relación tienen una consistencia ontológica en el sujeto del que se predicán.

Los cuatro predicamentos (*ubi, situs, quando y habitus*) aluden, sí, a realidades ontológicas, pero son ellas extrínsecas al sujeto que se toma como base para predicar. Como predicamentos o concretos modos de predicación, reducen su significado a meras denominaciones <<ab extrínseco>>: son, pues, meras relaciones de razón⁵⁹². También la *acción* y la *pasión* en la primera de sus acepciones —muy común en los escritos de STO. TOMÁS— son consideradas como aquellas cuatro: la primera como la denominación extrínseca del movimiento del paciente en cuanto efecto proveniente del agente (actio est in passo); y la segunda, como la denominación del agente a partir del efecto. Así decimos, por ejemplo, que A es golpeado (sufre una afección, un movimiento) por B (pasión), y que el golpe de A es una acción de B (acción). En el primer caso, <<effectus denominatur a causa agente>>; y en el segundo caso, <<causa agens denominatur ab effectu>>⁵⁹³.

Pero hay otra acepción de ambos predicamentos, recogida por STO. TOMÁS en otros lugares⁵⁹⁴, según la cual la *pasión* significaría el proceso o movimiento mismo del paciente -

⁵⁸⁷ C. G., II, 44, art. 1 (*Haec autem*). Cfr. una penetrante glosa de esta afirmación en C. CARDONA, *Metafísica del bien común*, cit.

⁵⁸⁸ *De spiritualibus creaturis*, a. 8.

⁵⁸⁹ Vide textos en KREMPEL, o. c., 388 y ss.

⁵⁹⁰ *De Virt. comm.*, 3, ad. 6

⁵⁹¹ *In III Phys.*, lect. 5, ed. León, 2, nfl 15; *In V. Metaph.*, lect. 9, ed. Cathala, n. 891—892.

⁵⁹² Cfr. KREMPEE, o. c., págs. 437 s.

⁵⁹³ *In III Phys.*, lect. 5, cit.

⁵⁹⁴ Tal es la nueva perspectiva en su comentario a *V. Metaph.*, lect. 9, cit., y locs. paralelos cits. en aquella edic.

terminative- en cuanto está realmente en él (*passio est in patiente*); y la *acción* el proceso o cambio del agente—producido a su vez por otro agente—en virtud del cual está en condiciones de ejercer una influencia de causalidad eficiente; es decir, *apropiatiue*., por estar en el mismo agente (*actio est in agente*: acción *pricipiativa*).

Se trata en ambas series de acepciones —pese a las apariencias— de un cambio de perspectiva, pero no de idea⁵⁹⁵.

En la primera serie la denominación viene, por así decirlo, de fuera, y en la segunda de dentro. Pero tanto la una como la otra (extrínseca e intrínseca), están referidas a la misma realidad, que no es otra que el *doble proceso, inicial y terminativo, que cabe distinguir en todo cambio. La acción y la pasión, son, pues, en todas sus acepciones, las categorías del movimiento.*

No debe confundirse la acción transitiva propia de los cambios físicos con la *actividad inmanente* de los procesos cognoscitivos y apetitivos. Ambas importan una causalidad por parte de un agente. Pero mientras en la primera la acción pasa, por así decirlo, a una realidad exterior que sufre una pasión (y por ello se conoce con el nombre de *transitiva*), en la segunda, permanece aquélla en el mismo agente como perfección del mismo, confundiéndose en él acción y pasión. Como perfección inmanente al agente *es una cualidad*, pues dispone a las correspondientes facultades a un desarrollo perfectivo <<ab intrínseco>> que le cualifica, enriqueciéndolo con el conocimiento o la apetición actuales⁵⁹⁶.

Pero ni la acción transitiva o física ni la inmanente o metafísica son categorías ontológicamente irreducibles a las cuatro primeras. La inmanente se reduce a la cualidad, según acabamos de ver. En cuanto a la acción transitiva y su pasión correspondiente son categorías del movimiento físico, y afectan en consecuencia a todos los predicamentos reales abiertos al <<acto del ente en potencia en cuanto está en potencia>>⁵⁹⁷. A saber: a la sustancia, la cantidad y la cualidad. (La relación no puede ser término directo de movimiento pues —diverga o no de su fundamento— surge en todo caso al surgir aquél: sólo a él afecta directamente el cambio). El único cambio posible que afecta al modo de ser fundamental (sustancia), es la generación y la corrupción instantáneas, que se producen en virtud de un proceso alterante o cualitativo causado por un agente extrínseco. Quedan, pues, la cantidad y la cualidad que, al ser consideradas en estado de tendencia o vía propio del movimiento (*reduplicative ut motae*), pueden recibir —y reciben de hecho en la pluma de Sto. Tomás— la denominación de acción y pasión, según los casos arriba descritos. Cabe reducir a ellas, pues, estas categorías, como el movimiento (*iter ad terminum*) se reduce al término a que conduce, porque de él participa⁵⁹⁸.

Obsérvese, con todo, que en la realidad existencial no hay en sentido estricto término en este proceso. En el mundo del ente finito, que es el mundo precario del ente móvil, todo está en continuo trance de cambio. Sólo un momento lógico de consideración de la realidad finita el <<nunc>> intemporal de la esencia categorial— estatifica el continuo devenir en un <<ya>> de la razón racionante.

La cantidad y la cualidad, estéticamente concebidas por la aprehensión mental como categorías, son en la realidad existencial principios correlativos que forman el orden accidental, constitutivos con la sustancia del modo de ser finito. Ellos son principios del devenir del *modo de ser* considerado en su totalidad, incluyendo en ella el principio de sustancialidad que participa también del cambio que él individualiza⁵⁹⁹: cambio accidental de alteración, crecimiento y decrecimiento, que va a concluir, con la corrupción de otro, a la generación de un nuevo sujeto. No hay, en consecuencia, distinción real entre cantidad y cualidad consideradas <<reduplicative ut non motae>>, y ellas mismas en tanto que

⁵⁹⁵ Esta diversidad de acepciones ha desorientado a los intérpretes de Sto. Tomás, conduciéndoles a graves desviaciones. Cfr. para esta interpretación KREMPEL. o. c., pág. 441, y A. FARGES, *Deux déviations de la théorie thomiste sur l'action transitive*, en *Revue néoscholastique de phil.* (1921), Págs 163—190. La teoría de JUAN DE SANTO TOMÁS (*Cursas Theologicus*, disp. 8, a. 2) es seguida en nuestros días entre otros por GREDT (o. c., nn 281 ss.), YVES SIMON (*Introduction a l'ontologie du connaitre*) y A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Ontología*, cit., págs. 304 se.

⁵⁹⁶ O. c., I, 100; S. Th., I, 34, 1, 2. Cfr. GREDT, o. c., n. 473.

⁵⁹⁷ ARISTÓTELES. *III De anima*, c. 7; S. Th., I, 18, 3, 1.

⁵⁹⁸ *In V. Phys.*, leat. 3, n. 2.

⁵⁹⁹ Cfr. L. DE RAEYMAEKER, o. c., pág. 259.

principios en cuya virtud la esencia deviene (<<reduplicative ut motae>>). Cabe sólo entre ellas la distinción lógica (virtual mayor) que media entre la idea universal y lo concreto singular⁶⁰⁰.

4. Los Fundamentos de la relación predicamental.

Estamos ya preparados para abordar el tema de las diversas categorías que pueden fundar las relaciones predicamentales.

SANTO TOMÁS admitió a veces cinco de las diez del elenco tradicional, en el desempeño de la función fundamentante: sustancia, cantidad, cualidad, acción y pasión⁶⁰¹.

Pero las más de las veces, considerando el problema con una perspectiva formal —es decir, en un intento de profundización sin contentarse con la sola enumeración material de las categorías de la tabla aristotélica que pueden ser fundamento de relaciones— afirma con insistencia machacona que *manifiestamente*⁶⁰² hay dos fundamentos tan solo: la *cantidad* y la *acción—pasión*. Es más, que todo otro fundamento debe declararse *inconcebible*⁶⁰³.

En otros textos —numerosísimos— aclara en qué sentido deben entenderse ambos fundamentos. En el primero de ellos *cantidad* no designa la idea predicamental de cantidad dimensiva, continua o discreta (*ordo partium in toto*), sino la trascendental de *perfección entitativa*. Se refiere concretamente a toda participación en el ser, sea de orden sustancial o de orden accidental, cantidad corpórea o cualidad, facultad u operación. La misma acción y pasión en tanto que <<perfección entitativa>> sería susceptible de esta mensurabilidad ontológica⁶⁰⁴. Los términos técnicos empleados por STO. TOMÁS, aun sin tener en cuenta el contexto de toda su metafísica de la participación, así lo sugieren: <<Quantitas perfectionis, magnitudo molis, commensuratio quantitatis>>, etc...⁶⁰⁵. Esta perfección entitativa puede considerarse cantidad (<<reducitur ad genus quantitatis>>), pues la participación implica un límite entitativo y el límite sugiere la idea de cantidad y de medida⁶⁰⁶.

⁶⁰⁰ No debe deducirse de esta doctrina que el fundamento es estático se identifica con la potencia— facultad en reposo y el dinámico con su actividad correspondiente. En realidad, la potencia participa también del movimiento activo que ella individualiza. Esta interpretación metafísica de las categorías, más que insinuada por Sto. Tomás, evita los excesos logicistas (el exagerado realismo gnoseológico, que *reifica*, por así decirlo, las estructuras lógicas del <<organon>> aristotélico) de la metafísica clásica. No hay por qué abandonar, con todo, como pretende en sus últimas obras HEIDEGGER (*Identitat zind Differenz*, Tubinga, 1957, págs. 37 ss.) y recientemente ZUBIRI (o. c., págs. 345 ss.), el “logos” predicativo. Este último autor propone sustituirlo por un “logos” de la constructividad, al que responde fielmente el lenguaje semítico, que no atomice artificialmente la realidad para integrarla luego mediante el *es* de la cópula; sino que se enderece a captar en su constitutiva respectividad interna y externa las “notas-de” el sistema constructo que es la sustantividad, mediante <<proposiciones esenciales>>. Pero estas últimas no dejan de ser predicativas. si bien debidamente controladas por una profundización de la realidad que sólo una metafísica bien fundada puede alcanzar. Y también, quizá — incoativamente al menos- una mentalidad primitiva sin <<cultura>> excesivamente logicista de cuño aristotélico. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Unidad y respectividad en Zubiri*, cit. (ZUBIRI modificó más tarde su teoría de la respectividad, viéndola emerger, en su estrato más hondo, de la apertura propia de la realidad trascendental, constituyente del “de suyo”, en un momento que es previo a la remisión a “lo otro” fundando así la respectividad remitente, que es la única que tiene en cuenta en *Sobre la esencia*. Cf. Mi estudio, escrito 32 años más tarde, *Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de X. Zubiri*, cit. “Espíritu” 2002; vease también Anexo I de mi *Metafísica de la relación*.

⁶⁰¹ Vide textos en KREMPEL, o. c., 189.

⁶⁰² *In III Phys.*. Iect. 1, Ed. León, II, n. 6.

⁶⁰³ *De pot.*, 8, 1: <<Cum realis relatio intelligi non potest nisi consequens quantitatem, vel actionem seu passionem>>. Vide otros *once* textos (que van desde 1254 a 1272) en KREMPEL, o. c., 200

⁶⁰⁴ *In VI Phys.*. Iect. 9, ed. León, II, n. 10

⁶⁰⁵ Textos en KREMPEL, o. c., pág. 203.

⁶⁰⁶ Los modernos suelen emplear la expresión <<Quantitas transcendentalis virtualis>>. Cfr. GREDT, o. c., n. 184. L. LACHANCE, *Le concept de droit...*, cit., pág. 281, la denomina <<Quantitas perfectionis virtutis et moris>> (para designar con este último vocablo la actividad inmanente en que la conducta social consiste).

El primer fundamento comprende, pues, las categorías ontológicas <<absolutas>> (<<secundum quid>>, se entiende): substancia, cantidad y cualidad, en un momento de consideración estático—lógica como cantidad de perfección. La misma actividad —física o inmanente— admite una consideración paralela, si es concebida *mentalmente* como una cantidad entitativa de perfección energética.

Con el segundo fundamento (acción—pasión, categorías del movimiento) quiere expresar STO. TOMÁS, como decíamos más arriba, exactamente las mismas realidades, pero —esto es capital— consideradas en sí mismas: a saber, en tanto que sujetas a un continuo proceso de cambio⁶⁰⁷.

Ambos fundamentos expresan, pues, exactamente las mismas realidades: *el primero*, en tanto que consideradas <<a su modo>> por el entendimiento con todas las condiciones lógicas que impone su aprehensión mental: de una manera estática (como *categorías estáticas*): <<reduplicative ut non motae>>. Y *el segundo*, en cuanto ejercen el indivisible acto de existir en la realidad extramental y —en consecuencia— <<reduplicative ut motae>>. El primero alude a la misma realidad que el segundo, pero éste <<en sí>> y aquél <<en mí>>. El contenido esencial permanece, como tal⁶⁰⁸, invariable. Pero varía en ambos el modo de existir. En el *segundo* fundamento —*dinámico*— el contenido esencial existe en virtud del acto intensivo que, desde el fondo de cada ser subsistente que de él participa, implanta en el ser todas aquellas perfecciones que cabe distinguir en la línea de la talidad o modo de ser (esencia), que está en constante devenir, arrancándolas de la nada. Bien entendido, sin embargo, que el devenir (que implica potencialidad: *actus entis in potentia prout in potentia*) no afecta propiamente a la energía existencial del <<actus essendi>>, que es íntegramente y en todos los sentidos *acto* (*perfectio perfectionum, actualitas omnium actuum*), sino a la esencia distinta de él y a él necesariamente referida. La relación *fundada* en el movimiento, en modo alguno podría ser considerada, pues, como una dimensión existencial del ser finito subsistente: es una determinación esencial, como el devenir que la funda. Las distinciones categoriales en diversos modos de ser (sustancial y accidental), recuérdese una vez más, no pueden ser situadas en manera alguna dentro del ser como acto (esse), que no es, en ningún sentido, potencia.

5. La controvertida distinción entre la relación y su fundamento.

Pero entre todos los puntos litigiosos en torno al accidente relación el más discutido en el seno de la Escuela ha sido, sin duda, el de la distinción contra la relación y el fundamento del que deriva. Da idea de la importancia del problema en el pensamiento medieval el hecho, observado por KREMPEL, de que Guillermo de OCKAM, adversario de la distinción, aduce, con todo, ocho argumentos en contra que se esfuerza en discutir sin lograr destruir, mientras que el tomista NIGRI (m. 1483) aduce catorce argumentos en contra y veintidós en favor⁶⁰⁹.

STO. TOMÁS dudó manifiestamente en sus respuestas. Pues si bien parece declararse partidario de la distinción en ocasiones⁶¹⁰, resulta imposible comprender cómo podría conciliarse tal distinción real con su reiterada afirmación según la cual el sujeto que adquiere o pierde una relación no sufre por ello ninguna mutación. Por débil que supongamos la entidad de la relación —la categoría ontológica <<quae debilissimum esse habet>> (como consecuencia —escribe— del hecho de que no depende su ser tan sólo de la sustancia, como el resto de los accidentes, sino también <<ab esse alicuius exterioris>>)⁶¹¹— en modo alguno es explicable cómo pueda ser adquirida o perdida por el sujeto sin cambiar por su adquisición o pérdida.

⁶⁰⁷Cfr. § 3.

⁶⁰⁸ 72 bis. Vide al respecto la justificación del paralelismo noético tomista en MANSER, o. c., 276 ss

⁶⁰⁹ KREMPEL, O C., pág 245.

⁶¹⁰ Ibid. págs. 257—261. Más adelante discutiremos algunos de ellos.

⁶¹¹ C. G., IV, 14, n. 7 c. Otros textos ibid. págs. 388 ss. El origen de la expresión <<esse debilissimum>> se remonta a ARISTÓTELES, XIV Met., c. 1, 1088, a. 22 ss. Cfr P. HOENEN. *De simultaneitate in relatione reali praedicamentali*, cit. 188. <<Nihil advenit mihi de novo ex eo quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem>>. *In V. Phys. Iect.* 3, ed. León, II. n. 8.

SANTO TOMÁS no se esforzó demasiado en resolver la dificultad⁶¹², a diferencia de algunos de sus discípulos que le siguen en esta interpretación. Aducen ellos numerosas razones de las cuales ninguna, a decir verdad, resulta convincente. Cambiar, se nos dice, equivale para STO. TOMÁS, a *alejarse* de un <<terminus a quo>>. En el movimiento —paso de un <<terminus a quo>> a un <<terminus ad quem>>— ambos términos son intrínsecos al sujeto que se mueve, de tal suerte que el acercamiento al segundo implica el alejamiento del primero. Pero en el caso de la relación, el <<terminus ad quo>> se encuentra en otro sujeto distinto, y puede ella surgir, en consecuencia, sin que él mismo abandone el <<terminus a quo>>: es decir, sin cambio ni mutación⁶¹³.

Cómo puede haberse visto en todo este argumento algo más que un juego de palabras, es algo —lo confieso— que nunca he logrado comprender.

Se ha aducido también la *separabilidad* entre la relación y su fundamento. Al ser destruido el término, se dice, desaparece la relación, permaneciendo sin embargo el fundamento⁶¹⁴. Desde que P. NIGRI lo formuló por primera vez en el siglo XV se ha repetido sin cesar este argumento, que suele ser presentado como perentorio⁶¹⁵. Así cuando muere el hijo, por ejemplo, falta ya en el padre la relación de paternidad, aunque permanece en él el fundamento, que sería en este caso, una determinación que queda en el padre como consecuencia de la acción generativa <<aliquid quod ex actione in agente reliquitur>>⁶¹⁶.

La Escuela de SUÁREZ⁶¹⁷ ha respondido que el fundamento de la relación debe entenderse de manera adecuada como estando realmente en el sujeto y en el término de la misma.

A esto objetan los partidarios de la distinción con un argumento, que a mi juicio, es la verdadera fuente de todas estas confusiones e incoherencias: <<Aun así, sigue siendo verdadero que el color blanco que se da en A y en B es algo absoluto, lo cual no le acontece a la semejanza que hay en A y B>>⁶¹⁸.

No se ha tenido en cuenta lo suficiente la posibilidad de que los fundamentos sean relativos en sí mismos: la metafísica tomista de la participación tiene que llevar necesariamente, a mi juicio, a tal conclusión.

Las categorías ontológicas que fundan las relaciones cuya existencia real hemos debido admitir (sustancia, cantidad y cualidad), ejercen —como principios esenciales de talidad— una función de limitación en el principio del ser (esse) participado. Pero la limitación *fundamental* del ser finito subsistente debida a su peculiar modo de ser sustancial, implica una limitación paralela en su actividad accidental, que se desarrolla en la línea *cualitativa* de sus facultades espirituales y en la línea *cualitativa* y *cuantitativa* de sus potencias orgánicas y materiales, en virtud de las cuales está el ser finito en un perpetuo

⁶¹² Ocasionalmente adujo como argumento, sin insistir en él la continencia virtual en el fundamento de la relación al término <<sicut et abstracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa>>. (*De Pot.*, 7. 9, 7). Estas afirmaciones fugaces, sin más profundización que una metáfora ilustrativa, nos confirman en la idea, ya expuesta, de que se ocupó del tema de manera secundaria y subsidiaria. Muchos autores han repetido el endeble argumento: Vide, p. e., GREDT, o. c. n. 742.

⁶¹³ Así, KREMPEL, o. c. pág 271

⁶¹⁴ Entre otros, A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1955, t. II, pág. 222; A. GONZÁLEZ A., *Ontología*, cit., pág. 338.

⁶¹⁵ KREMPEL, *ibid.*

⁶¹⁶ Cfr. *Ill Sent.* d. 8, a. 5, donde insinúa que puede ser tal disposición <<sive dispositio, sive habitus, sive aliquid ius aut potestas>>. KREMPEL (o. c., 223) asegura que se trata de un hábito entitativo. Pero puede no diferir el acto generativo del padre, de otro semejante frustrado por la naturaleza sin que fructifique en prole. Alguna penosa confusión de raíz debe haber en el planteamiento de la metafísica del accidente relación para tener que acudir a tales subterfugios en su desarrollo. Cfr. nt. 117 ad text.

⁶¹⁷ En realidad el mismo SUÁREZ, adversario de la distinción, había sostenido que la relación se identifica con su fundamento <<en cuanto connota el término>>. *Disp. Metaph.*, II, disp. 47. Esta opinión fue conocida en la terminología escolástica como la de los <<connotadores>>. Cfr. ITURRIOZ, *Phil. schol. Summa*, cit., 801.

⁶¹⁸ Cfr. A. MILLÁN P., *Ibid.* Parece desafortunado el ejemplo que pone del papel, pues no goza de unidad sustancial que pueda servir de sujeto, del que pudiera derivar —como todos los accidentes— la entidad relativa. Cfr. la necesidad de que así sea (explicada en numerosos textos de Sto. Tomás ahí cit.) en KREMPEL, o. c., 150—2.

devenir, por el que sufre continuamente nuevas modificaciones cualitativas y cuantitativas⁶¹⁹.

Ahora bien, el límite implica una *relación* entre los dominios limítrofes por él señalados, de tal suerte que la razón de la limitación —potencia— del ser finito subsistente es al mismo tiempo la razón de su *respectividad*, es decir, de su pertenencia integral al orden de participación en el ser; y por consiguiente, de su constitutiva respectividad a todos los seres que comprende ese orden. La sustancia, la cantidad y la cualidad son, pues, por definición, categorías relativas. Su <<apertura>> es constitutiva. No hay ningún motivo para reservar a la relación una categoría especial distinta de las propias de sus fundamentos⁶²⁰. Los fundamentos en que nos basamos para la enumeración de las relaciones reales son esencialmente relativos; sin que se distingan realmente de ellos unas pretendidas relaciones cuya precaria y débil entidad derivaría de una extraña causalidad cuasi eficiente (según unos) y formal (según otros) ejercida por aquellos⁶²¹, sin que por otra parte sufriera el sujeto el menor cambio.

Afirmar aquella distinción conduciría ineludiblemente a problemas insolubles y a afirmaciones, a mi juicio, verdaderamente ininteligibles y contradictorias. El mismo STO. TOMÁS no ha dejado de admitir en numerosos textos la ausencia de aquella distinción real, si bien no deja de contradecirse en ocasiones. No olvidemos que es propio de los grandes genios amantes de la verdadera sabiduría no encastillarse en un sistema cerrado, mientras no se hayan resuelto todas las dificultades que a él se pueden oponer, y muchos son los argumentos que solían ser aducidos en el medioevo, como arriba señalámos, a favor de cualquiera de las dos tesis. La finalidad teológica que determinó su especulación, fragmentaria y ocasional (si bien ininterrumpida) sobre el tema, explica mejor aún el por qué de sus vacilaciones al respecto. En primer lugar, cita en numerosas ocasiones el conocido texto de BOECIO⁶²² <<similitudo est rerum differentium eadem qualitas>>⁶²³, al que se adhiere sin reservas: <<Cum aequalitas fundetur in unitate quantitatis, idem est aliquid esse aequale alicui, quod habere quantitatem illius, et esse simile, quod habere qualitatem ipsius>>⁶²⁴.

Sin embargo admite también en otras ocasiones, como veíamos, que la realidad de este accidente, que <<imperfectissimum esse habet>>, exige previamente el ser de los otros accidentes que la causan (que la fundamentan)⁶²⁵.

¿Cómo conciliar estas afirmaciones antitéticas? Confieso que los esfuerzos de algunos tomistas por lograrlo en ningún caso me han parecido convincentes⁶²⁶.

Más que de una posible conciliación entre ambos grupos de textos, parece preferible hablar aquí de vacilación en su autor. Tal es mi opinión, fundada en las razones arriba aducidas.

Pero en todo caso, está fuera de duda que no incurrió Santo Tomás en el exagerado realismo de MELCHOR CANO, JUAN DE STO. TOMÁS y otros autores, según los cuales la relación, tal y como es concebida por nuestra mente, se encuentra *realizada* en la realidad extramental.

Ella es sin duda una *perfección* relativa distinta de su sustrato —sea el principio sustancial inmediatamente (en la tesis de no distinción, siempre que el fundamento sea de orden accidental), o sólo de una manera mediata, a través del fundamento accidental que la causa (si aquélla es afirmada)⁶²⁷.

⁶¹⁹ Cfr. L. DE RAEYMAEKER, o. c., 295, 299. Siendo los accidentes simples modificaciones del modo de ser fundamental, es decir, de la función limitadora fundamental, la relatividad que caracteriza a esta función debe extenderse invariablemente a todos los principios accidentales.

⁶²⁰ Ibid.

⁶²¹ Vacilaciones que se empeñan en negar casi todos sus discípulos, sean o no partidarios de la distinción. Véase en KREMPEL, o. c. pág. 255 ss., cómo se fuerza el sentido de ciertos textos.

⁶²² *In Porphyrium lib. Cap. De Specie.*

⁶²³ *I Sent. d. 34, q. 3, a. 1, 2.*

⁶²⁴ *I Sent. ü. 19, q. 1, a. 2 Cfr. De Pot., 8, 3, 15.*

⁶²⁵ <<Relatio, realiter substantiae adveniens, et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem quia non solum praexigit substantiae, sed etiam aliorum accidentium ex quibus causatur relatio>>. IV C. G. 14 n. 7 c. Otros textos en KRBMPPEL, o. c. págs. 257 ss.

⁶²⁶ Puede verse un intento de conciliación en la obra de G. P. KLUBERTANZ: vide infra

⁶²⁷ En rigor, sólo la sustancia podría <<sustentar>> los accidentes, pues todos ellos de ella reciben su

Pero debe distinguirse cuidadosamente en esta categoría —insiste el Doctor Común— el *esse* del accidente relación *inherente* en la realidad extramental que se refiere (*esse in*), de su concepto o ratio (*esse id*). La *ratio relationis*, como tal, pertenece exclusivamente a la inteligencia que compara.

A diferencia de la *ratio* o concepto correspondiente a las demás categorías ontológicas, que significan siempre un dato objetivo⁶²⁸, el concepto concerniente a la relación —y sólo él— puede también significar una realidad objetiva, pero no exclusivamente o en todos los casos. Aunque en ocasiones tiene el concepto de relación una inmediata correspondencia con una realidad relativa, otras veces no se corresponde aquél con la realidad sino de una manera mediata: pues aun siendo ella absoluta (al menos en lo que concierne a estas relaciones), su comprensión precisa de una división lógica en varios conceptos relacionados entre sí, o al menos de una comparación a otra realidad, para tal correspondencia. En el primer caso, el concepto relativo refleja evidentemente una respectividad real en la realidad objetiva extramental. Pero no en el segundo: la relación pertenece entonces exclusivamente a la *ratio* que compara, mientras que en la realidad trans—subjetiva no encontramos en correspondencia sino una entidad que, no siendo en sí relativa —según ese respecto—, le presta no obstante un fundamento remoto para aquella función mental comparativa o relacionante. Tal es el caso de la relación de género y de especie, y de las mismas relaciones lógicas necesarias (entre Dios y la criatura, las relaciones negativas de los conceptos de privación, etc.).

Es más: en ocasiones ni siquiera hay una correspondencia significativa entre el concepto relativo y la realidad observable, como ocurre en las comparaciones o respectos concernientes a nuestros conceptos quiméricos⁶²⁹.

En conclusión: sólo al concepto de relación (entre todos los conceptos categoriales) puede faltarle, a la adalidad o respecto que significa como tal, una garantía o fundamento objetivo en una dimensión real relativa de la realidad extramental. Tal es el caso de las relaciones mentales, ideales o lógicas, que coinciden objetivamente con el pensamiento comparativo (son *seres de razón*, que no tienen otra realidad, como tales, que el ser intencional que les presta nuestra inteligencia)⁶³⁰.

Resulta de aquí que la relación, en tanto que *ad aliud* no es necesariamente real⁶³¹. Pero no se sigue de ahí que nunca sea real: <<quamvis ad aliquid, ex ratione sui generis, non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet, ex ipso generis ratione, quod nihil ponat, quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura>>⁶³², contra lo que atcstigua el buen sentido.

Según STO. TOMÁS, la relación puede ser real y añade, por consiguiente, cuando es de orden accidental, una perfección al sustrato en el que se encuentra. Pero le añade —y esto es capital— no en tanto que relación (*esse ed*), sino en tanto que accidente (*esse in*).

¿No parece más congruente esa constante insistencia de STO. TOMÁS en que no es el respecto humano como tal la razón de la realidad de la relación, la tesis de su identificación

ser. Y tanto aquélla como éstos del único <<esse>> participado. El mismo término <<substare>> no parece adecuado. Pues aunque es sujeto de predicación lógica, en la realidad extramental sustancia y accidentes forman estructura de correlaciones trascendentales (construida por mutua <<versión>>, que diría Zubiri; pero no de <<notas>> como él pretende, incurriendo en un evidente hiperrealismo logicista). Para más detalles, S. M. RAMIREZ, *De ordine.*, p. 212.

⁶²⁸Si bien, como veíamos, concebido de una manera estática en el caso de los tres primeros predicamentos: sustancia, cantidad y cualidad; y de una manera dinámica —real— en el caso de las categorías del movimiento: <<agere>> y <<pati>>.

⁶²⁹ *I Sent.* d. 20, q. 1, a 1. Vide textos en C. G. KOSSEL, *The <<esse>> and <<ratio>>. of Relation.* The modern schoolman, 194S, 19—24; 30—36; 96—107. Cfr. Stanislas BRETON, *L'esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation.* Roma, 1951. KREMPEL, o. c. 254, 638, A. MARC, *Dialectique de la affirmation*, cit. 647

⁶³⁰ Por ello dice CAYETANO que <<relatio..., ex proprio sibi, non habet quod sit realis>>. (In S. Th., I, 28, 2, ed. León, 4, XII). <<Neque realis neque rationis est, sed utrumque permissive>>. (Ibid, art. 1). Véase sobre este tema el agudo e inteligente estudio de KREMPEL en el cap. 14 titulado <<Le concept et l'être de la relation>>, o. c. 307—354, con los numerosos textos al respecto de Sto. Tomás.

⁶³¹ *De Pot.* 7, 9, 7. Otros textos en KREMPEL, 324.

⁶³² *Quodl.*, 9, 4.

con su fundamento?

Si admitimos que la actividad misma —por ejemplo— (fundamento de relaciones dinámicas) es relativa, no incurrimos en una reificación del concepto <<esse ed>>, como ocurriría si se declara un accidente distinto y añadido a su fundamento objetivo. Proyectaríamos en tal caso a la realidad una pura <<inteligibilidad>>; una mera formalización mental y estática, que no puede, evidentemente, ejercer el acto de existir, si es cierto que la realidad intramundana es esencialmente dinámica. E incurriríamos en incongruencias imposibles de resolver⁶³³.

Concluimos, pues, que tal relación es real en cuanto accidente; como accidente dinámico esencialmente relativo (esse in). Pero no si la consideramos como un respecto diverso de él (esse ed), pues entonces es un mero ser de razón.

6. Las relaciones dinámicas fundadas en la actividad.

Las consideraciones introductorias al tema de la relación debieron aludir necesariamente a ellas. Como señalábamos, la onstitutiva apertura del ser subsistente *a la totalidad* de realidades que integran el orden de participación en el ser, se manifiesta—de manera *adventicia* y contingente—en múltiples direcciones dinámicas. Las facultades, decíamos, canalizan esta necesaria tensión o apertura a un más allá de sí mismo a través de la actividad, por la que sale de su aislamiento tras la búsqueda de su desarrollo perfectivo; y mediante ella, *se relaciona* y vincula a los demás a través de una múltiple variedad de direcciones, es una dinámica conquista de progresivo desarrollo, perfeccionante o degradante, si se trata del obrar libre, en la perspectiva ética del bien plenario de la persona en su integridad: del valor moral, a la que se ordena toda actividad o quehacer sectorial -p. ej. racional o técnico artístico- según que su despliegue dinámico sea en hábitos "virtuosos" o "viciosos". Los valores intelectuales, técnico-artísticos, etc... sólo perfeccionan a la persona, haciéndola absolutamente "buena" o "mala", desde el punto de vista del valor moral⁶³⁴ -que es el de la persona como tal- si se integran armónicamente en el orden jerárquico que aquél postula, en función del fin último, cuya expresión es la norma moral. (Cf. infra cap. III). Estas relaciones son evidentemente adventicias, pues se identifican con la realidad accidental en constante devenir de sus fundamentos inmediatos. Pero como todos los demás elementos esenciales, también forman parte de la estructura del ser finito subsistente, esencial e íntegramente respectivo al orden de participación. Desde este punto de vista, ellos serían, pues, relaciones *trascendentales* con el mismo título que los demás principios constitutivos.

Pero cabe considerarlas, además, en cuanto presuponen un sujeto en el cual inhiere adventiciamente y del que se distinguen realmente. Desde este ángulo visual nos enfrentamos con ellas considerándolas como concretas *modalidades* de ser o categorías, si bien no son ellas irreductibles a los de sus respectivos fundamentos. En este segundo sentido pueden

⁶³³ Cfr. G. P. KLUBERTANZ, *Introduction to the Philosophie of being*. New York, 1955, 200 ss. Aparte de las ya tratadas, pensemos en la locura que supone verse obligado a admitir una infinidad de nuevas realidades relativas al menor cambio en el sujeto de inherencia, o en el de tantos otros posibles términos de referencia. Todo el conjunto de huevos ahora existentes en la tierra, ejemplifica el A. son semejantes en virtud de alguna concreta cualidad. En el momento mismo en que alguna gallina pusiera un nuevo huevo, sería él semejante a todos los demás. ¿Cuántas relaciones nuevas surgirían? Parece locura admitir que inhiere a él millones de accidentes relación sin otra diferencia que la derivada de la diversidad de sus términos. Por otra parte, es imposible que se trate de una sola relación <<general>>, porque la <<generalidad>> es una abstracción que no puede realizarse en la existencia física.

Se ha pretendido que habría una sola relación (de semejanza <<in casu>>) porque el fundamento <<præhabet virtualiter terminos>>, de suerte que se referiría sucesivamente a las nuevas realidades que adquirirían aquella cualidad con la misma relación GREDT, o. c., n. 191, 3; 744. Pero ni se explica con ello el por qué de tan extraña continencia virtual, ni se tiene en cuenta que no hay dos cosas idénticamente semejantes en la realidad física extramental. Aquella respuesta parece una escapatoria determinada por la necesidad de conciliar una falsa inteligencia <<formalista>> del accidente relación, con la teoría tomista de la individuación de los accidentes por la sustancia, que veda la admisión, posible en el suarismo, de varios accidentes de la misma especie solo numéricamente distintos.

⁶³⁴ Cf. C. CAFARRA, *Vida en Cristo*, Madrid 1990, 2,18.

recibir —y reciben de hecho— el nombre de relaciones *predicamentales*.

La experiencia de toda esta vasta red de relaciones dinámicas patentiza progresivamente a nuestro espíritu la idea de un orden cósmico, cuya profundización metafísica nos lleva a esclarecer aquel orden de participación en el ser a que antes nos referíamos, cuya piedra angular es el Ser Infinito.

Las relaciones dinámicas, siendo idénticas a la actividad —inmanente o transeúnte— que las funda, pueden ser divididas según las diversas facultades o potencias de que aquélla proviene; recibiendo, en consecuencia, diversas denominaciones.

Si se trata de una facultad inmaterial constituida por un principio exclusivamente cualitativo (determinado necesariamente por hábitos o disposiciones) les corresponde una *actividad inmanente* de la que se sirven para una maduración dinámica cualitativa de aquellos principios, y mediante ellas, del entero ser subsistente. Cabe distinguir de esta suerte, según sean los principios, relaciones dinámicas *cognoscitivas y apetitivas*⁶³⁵.

Las fuerzas materiales —de estructura <<constructa>> cuantitativa -cualitativa⁶³⁶-, ejercen también una *actividad transeunte* (pricipiativa) mediante la cual se constituye en agente, capaz de producir una afección o movimiento donde aquélla termina (<< actio est in passo >>), que se denomina *pasión* en cuanto es sufrido por él como paciente.

Recuérdese que tanto este proceso o mutación como el del agente que lo produce⁶³⁷ fundan relaciones con las cuales se identifican sin residuo: son ellos mismos esencialmente relativos.

Aquí nos sale al encuentro la interrogante que antes planteábamos acerca de la posibilidad de las *relaciones triádicas*, cuando la actividad brota de dos principios operativos convergentes y complementarios como ocurre en la generación del hijo que realiza el padre en la madre con su activo concurso tanto bilógico como -en la generación humana- moral. No hay relación padre-hijo sin referencia a la maternidad, ni filiación al padre que no haga referencia a la madre-esposa en la que lo engendró; como no hay maternidad en relación al hijo que no haga necesaria referencia al activo concurso del padre-esposo. Esta constatación fáctica nos obliga a responder afirmativamente al interrogante que planteábamos antes como de punto de partida para una inteligencia analógica de la Comunión de Personas de la Trinidad, considerada en la Tradición griega -que ha recuperado la Teología latina recientemente- como Familia trascendente, de donde toma nombre "toda familia" creada. Se ha podido hablar, justificadamente de la estructura familiar de la persona humana, que en su "unidualidad" varón-esposo, mujer-esposa, fundamento de la familia que da origen a las diversas forma de organización social en la que se plasma la dimensión constitutivamente comunitaria, y el consiguiente impulso de socialidad de la persona humana, un reflejo o reverbero analógico de la Comunión de personas del misterio Trinitario⁶³⁸.

⁶³⁵ <<Relationes quae consequuntur operationem intellectus quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur ad id quod procedit intelligibilliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter>>. S. Th. I, 28, 1, 4.

⁶³⁶ Cfr. A. GONZÁLEZ A., *Ontología*, cit. pág. 322.

⁶³⁷ Y que es producido, a su vez, por otro proceso anterior en la cadena de fuerzas dinámicas que atraviesa continuamente el universo corpóreo. Vide KREMPEL, o. c., 448—9.

⁶³⁸ Véase Anexo II de mi *Metafísica de la relación*, cit. En la Patrística griega existe, en efecto, una consolidada tradición que relaciona la Procepción del Espíritu Santo con el origen de Eva, pues procede de Adán sin ser su hija. Junto a esa analogía muchos Padres de la Iglesia comparan a las tres personas de la Trinidad con Adán, Eva y su hijo.

La imagen familiar sirve a los Santos Padres, sobre todo al Nacianceno, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán diverso por un proceso diverso de la generación, por tanto, no es hija de Adán pero es consubstancial a él. San Gregorio no se preocupa de establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas, lo que sí hicieron otros Padres, que veían en Adán, el ingénito, una imagen del Padre, a Eva, procedente del ingénito, la comparaban con el Espíritu Santo y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen de Hijo divino. Cf. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 67. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología latente en el Protoevangelio (la imagen de la mujer como síntesis del misterio de la Iglesia: su valor ecuménico)*, en Actas del XV Simposio internacional de Teología, Pamplona, 1996, 538-564.

Todo este conjunto de interpelaciones dinámicas de orden accidental —mediante las cuales se canaliza, decíamos, la constitutiva tensión a la trascendencia del ser finito— da cuenta cabal, en una perspectiva rigurosamente metafísica, de la permanencia del pasado histórico que ha patentizado inequívocamente la moderna fenomenología⁶³⁹. Mediante ellas, en efecto, se modifican las disposiciones operativas de los sujetos activos de la historia, condicionando así las posibilidades históricas. Las potencialidades del sujeto histórico, orientadas y enriquecidas —dispuestas— en virtud de las acciones anteriores (las suyas propias de una manera inmediata; las ajenas —personales u objetivadas— en cuanto han influido en ellas a través de la <<situación>>), van causando un <<sucesivo>> presente siempre condicionado por aquel influjo virtual del pasado⁶⁴⁰.

7. Las relaciones estáticas fundadas en la “quantitas perfectionis”

Veamos ahora las diversas relaciones que derivan del fundamento estático. Según que se considere la cantidad de perfección de las categorías sustancia, cantidad o cualidad, surgen —al compararlas con otras categorías correspondientes de la misma naturaleza— las relaciones de *identidad* (idem: unum in substantia), o *distinción esencial; semejanza* (simile: unum in qualitate), o *desemejanza; e igualdad* (aequale: unum in quantitate dimensiva), o *desigualdad*.

Es más: según advertíamos más arriba, podemos concebir la actividad misma *estéticamente*, como una cantidad entitativa de perfección energética, para declararla igual o desigual respecto a otra actividad. En este sentido cabe hablar de una *igualdad moral* (unum in activitate humana seu quantitate moris) —o *desigualdad* en su caso—, entre dos conductas o prestaciones humanas, o entre la situación social de una persona y aquella prestación de otra que, dada una exigencia normativa, le sea adecuada. Adecuación que puede ser estimada según un criterio de conveniencia directa (igualdad aritmética) o relativa (proporcional o geométrica).

Se ha pretendido que también estas relaciones estáticas que acabamos de enumerar son accidentes ontológicos (distintos de los fundamentos de que derivan). Y que afectan realmente a los sujetos idénticos o diversos, semejantes o desemejantes, iguales o desiguales.

Como constata Y. CONGAR (*El espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, 594.), el hecho de comparar la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo, era algo que se respiraba en el ambiente de los primeros siglos de la Iglesia. El primero que negó la analogía familiar fue SAN AGUSTÍN y tras él no pasó a la tradición occidental, pero ha vuelto con Scheeben y sobre todo, con JUAN PABLO II, hasta el punto que ha pasado al nuevo Catecismo de la Iglesia católica.

"El hombre se ha convertido en imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. (...) El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas" (JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 14-XI- 1979, n.3). (Cf. Blanca CASTILLA YCORTÁZAR, <<La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas>>. *Annales Theologici*, 10 (1996), 381-416.

⁶³⁹ Por ejemplo, J. PÉREZ BALLESTAR, en su excelente obra cit., *Fenomenología de lo histórico*.

⁶⁴⁰ J. M. ARIAS, o. c. 88 ss. El fundamento último de la permanencia histórica estaría, según el A., en la substancialidad permanente del hombre (de naturaleza potencial y a los demás respectiva). <<El pasado histórico permanece porque condiciona actualmente el nuevo presente aunque haya dejado de ser, y por lejana que sea en el tiempo su distancia de éste. Y lo condiciona... a través del sujeto permanente que, a lo largo del devenir, siempre actualmente condicionado y actualmente condicionados, arrastra las virtualidades del pretérito, esas mismas virtualidades que se encuentran también en el nacimiento de cada nuevo presentes.

También ZUBIRI apunta en la misma dirección enriqueciendo la perspectiva tomista de virtualidad de los hábitos explicitando en ellos las posibilidades que ofrecen el sujeto en su obrar humano: la realización de posibilidades del hombre, como esencia abierta -"res eventualis" y libre- "que determina por decisión la propia configuración" (que llama "personalidad", para distinguirla de la "personidad", que designa el constitutivo de la realidad personal como tal). Sería, según él, la raíz de la historia cambiante (Cf. *Sobre el hombre* (cit. 199 ss, 273 ss). I. ELLACURIA, *La historicidad del hombre en X. Zubiri*, Estudios de Deusto 1966, 246-285 y 543-547).

Pero en la realidad creada —insistimos de nuevo— todo está sometido a un movimiento perpetuo, no observable quizá por la experiencia vulgar, pero muy real. Santo Tomás, condicionado por la física de su tiempo, pudo creer que, al menos temporalmente, algunas realidades físicas estaban en estado de reposo⁶⁴¹. Los avances de la física moderna han comprobado hasta qué punto no es cierto: toda la naturaleza se presenta a la observación empírica del científico como *energía*; en perpetuo proceso de cambios y mutaciones⁶⁴².

Así y todo, el Doctor Común ya había advertido que todas las relaciones *creadas* derivan necesariamente de una mutación: <<relaciones novae non possunt ianasci realiter in aliquo nisi per motum>>⁶⁴³. <<Imposibile est novam relationem esse inter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa eorum alterum>>⁶⁴⁴. Las mismas relaciones estáticas surgirían necesariamente después de un movimiento cuantitativo o de alteración en alguno de sus términos al menos: <<ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio *similitudinem* ad omnia alba>>⁶⁴⁵. <<Ad mutationem secundum quantitatem sequitur aequalitas vel *inuequalitas*, et ex mutatione secundum qualitatem, similitudo vel dissimilitudo>>⁶⁴⁶.

Se objetará que tales relaciones se dan ciertamente aunque ningún espíritu se detenga a comparar o a considerarlas. Pero es fácil responder: lo que goza de realidad extramental <<etiam nemine considerante>>, es el orden del cosmos, que es un orden dinámico de participación en el ser, según hemos puesto de relieve.

Hay, pues, todo un conjunto de relaciones dinámicas, identificadas con los principios esenciales de orden accidental que les sirven de fundamento próximo. Las relaciones estáticas, de darse en la realidad extramental, se darían instantáneamente, pues el movimiento o devenir continuo que afecta al ente finito es infinitamente divisible, y el instante es huidizo e inaferrable. Resolver el problema del instante implicaría, pues, resolver el problema del continuo, que dista mucho de estar resuelto en todas sus dimensiones. Si se admite, con algunos autores, un último indivisible real (en *acto*)⁶⁴⁷, cabría hablar, sí, de una relación de igualdad, semejanza, distancia, coexistencia simultánea, etc... Pero tampoco se distinguirían ellos de sus respectivos fundamentos, pues formarían parte del orden ontológico de participación en el ser, que en aquel indivisible presente competería al conjunto de la realidad finita <<sub Deo gubernatore>>. Y serían tan instantáneas e huidizas como ellos mismos.

Pero no son estas, evidentemente, las relaciones estáticas a las que aludimos corrientemente en el constante comercio de ideas que nos impone la vida con fines pragmáticos. Si hablo de igualdad, distancia, semejanza o simultaneidad, no intento referirme directamente a la posible igualdad, simultaneidad, etc..., que en *este* instante huidizo ha podido afectar a la realidad extramental, sino a un respecto fundado en— una comparación mental que no puede menos de estar sometida a un margen incontrolable de relatividad, como EINSTEIN ha puesto de relieve con su célebre teoría en lo que concierne a lo macrocósmico, y HEISENBERG en lo relativo a lo microcósmico (principio de indeterminación)⁶⁴⁸. Es, pues, una relación ideal o de razón, que no deja por ello de estar fundada en la realidad extramental; pues, en ningún caso nos autoriza aquel margen de error patentizado por la física

⁶⁴¹ *In VIII Phys.* hect. 2; ed. León II, n. 8.

⁶⁴² La filosofía no concluye en modo alguno de la transformación de la <<materia>> en energía observada por los científicos, que deba ser abandonada la idea tradicional de *sustancia*. Todo lo contrario: sólo ella parece dar cuenta cabalmente explicativa, en un plano filosófico, de las transformaciones energéticas *cualitativas* fenoménicamente observables. Cfr. P. HOENEN, o.c., 630. Lo mismo cabe decir de la cantidad (Ibid.). Vide en contra KREMPEL, 46 y 84 que niega la realidad de la cantidad, como accidente diverso e irreductible a la cualidad.

⁶⁴³ *I Sent.*, d. 9, expos. textus, ad. 1.

⁶⁴⁴ *II Sent.* ü. 1, q. 1, a. 5, 8. Otros textos en KREMPEL, o. c., 240.

⁶⁴⁵ *II Sent.* d. 2, p. 2, sol. 3. Vide otros textos en KREMPEL, 270.

⁶⁴⁶ *In fil Phys.* Iect. 3; ed. Leon, II, n 7

⁶⁴⁷ MILLÁN PUELLES ha observado agudamente que las partes están en acto en cuanto <<partes>> de un ente; y en potencia como <<entes>> a parte. Vide *Fundamentos*, cit. t. I. 229.

⁶⁴⁸ E. FRUTOS CORTÉS, *La persona humana en su dimensión metafísica*, I. Semana española de Filosofía, Madrid, 1955, 150. Para una breve exposición y valoración de la teoría einsteniana de la relatividad desde una perspectiva tomista, vide R. MASI, *Cosmología*, Roma 1961, 481 ss.; P. HOENEN, *Cosmología*, cit., 578 ss.

moderna a concluir precipitadamente que nuestras facultades cognoscitivas están radicalmente falseadas en su ejercicio fundamental. Ello sería tanto, en efecto, como entregarse al escepticismo, que debe ser declarado intrínsecamente contradictorio como doctrina e imposible como estado real de conciencia, dígase en contra lo que se dijere⁶⁴⁹.

Concluimos, pues, que, al menos aquellas relaciones estáticas de igualdad, semejanza, distancia, a que nos referimos de continuo en el lenguaje vulgar, y aun científico, son *relaciones mentales fundadas* inmediatamente en la actividad comparativa del espíritu. Si bien, tienen su fundamento <<mediato>> —más o menos remoto— en aspectos de la realidad existencial misma que observamos (con fundamento <<in re>>)⁶⁵⁰.

8. Nota sobre las relaciones de distancia y simultaneidad.

A la luz de las precedentes consideraciones se advertirá la parte de verdad que indudablemente presentan las últimas investigaciones de HOENEN sobre la necesidad de una relación de coexistencia o simultaneidad para que puedan surgir cualesquiera relaciones predicamentales⁶⁵¹

El orden total del mundo, escribe, contiene tres órdenes parciales que constituyen otros tantos estratos escalonados:

Un orden *sucesivo*, temporal —lineal y asimétrico—, que consta de relaciones de simultaneidad, posterioridad y anterioridad (a).

Un orden *local* o espacial, que resulta de relaciones de distancia e indistancia en toda su incesante variación, derivada de los continuos movimientos locales que afectan al devenir del cosmos⁶⁵².

Y un orden *etiológico*, que comprende todas aquellas relaciones que pertenecen a la causalidad extrínseca (c).

Este último (c), presupone elementos de los otros dos órdenes (a y b), pues no es posible la influencia causal del fin sin conocimiento actual del agente⁶⁵³, y éste no actuaría sin

⁶⁴⁹ Cfr. J. GREDT, o. c n. 672 ss. J. RATZINGER hace la siguiente observación: "Sabemos hoy día que en el experimento el observador entra en el experimento físico. Esta es la única forma de experimentar algo físicamente. Esto quiere decir que la física no se da la objetividad pura, que el punto de partida, la respuesta de la naturaleza, depende del problema que le ponga. En la respuesta hay siempre parte del problema y del que lo plantea; en ella se refleja no solo la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también parte del sujeto humano. También esto puede aplicarse al problema de Dios. No se da el puro observador. No se da la objetividad pura. Cuanto más alto humanamente está el objeto y cuanto más entra y compromete al propio observador, es menos posible la pura distancia, la pura objetividad. Si la respuesta es objetivamente imparcial, si la expresión supera finalmente los prejuicios de los inocentes y se explica como científica, el locutor se ha engañado a sí mismo. Al hombre no se le concede tal objetividad. No puede poner problemas ni existir como puro observador. Quien intente serlo, no experimenta nada. Por eso la realidad "Dios" sólo aparece a quien entra en el experimento de Dios, en la fe. Quien entra, experimenta. Sólo quien coopera en el experimento, pregunta, y quien pregunta, recibe respuesta.

⁶⁵⁰ Nada tiene que ver esta posición sobre la idealidad de las distancias espaciales y las relaciones temporales, con las teorías idealistas de un LEIBNIZ o de un KANT. Pues, a diferencia de ellas (Cfr. R. MASI, o.c., 345 y 353 ss.; P. HOENEN, o.c., 630), admite un fundamento extramental. Y no niega su posible realidad *dinámica* en el instante huidizo. Ultimamente se han editado los inéditos de ZUBIRI sobre el tema cosmológico espacio-tiempo, que había comenzado a preparar el malogrado I. ELLACURÍA, y que ha ultimado ANTONIO FERRAZ. Son escritos de su última etapa de madurez en diálogo con la Filosofía clásica en especial con ARISTÓTELES, LEIBNIZ y KANT. Llama *espaciosidad* a la condición de las cosas por las que se da el espacio en virtud de su carácter sustantivo. V. X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid, 1995.

⁶⁵¹ P. HOENEN, *De simultaneitate in relatione reali predicamentali*. Gregorianum. 1956. 177—200.

⁶⁵² Toda posible mutación física, sea del género que fuere, supone necesariamente movimientos locales que las acompañan de manera continua y sucesiva. Cfr. J. GREDT, o. c., n. 354.

⁶⁵³ Parece contradictoria la necesidad de coexistencia en el caso del influjo de atracción propio del fin, pues debe éste ser alcanzado en el futuro. Pero —aclara HOENEN— basta la existencia actual del fin en el orden de la intencionalidad (a la que compete una existencia no física, sino cognoscitiva, al menos divina) para que se cumpla también aquella exigencia de simultaneidad. A esta <<prioritas naturae>> del fin se añade otra de

establecer un previo contacto local con el paciente que va a recibir su influjo⁶⁵⁴. Por consiguiente, tanto el primero como el segundo deben existir a la vez (simultaneidad). Las relaciones locales (b) a su vez, presuponen la existencia simultánea de las realidades distintas en contacto.

La coexistencia simultánea es, pues, requisito indispensable para que surjan relaciones adventicias espaciales y de causalidad. Hasta aquí HOENEN.

¿Cómo enjuiciar estas series de relaciones? Las primeras dos, a mi juicio, son estáticas, incluidas las relaciones espaciales de distancia y contacto. Veámoslo, comenzando por estas últimas.

La distinción —como la identidad— puede considerarse según los grados esenciales correspondientes a las perfecciones genéricas, específicas e individuales. La distinción numérica es, precisamente, la que se establece según la cantidad, en virtud de la cual ocupa *tal* lugar en el universo (ubi, denominación extrínseca)⁶⁵⁵. Se dice de un ser corpóreo que está localizado en tal lugar, o que está en tal posición peculiar, en virtud de su cantidad, que es distinta —está dividida— de toda otra posible cantidad⁶⁵⁶. Sólo la cantidad, entre todos los accidentes, se distingue numéricamente de los demás de su especie por la posición que funda; es decir, según orden de anterioridad o posterioridad (siendo propio de su esencia misma introducir un orden posicional de partes numéricamente distintas). Así fundadas surgen en nuestra mente las relaciones de orden posicional (de distancia o contacto) entre partes de un cuerpo continuo o entre un número discreto de ellos⁶⁵⁷.

Las relaciones de distancia y contacto a que nos referimos en el lenguaje ordinario parecen ser, pues, relaciones de *distinción* fundadas en la perfección entitativa debida a la cantidad, por la que el ser corpóreo se distingue de cualquier otro dotado de diversa cantidad. Son, por consiguiente, relaciones *estáticas*: lógicas, con fundamento inmediato en la cantidad. Advirtamos, en efecto, que ella está en perpetuo devenir. Pero nuestra mente la considera de una manera estática, en el reposo intemporal de las esencias categoriales. (Hecha la salvedad de su posible realidad extrarrenal en el instante huidizo del dinamismo del ser finito, como decíamos más arriba).

También la relación de simultaneidad parece ser —así puede concluirse después de lo dicho, una relación estática. HOENEN opina que no es un respecto real⁶⁵⁸ —que no supone ninguna otra, pues implicaría proceso al infinito— fundado en el ser mismo sustancial del sujeto y en el accidental del <<evento>> de ambas realidades coexistentes. Pero, a mi modo

índole cognoscitiva, motivada por los peculiares métodos de observación del microcosmos de la Física moderna. A veces, en efecto, puede manifestarse antes al medio técnico de observación, el fin de un proceso que su origen. A mi parecer, sólo un descontrol filosófico de la finalidad ha podido inducir a algunos eminentes físicos, entre nosotros a L. M. GARRIDO, a la afirmación de una reversibilidad del tiempo duración (metafísicamente imposible) en lo microcósmico. <<Al estudiar los fenómenos atómicos y nucleares observamos simultáneamente procesos cuyo tiempo marcha hacia adelante y otros que envejecen de futuro a pasado>>. Cfr. *El tiempo era el microcosmos*, Atlántida, 1963, 67.

⁶⁵⁴Recuérdese que repugna metafísicamente la acción a distancia sin medio transmisor. Véase, por ejemplo, MASI, *Cosmología*, cit., 354.

⁶⁵⁵ Cfr. HOENEN, *Cosmología*, cit., 38. Por ello la individuación tiene como raíz o principio la ordenación de la materia prima a la cantidad <<interminata>> del individuo, como vio muy bien CAYETANO, a diferencia de SILVESTRE DE FERRARA. Cfr. MANSER, *La esencia del tomismo*, cit., 766. Salvo en el alma humana que, por espiritual, parece ser radicalmente individual e irreductible, por ser la realización de un irreductible pensamiento creador que le ha señalado un destino (Voluntad antecedente o primordial) —*frustrable* en caso de mal uso de la libertad— por permisión de la Voluntad consiguiente. (Recuérdese a este respecto la famosa teoría del P. MARÍN SOLA sobre las divinas activaciones falibles. Ciencia Tomista, 1926, n. 72.)

⁶⁵⁶ J. GREDT, o. c., t. I, 322. Vide S. Th. I-II, 72, 2.

⁶⁵⁷ *IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, sol. 3, 3; C. G. I, 21; II, 49 (Adhuc).

⁶⁵⁸ A su juicio (pág. 196), también lo sería la relación de *posterioridad*, pues el pasado —en cuanto incluye cierta necesidad en virtud de la cual gravita sobre el presente (coincide en este punto con RAEYMAECKER, o. c., 142)— pertenece al orden de la existencia. No sería la suya simultánea a la presente en cuanto pretérita, pero si coexistente de algún modo, si es cierto que —como yo creo— permanece su virtualidad. No así la de *prioridad*, por faltar la necesaria coexistencia con un futuro todavía no implantado en la existencia: <<quod futurum est, non est>>, *Suppl.* 96, 1, c.

de ver, ello sería cierto tan sólo si admitimos la realidad del instante. Y entonces no se distinguiría ella misma de tal fundamento, en continuo devenir. Sería una de las dimensiones relativas del orden dinámico de participación.

Pero ni ella ni las relaciones locales nos interesan en orden a nuestro tema, al menos de manera decisiva.

Baste destacar aquí tan sólo que las relaciones predicamentales requieren una coexistencia simultánea sucesiva del término con el sujeto a él referido. No así las trascendentales, que no precisan de ella necesariamente.

El efecto, en cuanto efecto, decíamos, se constituye como tal en virtud de una ordenación entitativa (relación trascendental) a su causa. Aunque ella desapareciera, no por ello se destruiría tal ordenación, que es inmanente y constitutiva de su entidad. Sin embargo, la relación dinámica predicamental de causalidad fundada en la actividad del agente sobre él, es tan fugaz como la actividad misma principiativa con la cual se identifica; y requiere —en consecuencia— una coexistencia <<sucesiva>> con su término. Lo mismo cabe decir del proceso o movimiento producido en el paciente (es decir, de la acción o pasión, según las otras dos diversas denominaciones predicamentales o categorías del movimiento): también él es relativo y predicamental. Cesa al cesar la influencia del agente y debe coexistir, por consiguiente, con él.

¿Qué decir entonces de aquellas relaciones de fundamento *dinámico* que concibe nuestra inteligencia como *permanentes*? Pensemos, por ejemplo, en la relación de paternidad o de filiación, que parece perseverar cuando termina el despliegue de la influencia causal generativa. Parece claro, después de lo dicho, que se trata de relaciones lógico—estáticas inmediatamente fundadas en una dimensión muy *real* del sujeto al que se atribuyen: la ordenación entitativa o relación trascendental del efecto a su causa activa, en lo que respecta a relaciones tales como la de filiación; y en lo que concierne a aquellas otras que se predicen del agente después de haber actuado, una pérdida o modificación que, evidentemente, ha de afectarle de manera permanente como consecuencia del despliegue de su influencia causal (pérdida de energía en la moción local o en la actividad química, emisión de fotones en la iluminación, pérdida de una parte de la sustancia material de los padres en la generación, etc...) ⁶⁵⁹.

C. LAS RELACIONES LÓGICAS.

1. TRES TIPOS DE RELACIONES DE RAZÓN.

A lo largo de los precedentes análisis acerca de los diversos respectos reales, hemos debido referirnos frecuentemente a todo un repertorio de diversos tipos de relaciones mentales o lógicas, hasta el punto de que bastará ahora con resumir las anteriores reflexiones en torno al tema.

Digamos, antes que nada, que si bien no merecen ellas el nombre de <<perfecciones>>, en tanto que relaciones, sí que gozan de realidad *en tanto que actos de la razón comparativa*, de las cuales son efecto formal ⁶⁶⁰.

Sólo pueden surgir, como es obvio, en los seres dotados de inteligencia, única facultad capaz de comparar. Incluso Dios y los ángeles comparan *a su modo* ⁶⁶¹, Bien entendido —

⁶⁵⁹ Vide G. P. KLUBERTANZ, o. c., págs. 245 ss. Este autor, como F. V. STEENBERGHEN (o. c., 85), prefieren llamar *reales* a todas las relaciones que establece nuestro espíritu entre un sujeto y un término de él diverso, basándose inmediatamente en un fundamento real distinto de aquellos. (La Acción divina <<ad extra>> que no es distinta de la naturaleza de Dios, no puede fundar relaciones reales a las criaturas). Cuando nuestra inteligencia advierte una situación así estructurada (semejanza, desigualdad, causalidad, finita, etc...), declara que la <<ratio>> o inteligibilidad del respecto (la relación estéticamente concebida entre sujeto y término) tiene <<esse>> en cierta manera: que es real y no lógica. Ello no significa que ejerza el acto de existir tal y como la <<formaliza>> nuestra mente, sino que <<solo es verdadero en el caso de la relación real que se dé en la realidad extramental una *situación* que englobe aquellos *tres* elementos *distintos*>>.

⁶⁶⁰ 1 *Sent.*, d. 36, q. 2; a. 2, 2. Vide KREMPEL, o. c., 335 y 339.

⁶⁶¹ <<Relatio quae est ínter Deum et creaturam non est in Deo secundum rem, est tamen in Deo secundum intellectum suum>>. *De Verit.*, 3, 2, 8.

observa STO. TOMÁS— que en Dios el acto comparativo es único, a diferencia de los que acompañan a nuestro modo de conocer, que puede dar origen a una sucesión sin fin de relaciones lógicas⁶⁶².

De ellas, cabe distinguir los siguientes tipos (ya tratados más arriba):

1. las relaciones correspondientes a los conceptos *quiméricos* que carecen *como tales* de todo fundamento objetivo y extramental.

2. las relaciones lógicas *abstractas* (<<adinventae>>) entre conceptos que no tienen una correspondencia inmediata con la realidad, tales como la del género a la especie (la tienen sólo mediata).

3. Las relaciones *lógicas necesarias*, aquellas que nuestra mente proyecta <<ex quaedam necessitate>> sobre la realidad misma extramental, para la comprensión de un concepto que —aun no correspondiendo con la realidad, que no es relativa según el respecto que ellas establecen—, no podemos concebir sin él. Tales serían, aparte de las relaciones estáticas que acabamos de considerar, las relaciones negativas que permiten la comprensión de los conceptos de carencia y privación, o las positivas de nuestros nombres divinos temporales (Dominas, Creator, etc.); las del fin que mueve sin ser movido, la del objeto conocido al conocimiento que de él se tiene...; y en general, todas las que en nuestra mente corresponden a las relaciones dinámicas unilaterales (no mutuas)⁶⁶³.

De este último tipo de relaciones se puede decir que, si bien no *existen* en la realidad extramental (pues no se corresponden en ella con aspectos realmente relativos), *se verifican*, no obstante, en ella misma. La ceguera, por ejemplo, siendo privación, no existe como tal en la realidad: es un mero ser de razón obtenido mediante una relación negativa. Pero podemos decir de ella que *se verifica* en la realidad, pues de hecho hay muchos ciegos. Si digo que Pedro *es* ciego —invidente—, la cópula *es* no significa que la ceguera sea como tal algo *real*, pues no lo es la privación; sino que *se verifica* en Pedro que la sufre. La razón es que hay en él fundamento real para *pensar* en aquella privación: hasta el punto de que no puedo negarla de él sin falsedad. La igualdad en Dios también es, sin duda, una pura relación lógica. Pero afirma de El algo positivo. <<Arius dammatu est quia aequalitatem Personarum negavit. Non autem fuisset haereticus, nisi aliquid negasset quod in Deo est. Ergo aequalitas in divinis aliquid positivo paedicat>>⁶⁶⁴. La razón es clara: aunque aquella relación mental no pone en Dios nada positivo, no puede negarse de su sujeto sin faltar a la verdad, pues sólo podemos entender a Dios Trino, a nuestro modo, en su *verdadero* ser —en su Vida íntima trinitaria, a la que accedemos oscuramente por Revelación— estableciendo comparaciones⁶⁶⁵. Lo mismo cabe decir, en egeneral, de todas las relaciones lógicas no quiméricas. En mayor o menor medida según que su fundamento en la realidad sea más o menos remoto.

Estas consideraciones habrán de tener una interesante aplicación al caso particular de las relaciones estáticas de igualdad moral, imprescindibles para obtener una cabal comprensión del Derecho⁶⁶⁶, pero son, en todo caso, meramente ideales o irreales.

2. LA MEDIACIÓN DE LA IRREALIDAD DEL OBJETO PURO PARA EL ACCESO NOÉTICO, TEÓRICO Y PRÁCTICO, A LA REALIDAD.

Juan Rosado -brillante discípulo de Millán Puelles- ha analizado agudamente en sus clases y en varios escritos las paradojas del idealismo y del realismo. Solía repetir que lo paradójico del idealismo -del que la fenomenología no termina quizá de desembarazarse- es que confiere realidad a los constructos del pensamiento. Mientras que, simétricamente, la paradoja del realismo estriba en que considera como ideales (y por tanto, "irreales") las estructuras objetivas a las que el conocimiento intelectual humano tiene que recurrir para pensar la realidad.

⁶⁶² Pueden verse la doctrina de Sto. Tomás sobre la peculiaridad de la relación lógica en las ideas divinas, a diferencia de las nuestras, en textos recogidos por KREMPEL, o. c., 340 y 419 ss.

⁶⁶³ Han sido llamadas también *mixtas*. A veces, en efecto, las relaciones reales (que son siempre, a mi juicio, dinámicas) no se corresponden con otra relación real como ellas, sino meramente lógica, son por consiguiente de *diversa naturaleza*. Cfr. KREMPEL, o. c., 458 ss.

⁶⁶⁴ I *Sent.*, d. 31, q. 1, a 1, 2.

⁶⁶⁵ Cfr. expuesta esta doctrina en KREMPEL, o. c., 432 ss.

⁶⁶⁶ Cfr. expuesta esta doctrina en KREMPEL, o. c., 432 ss.

Alejandro Llano, comentando la obra de Millán Puelles ha observado que "para pasar del paradigma moderno de la certeza a una edición nueva del paradigma de la verdad, es preciso elaborar una teoría de la irrealidad, en el marco de una renovada metafísica realista que haya asimilado las lecciones del fracaso del racionalismo y de sus críticas truncadas. Esta es la notable empresa intelectual llevada a cabo por Millán Puelles en sus indagaciones acerca de la objetividad pura. Lo que ninguna crítica del modelo de la certeza había advertido hasta ahora es que *el error básico del racionalismo -y de los idealismos subsiguientes- radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales*, es decir, en el afán de acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. El "realismo crítico" de este siglo reitera el error sin pretenderlo y, lo que es peor, sin saberlo. Por el contrario, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán Puelles, en lugar de intentar reificar la representación, la desrealiza. Estamos en las antípodas de la *realitas obiectiva*: ante algo tan insólito y tan interesante como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad.

"Los entes lógicos son puras relaciones intencionales, mediaciones objetivas construídas por el intelecto para articular científicamente las originarias inmediaciones conceptuales. *Tales entes de razón del tipo relación permiten que aflore la perfección propia de la inteligencia, es decir, la verdad*. Si la verdad se explica como mera desvelación o *aletheia*, al modo *heideggeriano*, nos encontramos ante un sofisticado naturalismo, porque entonces no se da ningún juego al propio quehacer intelectual, a ese modo de ser y operar exclusivo del entendimiento e irreductible a cualquier naturaleza dada, sin el cual la verdad ni siquiera se puede concebir. Si, en el otro extremo, se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori*, al estilo kantiano, el naturalismo mental es aún mas craso, porque -a pesar de las protestas de espontaneidad y autonomía- el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado. El entero despliegue de la vida humana es un contínuo habérselas con irrealidades: baste con percatarse de que, en todo proceso de decisión, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, puramente objetuales, es decir, irreales. La capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisoluble de la realidad de la conciencia en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades el hombre no sería lo que realmente es"⁶⁶⁷.

También ZUBIRI se ha referido con frecuencia -desde su conocido curso de 1969 "*El hombre, lo real y lo irreal*". (Cfr. su *Filosofía del hombre* y su trilogía sobre la inteligencia) -la necesidad para el hombre del rodeo de la irrealidad para estar instalado en la realidad en su vivir.

Lo mismo apuntan otros pensadores actuales como POPPER, HARTMANN Y FREGE.

La tesis central de POPPER⁶⁶⁸ no puede comprenderse sino a partir de su defensa del conocimiento objetivo y de su teoría de los tres mundos. Para él no sólo es falso que el conocimiento objetivo no exista y se reduzca al subjetivo, sino además piensa que éste depende básicamente de aquél. "El agua se compone de hidrógeno y oxígeno" expresa un conocimiento objetivo. "El sabía que el agua se compone de hidrógeno y oxígeno" expresa un conocimiento subjetivo.

El "mundo 1" está formado por los cuerpos físicos. El "mundo 2" se compone de los estados mentales. Junto a ellos o sobre ellos se encuentra el "mundo 3", con el que Popper se refiere, algo vagamente, al mundo de los productos de la mente humana, que a su vez, influyen e interactúan sobre los otros dos mundos. La tesis principal del libro es formulada así: "No podemos comprender el mundo 2, esto es, el mundo habitado por nuestros propios estados mentales, sin comprender que su función principal consiste en "producir" objetos del mundo 3, y

⁶⁶⁷ A. LLANO, *Objetividad y libertad*, en Anuario Filosófico, 1994 (27) 231-248, donde, además de referirse a J. ROSADO (fallecido en plena madurez creativa) alaba la singular finura del análisis que hace A. MILLÁN PUELLES (en *Teoría del objeto puro*, cit.), sobre los diversos tipos de irrealidad, puramente objetiva, sin la cual el hombre no tendría acceso a lo real, y no sería por ello lo que realmente es: "Con tenacidad y precisión, MILLÁN PUELLES excluye de lo presuntamente real todo lo que verdaderamente no lo es. Queda así patente su ganancia respecto a la filosofía clásica. Porque el elenco de lo excluído -y, por tanto, de lo estudiado en su teoría de la irrealidad- no se limita a los objetos que no pueden poseer ninguna existencia distinta de su estar ante la mente (los *entia rationis*), sino que también abraza las ficciones literarias, las imágenes audiovisuales, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos. Todo ello, al servicio de un realismo que, justo por haberse hecho extremadamente vulnerable, presenta una irreprochable acreditación. Ahora ya sabemos que sin contar con lo irreal no cabe realismo alguno".

⁶⁶⁸ K. POPPER, *El cuerpo y la mente*, Barcelona 1997, con un interesante prólogo de J. A. MARINA.

en que "sobre" él "actúen" los productos del mundo 3, ya que el mundo 2 no sólo interactúa con el mundo 1 -como pensaba Descartes-, sino también con el mundo 3. Los objetos del mundo tres únicamente pueden actuar sobre el mundo 1 a través del mundo 2, que funciona como intermediario".

La emergencia del mundo 3 es explicada mediante el evolucionismo y la adquisición del uso del lenguaje. La hipótesis de Karl Popper es que la unión entre la mente y el cerebro, que obviamente no son la misma cosa, se produce en el centro del habla y, por ello, vinculada a la emergencia evolutiva del mundo 3. El yo está anclado en el mundo 3 y no puede existir sin él.

El falsacionismo de Popper no es una teoría nihilista, pues, siempre pensó que la verdad objetiva, y aún absoluta, existe y que la búsqueda de la verdad es un imperativo ético que confiere su sentido a la vida. Pero adolece de una evidente carencia metafísica que le induce a afirmar falsamente que nunca podríamos alcanzar esa verdad sino sólo aproximarnos sin término a ella mediante la crítica y la refutación de los errores.

FREGE, en su conocido ensayo sobre el pensamiento, ha demostrado implacablemente que un "tercer reino" -el de la objetividad, no reductible ni a la subjetividad psíquica ni a la realidad física- es imprescindible para dar cuenta del conocimiento y su verdad. La taxonomía de los "tres reinos" hará fortuna en autores tan diferentes como HARTMANN y POPPER. "Pero, de nuevo, el representacionismo racionalista, todavía operante, acabará por lastrar tales análisis con una invencible torpeza. Frente a ellos, la analítica de Millán Puelles destaca por una finura que no se encuentra en ninguno de sus coetáneos"⁶⁶⁹ cuya insuficiencia metafísica es manifiesta.

<<A la persona -escribe J. MARÍAS- le pertenece un elemento de irrealidad que le es constitutivo, precisamente para poseer un grado de realidad superior al de toda cosa"⁶⁷⁰. Ello es así por su condición "futuriza": su proyección a un futuro inseguro que puede o no realizarse contando con la memoria imperfecta del pasado. Escapa al presente -a diferencia de las "cosas" (animales incluidos) y lo trasciende. Es una pálida imagen -en ese sentido- de la eternidad, en cuanto pasado y futuro están presentes en su vida, pero no de modo simultáneo y perfecto de la definición de BOECIO, sino imperfecto y sucesivo. Por eso, toda reducción a lo dado meramente presente, exclusivamente "real", deja escapar esa forma de realidad, incomparablemente superior, que es la persona": la "cosifica". Por eso, carece de sentido todo naturalismo materialista. ""No se puede decir de ella "esto es", porque "está siendo", "va a ser", sin límite conocido. Consiste en innovación, siempre puede rectificar, arrepentirse, volver a empezar, en suma, renacer>> (16-17) proyectando el futuro irreal desde su constitutiva libertad. (Lo azaroso de su realización no escapa a la Providencia divina. No hay lugar a la angustia para quién en Ella confía).

CAPÍTULO II

LAS RELACIONES SOCIALES

A. DIMENSIÓN COMUNITARIA DE LA PERSONA

La persona, decíamos, es constitutivamente relacional. Es innegable la irreductible unicidad o subsistencia de cada una de ellas —fundada en una relación singular y única al Dios Personal Creador⁶⁷¹— en virtud de la cual no puede fundirse ontológicamente jamás con otra. Es, en este sentido, incomunicable e independiente. Pero está también esencialmente ordenada a otras personas: *es constitutivamente un ser -con- otros*. No basta, a mi juicio, con que digamos que hay en el hombre una tendencia o impulso connatural a la sociabilidad,

⁶⁶⁹ A. LLANO, *Ibid.*

⁶⁷⁰ Cfr. J. MARÍAS, *Persona*, cit. 23, 16-17.

⁶⁷¹ R. GUARDINI, *Welt und Person*, Wurzburg, 1939, 163.

consecutivo al hontanar más profundo de su ser. El mismo *ser* personal sólo puede constituirse en apertura a los demás hombres. Es, en la misma medida, y en una mutua implicación, subsistente y comunitario⁶⁷².

La metafísica tomista de la persona que resumíamos arriba permite la conciliación de estas dos dimensiones —singular y comunitaria— aparentemente antitéticas. La persona no es parte o determinación de otra: es en este sentido independiente. Pero tiene parte en la comunión que el ser es (forma parte de un orden de participación en el <<esse>>), y sólo a través de aquella participación es singular e incommunicable. Por ello su *incomunicabilidad* no termina en sí misma, sino que está plena y *esencialmente abierta* a las demás; es máxima comunicabilidad. El ser *subsistente* personal es constitutivamente un ser con otros.

Cabe describir a la persona, por lo tanto, como un ser *irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie⁶⁷³, pues tiene "nombre" irreductiblemente "único": se ha dicho acertadamente que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable, inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. LÉVINAS⁶⁷⁴, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad ("*intimor intimo meo*", según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes cumplidamente.

También ZUBIRI describe y *considera estos dos caracteres como "momentos" estructurales de la persona*. En cuanto al primero, describe la persona como "realidad en propiedad", pues, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades, sino su propio carácter de realidad. "La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es, en virtud de su apertura intelectual, formalmente suyo, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad"⁶⁷⁵.

Respecto a la *dimensión relacional* de la persona Zubiri la engarza también *en la estructura misma del "sí mismo" personal*. Así afirma: "Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida con los demás hombres. El mí mismo desde el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás"⁶⁷⁶.

De ahí la afirmación zubiriana de la *diferencia de orden trascendental entre el Cosmos y las personas*. El primero -las cosas- es *esencia cerrada*, las otras *esencias abiertas*. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que

⁶⁷² W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn, 1928, 75

⁶⁷³ *La individuación "por abajo"* (materia signate quantitate) afecta al hombre sólo como *sujeto* espiritual reiforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que *persona* llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia *quantitate signate*, sino una singularidad absoluta que se refleja en el *rostro*. Es la que se puede llamar individuación "desde arriba" por la Palabra creadora de Dios.

⁶⁷⁴ Cfr. E. LÉVINAS *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la "sacralidad" de esos inauditos *centros de alteridad* que son *los rostros*, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos "centros" de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. "Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto".

⁶⁷⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit. 1986, 202.

⁶⁷⁶ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251.

les corresponde en propiedad. Además, y en virtud de su misma apertura, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. En el orden trascendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que la de las personas. A esto lo denomina "*tipicidad trascendental*"⁶⁷⁷.

B. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su *Antropología filosófica* (159-221)⁶⁷⁸ (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón-mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su *incomunicabilidad* (clausura) y su máxima *comunicabilidad* (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. *Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios*.

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición "DESDE", y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición "EN". La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la COEXISTENCIA del hombre es disyuntivamente, *coexistencia-desde o coexistencia-en*.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal -constituyente de la persona-, como "*persona masculina*" diferente de la "*persona femenina*". Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La coexistencia constitutiva de la persona humana estaría, pues, según B. Castilla, internamente diferenciada por la *diada trascendental*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número TRES en Dios era trascendental⁶⁷⁹.

También el P. Abelardo Lobato, fundador, director de la SITA, infatigable propagador por todo el mundo de la doctrina de Sto. Tomás (llamado por Juan Pablo II "Doctor humanitatis", lo afirma: "Ser varón o ser mujer es algo constitutivo, afecta al individuo radicalmente. Es intrínseco a la corporeidad, modula las vivencias del alma en todos sus niveles, afecta a la personalidad. La unidad de ambos en la misma especie humana, sin que uno pueda decirse ser más humano y el otro menos, la identidad incomparable en la realidad personal, sin que se puede afirmar trascendencia del uno sobre el otro, no quita la real diferencia entre

⁶⁷⁷ Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1196.

⁶⁷⁸ J. MARIAS trata también del mismo tema -del que es pionero- en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA (*La noción de persona*, cit. 394)

⁶⁷⁹ Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *En torno a la diada trascendental*, Actas del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo POLO, Pamplona 1996 (en *Anuario Filosófico*, del mismo año), donde sintetiza de modo claro y resumido su pensamiento sobre este tema, expuesto en numerosos escritos, que juzgo del mayor interés.

ambos⁶⁸⁰. Juan Pablo II ha dedicado a estas relaciones constitutivas una larga serie de sus catequesis de las audiencias semanales⁶⁸¹.

La sabiduría revelada acerca del Misterio del Dios Uno y Trino permite profundizar con una nueva claridad en el último porqué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la revelación es Comunidad de tres personas en una sola Naturaleza. La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. Sabido es que la especulación teológica occidental ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como <<Relatio subsistens>>. El ser personal no dice en Dios, pues, nada <<absoluto>>: no significa estar <<estar desligado o encerrado en sí mismo>>, sino que toda su esencia es donación, entrega del <<esse ad>> (Generación activa del (Padre), Generación pasiva (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas⁶⁸².

Si el hombre -<<imago Dei>>, según la tradición cristiana- es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un *ser hacia*. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de una relación, de su relación al Amor difusivo del Dios Creador, sino que él es intrínsecamente *respectivo* a los demás. Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden *subsistir* desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente en unidad en su esencia y existencia: <<debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial, lo mismo que el ser de las tres divinas Personas está <<constituído>> por su esencia una y común>>⁶⁸³.

Vemos, pues, como el Prototipo divino de comunidad nos permite profundizar más todavía en aquellas conclusiones sobre la dimensión comunitaria de la persona. Pues nos hace ver que lo comunitario no es posterior al individuo, sino más bien que ella al mismo tiempo está con y en lo individual, a manera de un pálido reflejo del resplandor misterioso que envuelve la Personalidad divina.

Pero hay más. Sólo en la comunidad pueden ser realizados ciertos valores que no hubiera sido capaz de realizar al individuo abandonado a sí mismo. <<El hombre posee la facultad de construir campos culturales imposibles desde un punto de vista individual y que solo cabe concebir como esferas de valor entre individuos socialmente unidos. Pensemos, por ejemplo, en creaciones como la lengua, las obras escritas, la poesía, las cuales carecen de sentido entendidas como monólogo del hombre; su pleno sentido se encuentra en la comunicación espiritual, en el dar y el recibir, en la convivencia espiritual. Pensemos igualmente en los bienes morales, como, por citar un ejemplo bien claro, el amor paterno y filial, algo incomparablemente magnífico en la vida humana, pero completamente imposible, inconcebible sin la comunidad de vida que une mutuamente a padre e hijos. Vemos aquí valores reales, valores existenciales y morales situados absolutamente fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo poder creador divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociales. Para hacer posible la realización de estos valores quiso y creó Dios al hombre como ente social>>⁶⁸⁴. En este sentido se puede decir sin exageración que la comunidad es una revelación especial de la gloria de Dios⁶⁸⁵.

Aquella constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –que descansaba, a su vez, en la religación vertical a Dios creador- se concreta en toda aquella gama, indiscernible en su variadísima riqueza, de relaciones al cosmos material y a las otras personas, que canalizan de manera libre y contingente la necesaria e inconcebible tensión al Bien –al todo implícito- en que se manifiesta psicológicamente aquella constitutiva relación.

1. La comunidad en cuanto es constitutiva del ser personal.

Cada persona se vincula, decíamos, al orden de participación subsistente en el ser *por*

⁶⁸⁰ A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca 1997, 186.

⁶⁸¹ JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1985.

⁶⁸² Vide, p.e., M. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo* 3, trad. Herder, Barcelona, 1960., 59 ss.

⁶⁸³ J. FELLERMEIER, o. c., 63.

⁶⁸⁴ O. V. NELL-BREUNING y H. SACHER, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Fasc. 1, Friburgo Br., 1947, 43-44. Cit. Por FELLERMEIER, o. c., ...

⁶⁸⁵ H. WELTY, o. c., 31.

toda su realidad. Esta respectividad es, pues, constitutiva de su ser. Si entendemos con los antiguos lógicos la palabra comunidad como la unidad que resulta de una conveniencia de muchos en algún valor común⁶⁸⁶ cabe hablar de una *comunidad* de seres subsistentes fundándonos en la unidad relativa propia del orden de participación en el valor de ser. En este sentido puede decirse que *el ser es comunidad*. Cada persona es ser, pero el ser no es esta persona: las trasciende a todas. Sin embargo, no es «el ser algo independiente de los seres», un valor que flota sobre las personas aisladas. Sólo es real constituyéndolas, pero las trasciende. El ser no puede hacerse exclusivamente solidario de cada una de ellas. Su insondable riqueza las desborda, pero no es algo distinto junto a o por encima de las personas. No es exageración, pues, ver en la comunidad del ser un reflejo analógico de la acircumininencia, trinitaria (la absorción de las tres Personas divinas por una única Esencia común, con las cuales se identifica ella sin residuo)⁶⁸⁷.

La fenomenología de la situación del hombre en el cosmos confirmó definitivamente hasta qué punto es constitutiva de su ser esa dimensión relacional y comunitaria.

La vida comunitaria, repetimos, es constitutiva del ser de la persona. Así lo confirmaron los análisis fenomenológicos precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo —de su personalidad— respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu la radical indigencia del hombre requiere la comunidad⁶⁸⁸. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una vivisección estática y conceptual de la indivisible y unitaria totalidad que es el ser personal. La fenomenología confirma así una vez más aquella profunda observación metafísica. La persona es constitutivamente comunitaria.

Esta antropología filosófica está subyacente en la Revelación bíblica. Juan Pablo II comenta en el segundo relato "yahvista" de la Creación (Gn 2,5-6), la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2-27): "El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos (...) están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios.

Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que : "Esta semejanza se da (...)al mismo tiempo como una llamada y tarea". En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas.

Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es -radicalmente- sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse de los demás. Con razón propone J. Marías definir al hombre como "criatura amorosa" a título más radical y exacto que "animal racional", como imagen que es de

⁶⁸⁶ Cfr. GREDT, o. c., n. 630.

⁶⁸⁷ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*. Paris, 1952, 283 ss. Lo mismo ocurre en el plano sobrenatural de la economía salvífica. "Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo ("*Sicut elegit nos in Ipso*", Ef.1,3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente" (LG,9a). "El creyente no actúa, por eso, nunca solo -escribe J. RATZINGER-; creer significa siempre salir del aislamiento". El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquéllos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un "nosotros" cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros" Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 1990, 31).

*Sólo desde esta antropología metafísica -personalista y relacional-, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la "economía salvífica" -y de la "Teología" del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario (que se refleja en el hombre creado por El, a su imagen, para la comunión)- pues "así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia" (Clemente de A, *Pedagogo*, 1,6. Cf. CEC,760).*

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza personalizada -*síntesis de intimidad y apertura*- a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, "obediencialmente" capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser. Cf. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia, esposa del nuevo Adán*, cit. p. 818.

⁶⁸⁸ A. BASAVE FZ. DEL VALLE, *Filosofía del hombre*, México, 1957, 210.

Dios⁶⁸⁹. "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. *El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano*"⁶⁹⁰.

Paradójicamente, el hombre crece en el amor cuando da. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Espíritu Santo es, al mismo tiempo "amor" y "don". Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunión trinitaria quiere decir, también, que *el hombre está llamado a existir para los demás, a convertirse en un don.* Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la comunión de personas, *el amor y la donación de sí mismo*⁶⁹¹.

2. El impulso de socialidad.

Aquella relación trascendental que la vincula al orden de participación en el ser, y en última instancia, al Principio creador fundamentante que lo preside y sostiene arrancándolo de la nada, se manifiesta psicológicamente en un impulso de socialidad —volveremos en seguida sobre él—, connatural y necesitante⁶⁹². El hombre, radicalmente insuficiente, se abre

⁶⁸⁹ J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

⁶⁹⁰ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1. La persona no puede ser meramente *entelecheia* -una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona es, más bien, una *Transentelecheia*, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar *propter se ipsum*, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su raíz la denomina de ética personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. En el centro de esta ética está la exigencia moral, que Kant expresa en la versión personalista del imperativo categórico y que desarrolla expresamente Karol Wojtyla en su obra *Amor y responsabilidad* en la crítica del hedonismo, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en sí mismo, está en el centro de esta ética.

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle *propter magnam gloriam suam* (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse. J. SEIFERT, *Essere e persona*, cit.

⁶⁹¹ Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido, tanto en los documentos de C. Vaticano II -especialmente en *Gaudium et Spes*- y en el pensamiento de JUAN PABLO II, los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉNDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotingen (A. Von REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN). Una buena exposición del pensamiento de JUAN PABLO II (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc), puede verse en la obra de ese mismo título de ROCCO BUSTIGLIONE, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990.

Esta segunda edición desarrolla -----actualizada en el texto. Pero he mantenido las mismas posiciones del texto de la primera edición----- bibliografía de lo que escribía hace cuarenta años. En él que puede advertirse una influencia parecida que yo también recibí por entonces, de ellos y de otros personalistas españoles - como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS- de menor proyección internacional entonces, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole*, "Je sais, je crois", París, PUF, 1996.

⁶⁹² E. VOEGELIN ha insistido con particular empeño y eficacia en la necesidad de fundar la estructura de la sociedad sobre una antropología filosófica y, en última instancia, en una metafísica del ser. No puede haber —asegura— una investigación independiente del sentido de la sociedad, porque <<la forma en que cualquier sociedad existe está determinada por la manera según la cual sus miembros experimentan su propia comunión con la totalidad del ser>>. Vide *Order and history*, vol. I, *Israel and revelation*. Louisiana Univ. Press., 1939. Introducción. La Sociología científica es empírica y moralmente neutra, pero -como afirma acertadamente S.

a la vida comunitaria.

Pero aquél impulso de sociabilidad connatural y necesitante *emerge de un momento estructural de la constitución psicoética de la talidad humana*.

La apertura constitutiva de la persona humana en el plano trascendental de la coexistencia -el orden de participación en el ser, que estudiamos más arriba, en el plano ontológico constitutivo de la persona-, se manifiesta, en efecto, -al nivel de la constitución psicoética de la talidad humana, fundamento inmediato de su actividad- en su enfrentamiento a lo otro que ella, según Zubiri, en la *habitud* radical propia del hombre. La *habitud* es, en terminología de Zubiri, el modo radical de "habérselas" al enfrentarse con las cosas, propio del ser vivo. El hombre se enfrenta con ellas no sólo como estímulos que suscitan una respuesta (sentir), sino como realidades, en virtud de su apertura al orden trascendental (sentir intelectual).

Esta *habitud* humana tiene una dimensión social -que Zubiri califica de *hábito entitativo*- por la que su *versión* intraespecífica a los demás hombres (propia del "*philum*" humano) tiene unos caracteres típicos.

En su raíz última -observa justamente Zubiri- no es exclusivo del hombre, es propio de todos los seres vivos constituidos según el esquema de su "*philum*" específico. Por las mismas razones que el resto de los animales, el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano.

Si el hombre no fuera más que animal que siente, el hombre tendría una afinidad puramente biótica con otros animales, que intervienen en su vida. Solamente en tanto en cuanto -en tanto que dotado de inteligencia- se hace cargo de esta condición, es como descubre la realidad de lo humano, extrínseca a él, que confiere a las cosas un carácter más o menos público a diferencia de lo privado, que determina y modaliza al hombre por pasos sucesivos, como "otros" que son ingredientes míos, como otros que son "*como yo*", como otros que son "*otros que yo*".

Esta relación o versión a los otros en tanto que otros (la *alteridad*) puede discurrir por vías distintas. La primera línea son *los otros hombres en tanto que son hombres*, es decir, la alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina *comunidad*⁶⁹³.

Existe, además, otra dimensión de cómo afectan a mi realidad los otros. Esta vez la versión a los demás se dirige no a la comunidad con otros individuos, sino a *su carácter de persona*. *Como personas, los individuos no se organizan, se compenetran*: ya no es mera comunidad, sino *comunión*. La comunión se da fundamentalmente en la *familia* y en la *amistad*⁶⁹⁴.

Antes de que el hombre tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en su vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional. Y esto no es por

GINER (*Sociología*, Barcelona 1988, 4 ed, 23)- se complementa con la Filosofía Social. "Para merecer algún respeto, debe tener en cuenta los resultados de la sociología. Por su parte, la sociología no puede excluirla ni cancelarla". Ambas formas de actividad -la filosófica-social y la sociología- pueden convivir y enriquecerse por ello".

⁶⁹³ "Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una "*pluralidad*" en la que queda neutralizado mi propio carácter central: *soy un ego como los demás y los demás como yo*; se adquiere a una el carácter de "*individualidad*" del *ego* y el carácter de "*colectividad*" de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de *solidaridad*: uno depende de otro. La colectividad también puede organizarse en forma de "*institución*".

Pluralidad, colectividad e institución son las tres líneas fundamentales en las que puede discurrir la versión de los demás, en tanto que otros". X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 268. Más ampliamente expongo este tema de la socialidad en *Metafísica de la relación*, cit. 155 ss

Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en X. Zubiri*, cit. 212.

⁶⁹⁴ "Lo que constituye la dimensión lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adición numérica ni en la organización, es la mayor o menor *distanciación*. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros prójimos. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo, la compenetración se constituye en la línea de la distancia". *Sobre el hombre*, cit., 269.

una dialéctica abstracta, sino por una constatación. Es cierto que esta constatación no la hace el propio niño sino hasta más tarde. Pero nosotros vemos que los demás hemos intervenido en la vida y en la configuración de ese niño. Y esto no lo borrarán ningún artificio del planeta, por muchas reducciones fenomenológicas que quieran hacerse". De aquí es de donde hay que partir. Es una constatación de hecho.

Después de nacer el niño va aprendiendo. Aprende a percibir, a moverse y a orientar el impulso vital. Y en ninguna de estas tres dimensiones el viviente opera solo. Todo aprendizaje implica la cooperación de los demás: es la educación. Al principio -en una indigencia radical necesitada de amparo y nutrición- no tenía más recursos que las estructuras con las que nació y la apelación a la madre: ahora cuenta ya con recursos de orden superior que le ha proporcionado el aprendizaje. "El ser humano no está nunca sólo al principio de su vida. Los demás están siempre presentes en él a través de los hábitos, tanto corporales como psíquicos (saber andar, correr o hablar). De este modo, los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejantes a ellos. (...) Los demás están en mí físicamente. (...) y están en mi vida configurando la realidad de mi propia vida y por tanto mi forma de autoposición. Es una estructura constitutiva de lo humano, inmanente y trascendente a la vez en mi vida".

La realidad social no surge, pues, de una voluntad contractual (Rousseau) o una vivencia intencional (Scheller), sino que es una dimensión física propia de la apertura radical del hombre a los demás que le viene impuesta. El hombre se encuentra *instalado* en ella, imponiéndose a los individuos inexorablemente. Lo social arrastra, pero no por "lo que" es social, sino por su carácter de "*socialidad*". El arrastre no tiene, pues, el carácter físico de una fuerza, porque esto incumbiría a los contenidos sociales. Esta es una dimensión distinta: es la imposición de la alteridad en tanto que alteridad (lo humano), que le arrastra imprimiéndole su impronta *que confiere posibilidades* que, si son aceptadas libremente, actúan en forma de *poder*, al ser apropiadas por el hombre.

¿En qué forma queda vinculado -responde Zubiri- cada hombre a la sociedad en esta habitud de alteridad?

En primer lugar -responde Zubiri- queda vinculado al mero *haber humano*, que es lo primero que el hombre recibe de los demás al espíritu objetivo o "*forma mentis*" que le instala en un "*haber*" en un *mundo cultural* (que Hegel llamaba *espíritu objetivo* determinado, que le es transmitido en virtud del fenómeno de la *tradición*, categoría clave en la teoría de lo social zubiriana (de ambas trataremos en un epígrafe próximo).

"Pero en esa habitud hay también *una vinculación no sólo al haber, sino a los hombres que hay*. Y entonces esta *habitud* cobra el *carácter de funcionalidad* como modo de habérselas cada una de las realidades humanas respecto de otras realidades humanas. Esta funcionalidad se despliega en *dos dimensiones*: primera, una dimensión que va a los demás hombres *en tanto que son otros*, lo cual da paso a la funcionalidad de *comunidad* en su *triple forma* de comunidad de *los demás conmigo*, comunidad *de todos entre sí*, *que es lo que constituye la colectividad*, y esa forma de comunidad que es la *institución* como institucionalidad de la función. Esta agrupación en colectividad puede darse de *distintas formas, cuya descripción es cometido de la sociología científica*⁶⁹⁵.

B. EL SER RELATIVO DE LA SOCIEDAD

Aquella imposición de la socialidad -el impulso de socialidad- se concreta de manera libre y contingente en una variadísima gama de formas sociales.

No es este el lugar adecuado para hacer una descripción de las diferentes clases y formas de comunidad. Baste advertir tan sólo que la vida comunitaria, como vida que es, no admite esquemas rígidos, sino que es orgánicamente coherente. En algunas, sí, predomina la espontaneidad: su formación se produce bajo el impulso de naturaleza, movida por instintos e inclinaciones que son expresión de la necesidad de completarse que siente el hombre, y que le impele a la formación de aquellas comunidades sin las cuales no sería posible su desarrollo perfecto. De ellas algunas le vienen impuestas y pueden ser calificadas —en la medida que han condicionado también la constitución misma de su ser personal— comunidades constitutivas. Pero hay otras en las cuales predomina el aspecto de libre y voluntaria decisión.

⁶⁹⁵ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 233; 312 ss.

No es ya tanto el <<querer instintivo>> cuanto un <<pensar racional>> (o voluntad deliberada) que se propone un interés o concreta utilidad como meta a conseguir —por emplear la terminología de TOENNIES (tan divulgada como imprecisa)—, el motor desencadenante de su surgir⁶⁹⁶.

1. Comunidad, comunión y sociedad

Todo ello ha movido a muchos sociólogos desde TOENNIES —como es archisabido— a una neta distinción entre *comunidades* —las agrupaciones fundadas en la voluntad innata, natural e instintiva —y sociedades— las fundadas en uniones artificiales y contractuales que resultan de la voluntad libre y arbitraria de lograr un interés. Repárese, sin embargo, que si bien esta distinción, rectamente entendida, no carece de fecundidad⁶⁹⁷, acecha el peligro de forzar la vida social con una falsa y esquemática distinción que no responda exactamente a la realidad. Pues toda agrupación humana supone un mínimo de base natural. Todas ellas canalizan el natural impulso de sociabilidad —que emerge de aquella “habitud” de socialidad, y radicalmente de la respectividad trascendental al orden de participación—, y todas se ordenan —de manera más o menos próxima— a remediar la constitutiva indigencia y precariedad del hombre⁶⁹⁸ —y sobreabundar en donación de sí a los demás—, mediante un desarrollo perfectivo que no es alcanzable sin la reciprocidad de servicios en la vida social.

Pero en todas ellas juega también el factor libre en su momento fundacional, o al menos en la adhesión al grupo ya constituido. En algunos predomina el primer aspecto de necesidad natural, que se impone con caracteres imperiosos y quizá obligatorios, mientras que en otras éste disminuye progresivamente para prevalecer de una manera correlativa aquella segunda faceta de arbitrariedad y contingencia⁶⁹⁹. En este sentido parece más afortunada la partición en grupos sociales *necesarios o naturales* frente a los *arbitrarios o contingentes*, sin perder de vista que ninguno es exclusivamente lo primero ni lo segundo. Traduce esta distinción la diversa inflexión de significado tan generalizada desde TOENNIES— de los vocablos comunidad y sociedad, pero de una manera más exacta y sin sus inconvenientes. Por nuestra parte, emplearemos ambos indistintamente.

Sin embargo, haremos uso preferentemente del segundo —sociedad— (como se va generalizando progresivamente en la moderna sociología) cuando queramos insistir en el aspecto de *organización y orden configurados* indispensable para que el grupo comunitario, que participa de un mismo valor común, se constituya en una sociedad propiamente dicha. De lo contrario —si el hecho de participar en un valor común (parentesco de sangre más o menos

⁶⁹⁶ F. TOENNIES. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1935, 87, 107, 159.

⁶⁹⁷ Cfr. por ej. la recta aplicación que de ella hace E. WELTY, o. c., 83. TOENNIES ha incurrido en graves unilateralismos e inexactitudes. No es la menor considerar algunas comunidades naturales y necesarias al hombre (el Estado, por ejemplo), como si fueran sociedades exclusivamente arbitrarias.

⁶⁹⁸ En algunas sociedades anónimas (o en otras tales como la protectora de animales, etc.), el fin inmediato suele ser *externo* a las personas que la constituyen. Pero no debe olvidarse (Cfr. Introd.) que la dimensión técnico—artística, ordenada inmediatamente a la perfección o bien de realidades externas al hombre, se endereza también de manera mediata a su propio bien o perfección: a la realización de un valor comunitario que le es inmanente, y del cual cobra precisamente aquel fin externo inmediato todo su sentido.

⁶⁹⁹ A este respecto conviene distinguir: 1) *La necesario* tensión de la voluntad al bien total (felicidad) considerado en abstracto, como fin todavía indeterminado (*no esidad metafísica*). En ella está implicada la tendencia a la sociabilidad. 2) *La libre* determinación de aquellos concretos bienes en los que se cifra de una manera práctica la felicidad: a saber, la intención de concretos fines y la elección de aquellos medios que los hacen posibles. Entre estos últimos se cuenta *necesariamente* la vida comunitaria, pero no *esta* concreta forma de comunidad, que es en principio libremente elegido. Pero aunque libre, nunca deja de ser forzada la forma de su configuración, en todo o en parte, por el complejo de circunstancias que definen la situación personal e histórica. 3) Además, aquella libertad está en parte sujeta a la *necesidad moral* propia de la obligación o deber ético. En algunas comunidades la obligación afecta a su origen o a la personal adhesión; en otras al modo de su configuración; en todas, al menos, en lo que respecta al modo de conducirse en ellas, impuesto por los bienes comunes respectivos. (Se trata, como veremos en el próximo capítulo, de una obligación de *justicia estricta*, jurídicamente exigible en cuanto impuesta por el bien común).

remoto: familia, estirpe, pueblo, raza..., por ejemplo), no se manifiesta en una conciencia colectiva engendrada por aquella *unidad* en un ideal colectivo que hace posible la *organización* unitaria— es preferible hablar tan sólo de comunidad (en el sentido tradicional de los antiguos lógicos a que aludíamos más arriba)⁷⁰⁰.

Otro criterio de diferenciación entre *sociedad*, *comunidad* y *comunidad*, propuesto por Zubiri, es la diversidad de formas de asociación humana, según que la *alteridad* interpersonal sea implicada en ellas como "meramente otra" o en su condición de "persona irrepetible" (en su dignidad de tal). El hombre "puede estar vertido a las demás personas meramente en tanto que "otras". Entonces se produce una forma de convivencia de personas que tiene carácter *impersonal*. Lo impersonal es un carácter exclusivo de las personas. Los animales no constituyen grupos *impersonales* sino grupos *a-personales*. La asociación impersonal de personas es lo que en un sentido restringido, pero estricto, debe llamarse *sociedad*. La sociedad es constitutivamente impersonal. Tiene instituciones, organización, modos de funcionamiento, etc. Y en esta sociedad cada uno de sus miembros tiene justamente un *lugar* en ella. El ocupar un *lugar* es la expresión, en cierto modo suprema, de la pura sociedad. Pero hay otra forma de asociación: aquella que procede de la versión de lagunas personas a otras personas, pero no en tanto que otras sino en tanto que personas. Entonces, la asociación tiene un carácter distinto y superior: es lo que he solido llamar "comunidad personal". *Sociedad y comunidad personal* son las dos formas de asociación del animal de realidades"⁷⁰¹.

Comunidad no es, pues, igual a *comunidad* -en la terminología zubiriana-. La versión a los otros en tanto que otros (la alteridad) puede discurrir por vías distintas.

a) La primera línea sin los otros hombres en tanto que son hombres, es decir, la alteridad meramente plural. A esto Zubiri lo denomina "*comunidad*"⁷⁰²

b) Existe, además, otra dimensión de cómo afectan a mi realidad los otros. Esta vez *la versión a los demás puede dirigirse* no a la comunidad con otros individuos, sino *a su carácter de persona*. Como personas los individuos no se organizan, *se compenetran*: ya no es mera comunidad, sino *comunidad*. La comunidad se da fundamentalmente en la *familia* y en la *amistad*⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Cfr. DELOS, *Qu'est—ce la société ?* Paris, 1938, 63 ss. Hay trad. cast. en *Persona y Sociedad*, semanas sociales de Clermontferrand. Méjico, 1947

⁷⁰¹ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 195-6.

⁷⁰² Esa comunidad empieza por ser una comunidad mía. Después aparece una "*pluralidad*" en la que queda neutralizado mi propio carácter central: *soy un ego como los demás* y los demás como yo; se adquiere a una el carácter de individualidad del ego y el carácter de "colectividad" de los demás. Sólo dentro de esa colectividad es posible una relación interindividual. Aquí aparece también la idea de *solidaridad*: uno depende de otro. La colectividad puede también organizarse en forma de "institución".

Pluralidad, colectividad e institución son las tres líneas fundamentales en las que se puede discurrir la versión a los demás, en tanto que otros.

⁷⁰³ "Lo que constituye la dimensión lineal formal, donde se inscribe todo el problema, no es en la adición numérica ni en la organización, es la mayor o menor *distanciación*. La colectividad desconoce las distancias. Las personas empiezan por ser nuestros próximos, nuestros *prójimos*. Y sin que coincidan formal ni materialmente la distancia y la compenetración, sin embargo, la compenetración se constituye en la línea de la distancia. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 269.

Buber opina que en la compenetración propia de la comunidad *yo-tu*, se comparte una esfera común a los dos, que él denomina "*entre*". "Un ser busca a otro, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos, pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera (...) la denomino la esfera del *entre*. Constituye una *protocategoría de la realidad humana*, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1949, 147 ss.

Como ejemplos donde se da la compenetración, BUBER aporta varios:

"Una *conversación* de verdad (que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera *lección* (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un *abrazo* verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación".

En todos esos casos se comparte una realidad común sólo a las personas que están en comunidad.

Respecto a si la *habitud* que posibilita la comunión de personas es sede de algún poder diferente a la socialidad, Zubiri habla del poder de la compañía y de la fuerza de la irradiación, como concreción de la ejemplaridad.

La comunión cubre algunas de las necesidades más radicales del hombre, ayuda y compañía que implican dar-aceptar, entrega-acogida, que se compenetran -según Juan Pablo II- "de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar, y al aceptar se transforma en donar"⁷⁰⁴.

Las posibilidades que ofrece la *héxis* propia de la comunión no son una ayuda más o menos importante, sino la propia vida de los demás, es decir, todo lo que tiene y son. La vida de los demás es, en este caso, lo que es brindado o lo que uno aporta a los demás. Es la propia vida como posibilidad para otros.

Si esta posibilidad es aceptada, siempre es necesario el consentimiento, entonces los demás ejercen un poder sobre uno de un carácter diferente que el que se da en la comunidad que impone la sociedad, que es más fuerte y marca más la propia personalidad.

La *unidad intrínseca de estas dos formas* de versión a los demás, la *comunidad* y la *comunión* o compenetración es, en opinión de Zubiri, "lo que de una manera integral puede y debe llamar la *sociedad humana*"⁷⁰⁵.

Toda la enorme diversidad de grupos sociales que se cruzan y entrecruzan en la vida del ser personal, prefigurándole, configurándole -y perfeccionándole sino se degrada el proceso de creciente socialización, como ocurre con frecuencia en nuestra época (cfr. GS I c. 2)-, tienen caracteres o trazos comunes que permiten una definición universal de sociedad.

<<Adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum>>⁷⁰⁶, la designó STO. TOMÁS en fórmula feliz. Todas ellas —en efecto— tienen en común esa característica de *agrupación* o unión ordenada de personas impuesta por la conciencia colectiva de un fin común que es inasequible sin su mutua colaboración.

2. Sociedad y relación.

Basta esta primera aproximación al concepto de sociedad para advertir ya, sin más, la función fundamental que en ella desempeñan las realidades relativas.

Su causa material —las personas que la forman— pueden y deben definirse, como decíamos, en términos de relación. Es más: algunas de las relaciones sociales (en esa concreta comunidad que ahora podemos estar considerando), son quizá relaciones constitutivas, en la medida en que advirtamos en la persona asociada una necesaria dependencia respecto a ella en la configuración del ser personal⁷⁰⁷.

El principio formal configurador —el orden concreto por el que están mutuamente *relacionados sus* componentes (causa formal— consta de todo un entramado de relaciones dinámicas de alteridad de las que resulta una *unidad*, derivada precisamente de la relación a un mismo *fin* que las solicita (causa final) a agruparse o adherirse a la agrupación (causa eficiente). Pero es precisamente la conciencia colectiva de un mismo proyecto ideal o bien común a todas ellas, y el acuerdo de voluntades en un querer común —advírtase— el primer

"En todos esos casos, lo esencial no *ocurre* en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que barca a los dos y a todas las demás cosas, sino en el sentido más preciso, "*entre*" *los dos*, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. (...)

"Cuanto más se sepa preservar la intimidad conmigo mismo, más soy de tomar realmente contacto con mi prójimo, no con otro despersonalizado del que temo la censura o las bromas, sino con tal ser determinado, que he encontrado en una hora precisa de mi vida, y que ha entrado en mí para no salir más, incluso aunque no le vuelva a ver, en el universo personal que es como mi envoltura viviente, mi biosfera espiritual y que puede ser llevaré en mi muerte". G. MARCEL, *Homo viator*, París 1945, 181.

⁷⁰⁴ Audiencia General de 6-2-80, n. 4, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, ed Palabra, Madrid 1996, 121.

⁷⁰⁵ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 268. Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona*, cit. 230-248.

⁷⁰⁶ *Contra impagnantes Dei cultum et religionom*, q. 5, a. 1.

⁷⁰⁷ <<La société existe daos la partie intime de chaque individu; le mal est un élément constitutif du nous, de meme que le nous est mi élément nécessaire du moi; c'est *lá la* structure essentielle de *la* conscience humaine>>. Cfr. G. PERTICONE, *La regle da Droit*, en *Archives de Ph. du Droit*, n. 3—4 de 1931, 130.

elemento constitutivo del orden social⁷⁰⁸. La tendencia al mismo fin (bien común) —su *relación a él*— imprime a sus miembros la concreta forma relativa del orden configurador. Este *se constituye* como tal, en consecuencia, en virtud de una *relación de dependencia* al influjo ejemplar y final de aquel fin —bien común.

Este principio formalmente configurador de la sociedad de orden *operativo* se funda, a su vez, en una previa *vinculación* a nivel que Zubiri llama, como arriba exponíamos, *habitud* (talitativa) *de socialidad*, expresión del *respecto trascendental* de la constitutiva dimensión de coexistencia que antes estudiamos.

Lo social del hombre no consiste en una realidad supra-individual, como sostiene Durkheim en su tesis del *realismo social*, según la cual existe "en" los individuos, pero a modo de superestructura que es una realidad por sí misma, como una sustancia *sui generis* formada por el conjunto de usos, costumbres, idiomas, creencias e instituciones con las que se encuentra el hombre y que grabitan sobre él en forma de presión o coacción configurándole sin que pueda desasirse de ellos⁷⁰⁹, de modo tal que no hay lugar para la libertad personal ni la obligación moral. Pero -como justamente observa Zubiri- aparte de que muchos fenómenos sociales, como la amistad, nada tienen que ver con la presión, la presión es un carácter no constitutivo, sino consecutivo al fenómeno social formalmente considerado. Tampoco es admisible *la tesis de G. Tarde*, según la cual lo que en el individuo hay de individual es lo que él hace por sí mismo; en cambio lo social, lo que hay en él de *social*, es *lo que hace como los demás, por contagio mimético* inevitable.

Lo social no es unidad sustancial, como dice Durkheim, sino una unidad operativa, que brota de una vinculación más honda de los hombres entre sí, en tanto que la realidad de cada uno es *afectada* por la realidad de los demás modalizándola según un hábito entitativo que se expresa en una común visión del mundo y en formas de vida rangos parecidos. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia que le atribuye Durkheim. "Esa afección es un modo real y físico, es una *habitud*, es una *hexis*. La *habitud no es simplemente una manera de conducirse o comportarse*; éstos son hábitos operativos, habilidades que pueden convertirse en costumbre. Pero hay hábitos de otro tipo; por ejemplo, cuando decimos de una puerta que ha hecho vicio. Esta *habitud no es simplemente de orden operativo* - pues no consiste en hacer las cosas de determinada manera- sino *algo que conforma la realidad material de la puerta*". Esto es lo que acontece analógicamente en la sociedad humana, en la que la realidad de cada miembro está afectada por la de otros en tanto que realidad, de modo tal que se imprime en ellos una *forma mentis* común.

De la tesis de G. Tarde, dice Zubiri, que sólo si se entiende el nexo formal de la sociedad como una *hexis*, un hábito "entitativo" de mi realidad en orden a la alteridad en tanto que real, solamente entonces, es comprensible la imitación. "Sólo si yo me encuentro afectado en una cierta forma, real y físicamente, en una *habitud entitativa* por parte de los demás, puedo proponerme esa operación de *habitud operativa* que consiste en imitar lo que hay".

La sociedad -fundada en la dimensión coexistencial constitutiva del hombre- que se manifiesta en el plano psico-ético, en la vinculación propia del espíritu objetivo (hábito configurador de una común *forma mentis* y comunes formas de vida que modulan y condicionan positiva o negativamente el ejercicio de la libertad, sin suprimirla) *se define formalmente -a nivel operativo- como unidad de relación*, es decir, *de orden dinámico que concierne conductas en el todo social*⁷¹⁰. No existe independientemente de las personas que la forman, a la manera de aquellas realidades que gozan de *sustancialidad* subsistente, como pretenden el realismo social de Durkheim o -lo que es peor- aquellas teorías -desarrolladas en formas muy variadas, desde

⁷⁰⁸ DELOS escribe a este respecto: <<Le premier élément distinctif de la Société, c'est l'existence d'une conscience collective et l'accord des volontés communes, éveillés par l'attraction d'un qui est à la fois idée directrice et représentation d'un bien commun>>. Ibid.

⁷⁰⁹ Sabido es que DURKHEIM niega el carácter absoluto de la obligación moral. Explica el sentimiento de la obligación como mera presión social a la que el hombre no se puede sustraer, sin embargo somos conscientes de que la voz categórica de la conciencia, en ocasiones puede urgir a evadirse de ella o a resistir aquella presión ambiental.

⁷¹⁰ Cfr. Sobre la unidad de orden. SCHILLING OTTO: *Christliche Staatlehre und Staatspflichtenlehre*. Donaworth, 1955, 22-29; G. RENARD, *Philosophie de l'institution*, París, 1939, 146 ss.; J. T. ESCHMANN, *De societate in genere, Angelicum* (1934), 214-27; KREMPEL., o. c., 215 ss.; De ROOY, *La nature de la société selon St. Thomas, Angelicum* (1929), 321 ss.; L. LACHANCE, o. c., 283 ss. y 361 ss. RAMÍREZ, *De ordine*, Salamanca, 1963, 327 ss.

Hegel, Fichte, a través de Adan Müller y Ranke, hasta Jellinek, Othomar Spann y Grabowski han alimentado los modernos sistemas totalitarios y colectivistas, desconocedores de la irreductible dignidad de la persona. Pero tampoco es un mero producto ideal, una *pura ficción*, algo fuera de la realidad, como afirman la sociología liberal y otras muchas raíces nominalistas⁷¹¹, ni tampoco una mera interacción accidental -mimética, por ejemplo (como quiere G. Tarde)- sin raíces en la constitutiva coexistencia y socialidad de la persona humana.

La *unidad de orden* -realidad relativa- que emerge de la vinculación propia de la socialidad (radicada en la constitutiva coexistencia de la persona) se contraponen tanto a una mera pluralidad o multitud de individuos atomizados sin otra cohesión que la de una yuxtaposición lograda con medios coactivos de los teóricos del liberalismo (pues la unidad existe en ellas sólo mentalmente -realidad de ficción-), cuanto a la realidad sustancial absoluta que absorbe a los individuos de los teóricos del totalitarismo.

Una vez más *la filosofía de la relación sólidamente fundada* en una filosofía del ser bien controlada, *tiene la última palabra para superar aquellas posiciones unilaterales* y antitéticas que tan desastrosas consecuencias han tenido en el desarrollo de la historia de la humanidad⁷¹².

C. La dimensión social e histórica del conocimiento y del lenguaje.

Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social, es su reflejo en la *dimensión social e histórica del conocimiento* humano -que tiene su expresión en *el lenguaje*- y consecutivamente en su comportamiento.

X. ZUBIRI ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura "ambiental" de un medio social que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia humana en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y posibilitación*.

La cultura dominante del medio social transmitido por *tradición* se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de "*hexis*" *dianoética* (hábito intelectual fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que⁷¹³: "les *instala* en un "mundo tópico" anónimo e impersonal⁷¹⁴; les *configura* prestándoles una común mentalidad ("*forma mentis*") que tiene su expresión en *el lenguaje* -con el que forma una unidad estructural- *posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de Hartmann) o la "*Weltenschaung*" *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del "espíritu objetivo" de Hegel⁷¹⁵,

⁷¹¹ Cfr. S. A. TURIENZO, *Investigación en torno al bien común. Nominalismo y comunidad*. La ciudad de Dios (1960), 32 ss.

"Lo social, la convivencia, no tiene sustantividad alguna; no es lo mismo tener realidad propia que tener sustantividad; la realidad propia de lo social es ser *habitud* física; la sociedad no es ciertamente una mera *congeries* de individuos, sino una realidad de habitualidad y no una especie de sustantividad o super-hombre". (X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit. 272)

⁷¹² Algunos autores modernos buscan una vía media en un intento encaminado a concebir lo social como una realidad intermedia entre el ser sustancial y el accidental. Se trata de serios esfuerzos dignos de ser tenidos en cuenta, pero no han logrado poner en claro, a mi juicio, en qué pueda consistir tal realidad "sui generis". Así por ejemplo, D. V. HILDEBRAND, *Methaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg, 1930, que entre la *habitud* zubiriana (sin precisar bien su sugerencia) la cual pertenece a la categoría clásica de los hábitos entitativos en cuanto fundan relaciones, que son -reductivamente- de orden accidental. Advértase, en todo caso, que sustancia y accidente son categorías "esenciales". Una investigación metafísica de su último fundamento debe trascender aquélla categorización "*del modo de ser*" comunitario, para profundizar en la *respectividad trascendental de la coexistencia humana, que está a la base de la talidad (habitud) del grupo comunitario, fundándolo*.

⁷¹³ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, cit., 262-282.

⁷¹⁴ Cfr. sus curso de 1968 sobre "El hombre y la verdad", todavía no publicado.

⁷¹⁵ Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el espíritu objetivo, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar "no es verdad que el espíritu objetivo sea una "*res*" sustantiva. Es algo de una "*res*", el hombre, pero no es por sí mismo una "*res*", ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni

que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradición*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de la historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad, el hombre llevará una vida no enclavada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección mismas formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero*⁷¹⁶.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la "fuerza" de la vida. Pero en la tradición se transmiten "*las formas de vida* fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente".

La historia es, precisamente, esta transmisión tradente, sobre todo de una comunidad a otra. Toda tradición, aun la más conformista, envuelve un carácter de novedad. Los que han recibido una tradición tienen, en efecto, un carácter que no tenían los hombres anteriores porque, aunque vivan lo mismo que estos últimos, el mero hecho de esta "mismidad", el mero hecho de la repetición, ha orlado con un nuevo carácter la vida de los receptores de la tradición.

De ahí la importancia en orden al progreso humano -o regreso si se esteriliza en conflicto de contrastación- que tiene la convivencia, en cada momento histórico, de tres generaciones con

mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades".

En segundo lugar, "el espíritu objetivo no tiene razón alguna; la razón no la tienen más que los individuos (...)

No se trata, pues, del intelecto ni aun de la razón, si se quiere emplear el término de Hegel (*vernunft*), sino del *haber* del intelecto y de la razón. Dicho en otros términos, el espíritu objetivo no es "*mens*", pero es mentalidad; *forma mentis* (...)

La mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de inteligir que cada cual tiene, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *héxis* (*habitud* -hábito dianoético-). El *haber* en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es *los modos de pensar y entender* que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente aceptados por los demás. *La mentalidad* es, pues, aquél modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera".

Los propios modos de sentir y de pensar una vez exteriorizados (por la mediación del "*espíritu objetivado*" (HARTMANN) en expresiones culturales) pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre del haber puramente humano. En este caso, la forma como formalmente existe no es mentalidad; es algo más: es *tradición* en el sentido etimológico de *dar, entregar*. El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de *mentalidad*; se encuentra también con un haber en forma de *tradición*, pero tradición estrictamente humana. X. ZUBIRI, o. c., 262 ss.

Toda tradición, por muy antigua que sea, es *constitutiva* para el que la recibe en el momento de la *traditio*; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya *continuativa y prospectiva*.

La tradición es una dimensión prospectiva no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas.

Las *tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva* son tres dimensiones de este fenómeno único que es la *traditio* (ZUBIRI los pone en relación con las tres generaciones que conviven en cada momento histórico que en fecunda inter-relación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., 262-8).

⁷¹⁶ <<El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. (...) El mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. *La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad*, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo>>. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica. (No desarrollo el tema, lo dejo sólo apuntado).

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una precisa forma real propia, una propia *forma mentis que le hace ver la realidad de determinada manera*. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento. El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que es en su configuración mental típicamente distinto del hombre de hace tres siglos, o de otra comunidad humana aislada de la suya propia; si bien tiende el mundo (se dice -yo no lo creo: los particularismos van evidentemente -por desgracia, si se exacerbaban en nacionalismos xenófobos y excluyentes- a más) a convertirse de manera progresiva en la "aldea global".

En la historia el hombre se va haciendo a sí mismo no sólo conforme al esquema filético transmitido por generación biológica, sino también -apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas- en su génesis filética. El "ad" de la entrega (*traditio*) de *posibilidades* de vida no es una relación extrínseca del ser ya constituido sino que *es una dimensión formal y estructural suya*.

Son, en efecto, "posibilidades de ser" de las que "está surgiendo" el ser mismo del hombre. Yo soy algo que no sólo voy siendo sino que estoy surgiendo de mí mismo en forma de acrecentamiento o autorrealización perfectiva por apropiación de posibilidades" (hábitos éticos y dianoéticos).

Por eso, cada hombre es *una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción por cuasi creación de sí propio*; cada persona *va cincelandando su propia personalidad* por libre apropiación (progredeante o regredeante) de sus posibilidades vehiculadas por la común "*forma mentis*", constituida por lo que Zubiri llama formas de vida o *espíritu objetivo* que se transmiten de una a otra generación⁷¹⁷.

Lo que constituye el llamado espíritu objetivo es, por consiguiente, ser un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros.

Son, pues, los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades - en sentido positivo o negativo- los que permiten y fuerzan a ser cada cual, a forjar libremente por decisión autorrealizadora, según se apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades, su propia personalidad.

"Desde las propias necesidades que son inexorables es como se da la apertura de cada hombre a la ayuda que los otros le pueden brindar. Y se podría decir viceversa. Porque cada uno puede aportar también lo que otros necesitan. Así, desde la realidad de la propia vida se ve como los demás pueden formar parte intrínseca de mi propia persona, al ayudarme a realizar la propia personalidad. *El conjunto de posibilidades que me ofrecen los demás forma una especie de cuerpo social*. El hombre no sólo se encuentra en alteridad, sino que se encuentra incorporado en un cuerpo social, que es un sistema de propiedades solidarias en tanto que posibilitantes".

Las posibilidades que cada hombre tiene, o bien emergen de uno mismo o de los demás; los demás, como posibilidad mía, son concretamente el espíritu objetivo, y el espíritu objetivo es el "*cuerpo social*".

No es lo mismo inteligir una cosa en cierto modo individualmente por ella misma, que inteligirla en un medio social. En este aspecto *la sociedad es un medio de intelección*. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera. Por eso, el medio es algo esencial a la intelección en todos los órdenes.

Por otra parte, el cuerpo social da una estabilidad en cuanto a las posibles respuestas a esas posibilidades, que pueden transmitirse a los demás en forma de usos, costumbres, maneras de vivir o de pensar⁷¹⁸.

⁷¹⁷ Cf. X. ZUBIRI, o. c., 200-220. Cf. *Sobre el hombre*, cit. 262 ss, 311. ZUBIRI distingue el constitutivo de la persona, que llama *personidad* (que es *suidad* en *respectividad*), de la *personalidad* que libremente va adquiriendo, en el orden operativo, por libre apropiación de posibilidades. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Persona y respectividad*, y *La evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, cits.

⁷¹⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, 75. Cfr. B. CASTILLA COTÁZAR, *Noción de persona en X. Zubiri*, cit. 244.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida -de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia- del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una *dimensión histórica de la verdad lógica humana*, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en *conformidad* con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van *cumpliendo* de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) *nuevas posibilidades metódicas de intelección*, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero *hecho* intemporal de conformidad, sino en su carácter de acontecer incoativo y progrediente en *dirección hacia* el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (*ad-aequatio*).

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual complejamente estructurado ("forma mentis"), que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilitante de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y solo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la "*forma mentis*" que la *posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural*⁷¹⁹: nos *abre los ojos* a unos determinados aspectos de la realidad y nos *los cierra* para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ellos.

A esa misma *dimensión social e histórica del conocimiento humano* (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida *distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias"* (en conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquellas "que tenemos" por descubrimiento personalmente fundado, Las creencias son "ideas que somos" -no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes- y desde ellas como *a priori* cognoscitivo, emergen aquellas primeras más o menos condicionadas⁷²⁰.

Las primeras son aquellas, cuyo ser consiste en el hecho de que se piensan. Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, sino que contamos con ellas: "No son *ideas que tenemos*, sino *ideas que somos*... son nuestro mundo y nuestro ser". En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: "Darse cuenta de una cosa sin contar con ella... eso es una *idea*. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella..., eso es una *creencia*".

La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia. Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica -con eso Ortega se opone al Marxismo-, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa -con eso se opone al idealismo-, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega "creencias".

⁷¹⁹ También M. HEIDEGGER ha insistido en la honda unidad estructural que se da entre la *comprensión del ser* y los dos momentos que la condicionan: la *Befindlichkeit* (sentimiento de la situación, que en la "existencia auténtica" del hombre no inmerso en el *dans man* -el "se impersonal- es sentimiento de reificación, calificada como angustia al sentirse arrojado en la existencia, en el horizonte de la muerte, y el *Rede* (el lenguaje y sus estructuras). Zubiri distingue, por ejemplo, (*Sobre la esencia*, cit. *Inteligencia y logos*, cit.) el "logos de la constructividad", al que corresponde fielmente el lenguaje semítico) el "logos flexivo" (de las declinaciones), y el "logos predicativo" (heredero del pensamiento griego, que trocea la realidad en un "morcelage conceptuel" para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real. (Cf. J. FERRER ARELLANO, *Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, en "Anuario Filosófico" 1997, 3).

⁷²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1934 y *La idea de principio en Leibniz*, editado póstumamente. Cf. J. H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en "Revista de Occidente" 1964 y 154 ss.

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas -pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias- continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero *al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias*. El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, "perdiendo sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva".

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. El hombre en la *crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico*: "La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta que punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias".

También NEWMAN dijo anticipadamente algo parecido a esas creencias orteguianas con la terminología "*primeros principios*" de origen social o cultural, en sentido distinto de los axiomas propiamente dichos⁷²¹. (Cfr. su *Grammar of assent*. Cit.). La idea fundamental de NEWMAN es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus "primeros principios". Desde luego que no se entiende esta expresión *primeros principios* en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente *son sociales y escondidos, inconscientes*. Los primeros principios son los *primeros movers ocultos del pensamiento*. No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. *A menudo no son más que prejuicios sociales de una época*; prejuicios en los que no se repara porque todos los aceptan tácitamente.

"... En resumen, los principios *son el mismo hombre... Están escondidos*, por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. *Se han hundido en ti; te impregnan*. No tanto apelas a ellos, antes bien *tu conducta brota de ellos*. Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, *generalmente no conocemos a nuestros principios*".

Es un hecho tácitamente constatable que a veces obstaculiza la comprensión de una cultura cristiana abierta a la trascendencia un *lenguaje* que no corresponde de modo adecuado (no absoluto) a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una "*forma mentis*" (las "creencias" de Ortega o "*primeros principios ocultos*" de Newman) cerradamente *inmanentista* que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social⁷²².

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje*. Pero estas condiciones *no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber*. *En relación con el aspecto metafísico y religioso* -que aquél posibilite- en que se base este último, *los hechos sociales*,

⁷²¹ Cf. J. H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., passim; J. H. WALGRAVE. *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

⁷²² La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (*El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe, y un regocijante "denuestario" (de ayer y de hoy).

culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos, y han de ser tomados reflexivamente como tales⁷²³.

El paso de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes del cristianismo, cuando está trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos. Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano.

Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquel primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra. Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores tan listos como superficiales (disculpables por el *nominalismo* subyacente en la "*forma mentis*" de numerosos "ilustrados", víctimas de una "modernidad" que, con el subjetivismo inmanentista luterano -para desgracia de Occidente-, triunfó con las armas en Westfalia)⁷²⁴.

Es evidente que encontramos dificultades de un *lenguaje* que se apoya en una civilización y en una cultura ya superadas, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. *Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización*, profundamente modificado por lo avances de la ciencia, por la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano, es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero *no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real*, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

En esta *cuestión del lenguaje*, hoy nos encontramos con algunas corrientes, como el *estructuralismo*, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre *culturas* y lenguajes diferentes, y en consecuencia, se daría una especie de *mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas*, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault⁷²⁵.

⁷²³ Cf. G. M. M. COTTIER, *Posiciones filosóficas frente a la fe*, en "de fe hoy", Madrid 1970, 25 ss. Y J. DANIELOU, *Lenguaje y fe*, cit., 141 ss. Este último observa muy justamente: "Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición -entiéndase bien- de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

HEIDEGGER en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período - como *Unterwegs zur sprache (En el camino hacia el lenguaje, 1959)*-, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. GADAMER desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de "discernimiento" como fundamento de la hermenéutica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

⁷²⁴ J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, cit., 39 ss. Sobre la influencia del nominalismo en el _----- subjetivo de la noción de derecho que triunfa en la ilustración, cfr. M. VILLEY, *Estudios sobre la noción de derecho subjetivo*, cit, 169 ss. (Vide infra parte I Cap I, 4).

⁷²⁵ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS dice (Cfr. *Sobre el estructuralismo*, Pamplona 1985, 20 ss) que "el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter "impersonalista" como visiones globales del hombre".

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser de sí mismo, *la idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje*, que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del "ser del ente". De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del "olvido del ser", del que se lamentaba M. Heidegger, que -pese a sus esfuerzos- no logró recuperar⁷²⁶.

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* -al menos en Occidente- tiende a dictar su tiranía -su *ley tópica*- instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación, en el famoso "*das man*" de Heidegger⁷²⁷). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente -don de sí, sólo posible en quién es dueño de sí- de la que emerge, como veíamos, por connaturalidad, la experiencia originaria del Dios trascendente como fundamento, *conduce a un ateísmo práctico* que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. El hombre -peregrino del Absoluto- si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el verdaderamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de la infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado -tal es su positiva función purificadora- a una figuración antropomórfica de la

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del *conductismo psicológico* en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia.

Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el "*método de la sospecha*": el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. "Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (*Antropología estructural*, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo -la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Esta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del "hombre mismo", del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI-STRAUSS, LACAN y FOUCAULT" (felizmente declinante -como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia-).

⁷²⁶ C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Madrid 1997.

⁷²⁷ ZUBIRI observa con agudeza que es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "*man*", del "*se*", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólomente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no como los demás, no como quién hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el "*se*", como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas como se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El "*se*" como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

Trascendencia), en un mito de sustitución idolátrico. De este tema capital hemos tratado con detenimiento en otro lugar⁷²⁸.

3. El triple principio formalmente constitutivo de la sociedad.

Toda profundización filosófica en la ontología de la realidad social, debe tomar necesariamente como punto de partida⁷²⁹ la consideración del fin (bien común), pues es precisamente el ideal de conseguirlo el que la configura en una *unidad operativa* en el acuerdo de voluntades (causa formal de la sociedad).

Pero no es posible tal acuerdo sin un principio unitario de *autoridad*⁷³⁰ que señale imperativamente un ordenamiento normativo que enderece a aquella común finalidad la conducta de sus miembros. La implantación del bien común, valor y meta ideal de la comunidad, debe ser lograda con la cooperación de todos sus miembros. Ello impone necesariamente la promulgación por una *autoridad* de un conjunto de normas que ordenen la actividad de los individuos a aquella meta común. La idea anarquista de que los individuos,

⁷²⁸ *Ser vitalmente teísta*, en nuestro tiempo -y en nuestro "mundo" socio cultural-, es por lo general un problema de personalidad: de *rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante*, de la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) cerradamente inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, -al *Alter Ego Trascendente* en última instancia- en una común tarea de autorrealización casi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y -con ella- a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, cap. V y VIII, Madrid, Palabra 2001.

⁷²⁹ Como han puesto de relieve los mejores sociólogos, la sociedad es una realidad eminentemente práctica. (Cfr. interesantes testimonios en UTZ, o. c., 104). La unidad concertada de voluntades en tensión al fin común en que esencialmente consiste, es dirigible por la inteligencia, que se esfuerza en extraer consecuencias normativas del orden esencial al bien común de su ser constitutivamente teleológico. De ahí que no sea posible obtener una comprensión adecuada de lo social sin esa consideración de las normas del orden comunitario (*axiología o ética social*) que él impone de manera vinculante. Ellas presuponen, pues (subalternación), una profundización especulativa en el ser dinámico de la sociedad (*ontología social*) constituido por su tensión al fin común. Pero esta investigación filosófica debe tomar como punto de partida —para evitar un posible apriorismo de espaldas a la realidad existencial— una observación empírica y científicamente ordenada de los fenómenos de la vida de relación interpersonal (*sociología positiva o fenomenología social*). Cabe distinguir, pues, diversos niveles en el conocimiento de la realidad social, que difieren en su <<tipo epistemológico>> por ser diversa su especificación (perspectiva de consideración u <<objeto formal motivo>>); pero sujetos a una mutua exigencia de complementariedad (ontonomía) paralela a la que señalábamos en la introducción gnoseológica con respecto a la realidad jurídica, que está comprendida en el más amplio cuadro de la realidad social.

⁷³⁰ Entendemos <<autoridad>> como <<poder legítimo>>, no en sentido que propone A. D'ORS como "un saber reconocido", diverso de "la potestad" que sería "un poder reconocido" (distinción esta inspirada en los juristas romanos) que a veces no coinciden en los mismos sujetos. No basta la sola realidad psicológica del poder ni la sola legitimidad moral del derecho a gobernar. Es precisa su conjunción. Nada decimos aquí de su origen (si procede directa o mediatamente de Dios, a través del pueblo, por designación o delegación, etc...). Tampoco nos referimos en el texto a las personas concretas que puedan ejercer en sus variadas funciones la autoridad, sino a la absoluta necesidad de admitir en ella una jerarquía unitaria. Tan sólo deseamos explicitar en orden a nuestro actual propósito, que Dios es la primera autoridad social en cuanto *legisladora* de normas ético—sociales (*Lex Aeterna*), y *Providencia* gobernadora; y que de manera subordinada —pues todo legislador humano es súbdito de la ley moral— deberá gobernar todo un conjunto de personas cuyas respectivas funciones dependerán de las exigencias normativas del bien común. Exigencias de gran plasticidad y amplitud, que permiten un amplio margen de discrecionalidad en la elección de las formas de gobierno. Queremos señalar en el texto la necesidad de que, sean ellas cuales fueren, estén jerárquicamente ordenados los detentadores de la autoridad formando *unidad*. Cfr. UTZ, o. c., 326. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, Madrid, 1955, 432 ss.

tan distintos por naturaleza e inclinados hacia sí mismos —y dados, por ende, con tanta frecuencia a posponer los intereses comunes a sus miras egoístas —pueden obtener, dejados de sí, aquel fin social, es una utopía desconocedora de la naturaleza del hombre.

Pero el fin no existe para el orden y los medios que a él conducen, sino al revés, el orden existe por el fin. El es la primera de las causas, y determina en consecuencia, la medida, la necesidad y el empleo de los medios que se ordenan a su consecución⁷³¹. Quiere ello decir que tanto la justificación de la autoridad y la medida de atribuciones, por una parte; como, de otra, la naturaleza de las normas ordenadoras, deberán lógicamente estar fundadas en las *exigencias normativas del fin*⁷³².

Por consiguiente, el bien común, la autoridad y las normas sociales constituyen tres momentos jerárquicamente escalonados que configuran a la sociedad, dándole su forma específica, que no es otra que la conducta social ordenada (unidad relativa de orden accidental).

Pero estudiemos con más detención este proceso configurador.

El fin común, decíamos, es un objetivo ideal, una meta a alcanzar constantemente (en cuanto a la intención), pero nunca totalmente realizada de hecho (en cuanto a ejecución). Es, concretamente, el ser ideal de la comunidad considerado intencionalmente en su máximo desarrollo. Por consiguiente, deberá tener como principio *formal* que le configure, el orden social mismo, entre los elementos que componen la sociedad idealmente considerada⁷³³. Todo el conjunto de ellos sería, pues, la *materia*, también ideal o intencional, del bien común. Ella debe comprender a su vez, ante todo, el bien o la perfección inmanente que deriva a las personas que forman la sociedad de su cooperación en ella, inalcanzable sin esa cooperación. Pero supone también —en el orden de la causalidad quasi-material dispositiva— como elementos que le estén jerárquicamente subordinados, todo aquel conjunto de bienes exteriores a la persona que posibilitan aquella perfección inmanente⁷³⁴.

¿Cómo realizar este ideal?

Aquí intervienen las otras dos instancias. La *autoridad* legisla, vigila, aplica — sanciona si es preciso— todo un *plan normativo* de ordenación de las conductas individuales, en una *mutua disposición* relativa de los elementos de que consta la vida social *que sea apta* para realizar lo más posible aquel *ideal* (bien común). Y la observancia—espontánea o coaccionada en su caso—de las normas, implanta en la existencia real el *concreto orden social* por ellas previsto en un orden ideal o intencional.

Resumiendo: el orden previsto como meta o *fin* ideal (bien común) por un *ordenamiento normativo* ejemplar y vinculante (normas sociales)—elaborado por una *autoridad* celosa de su efectiva vigencia—es implantado de hecho en el grupo comunitario al ir surgiendo, con la observancia, el *orden vivido* (ajustado a aquel orden ideal) que le configura como sociedad: es su causa formal.

La idea del *orden* es, por consiguiente, el núcleo esclarecedor de la filosofía social. Orden como *forma intencional* constitutiva del bien o fin común. Orden *ejemplar*, acompañado de moción intimativa y *obligatoria*, de las normas. Y orden como *forma actualmente configuradora* del grupo comunitario en sociedad organizada.

Es este último la causa formal propiamente dicha de la sociedad: pero deriva a su vez del influjo causal del fin (causa final y especificativa), ejercido mediante la norma ejemplar y vinculante (causa ejemplar y eficiente moral).

El fin (causa final) es, como tal, extrínseco a la conducta social organizada, es decir, a la realidad social. Pero imprime a ésta como efecto de su peculiar eficacia causal, la impronta ordenadora que la organiza como sociedad. Surge así el *orden concreto* y dinámico como una

⁷³¹ L. LACHANCE, o. c., 372 ss.

⁷³² J. FELLERMEIER, o. c., 68.

⁷³³ Cuando a veces dice Sto. Tomás que la autoridad es principio formal de la sociedad, debe entenderse en sentido <<causal>>, pues, sin su concurso no surge el concreto *orden* configurador. <<Formalmente>>, sin embargo, sería *Propiedad* que necesariamente la acompañará (*proprium*) a manera de principio operativo ordenador (sin autoridad, no hay sociedad). Cfr. *De Reg. principum* Ed. Marietti, 1938, 1.

⁷³⁴ Vide, por ejemplo, L. LACHANCE, o. c., 116 ss., 185 ss.; A. F. UTZ, o. c., 263 ss.

participación del *orden ideal* del bien común (causa formal).

Recordemos, para entender las precedentes proposiciones en su verdadera profundidad, el influjo causal del fin en toda la gama de sus matices.

C. LA RELACIÓN VERTICAL AL FIN SOCIAL Y A LAS NORMAS SOCIALES

1. El influjo causal del fin.

Sabido es que la causa final tiene primacía sobre las demás causas⁷³⁵. El agente no obraría —no ejercería su propia causalidad eficiente— si no fuera a su vez movido por la atracción de un bien que trata de conseguir como fin⁷³⁶.

Su efectiva consecución no es causa que influya en la actuación de la gente; sino, precisamente todo lo contrario: es efecto. (*Finis effectus, finis operis*).

El fin es, pues, causa. Pero lo es solamente en el orden de la intención o de la representación intelectual, no en el de su efectiva ejecución o consecución. Tanto más cuanto que en numerosas ocasiones es aquél un ideal irrealizable en su plenitud.

Es, pues, el fin *conocido* (o bien ideal a conseguir) el que mueve a obrar a la voluntad. Y la mueve provocando en ella un movimiento de apetencia (mediante *appetitione*). Es decir, *atroyéndola* hacia su consecución⁷³⁷.

La moción del fin no puede ser, pues, concebida como un influjo meramente metafórico, sino muy real: influye realmente en la posición existencial de la misma, <<realiter causal actionem agentis>>. Por ese motivo su influjo causal ha sido certeramente denominado <<eficiencia moral>> —(*efficit movendo efficientem*)⁷³⁸— bien distinta de la eficiencia propiamente dicha o física⁷³⁹.

Pero no se limita su influjo a la posición existencial o ejercicio de la conducta (*quoad exercitium*). Además, la especifica como tal, imponiéndole su forma específica o modo de ser (*quoad specificationem*).

Recordemos que la actividad —que pertenece al orden accidental— es esencialmente relativa. Se constituye como *tal* actividad —es decir, recibe su especificación— en virtud de una relación trascendental de dependencia a su objeto, que es precisamente el bien o finalidad que la solicita y causa. <<Omne enim esse non est nisi propter finem aliquem; habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur>>⁷⁴⁰.

La relación de dependencia del efecto (en este caso la talidad de la acción) a su causa, recuérdese, es real trascendental.

La relación trascendental, decíamos, es intrínseca y constitutiva de la entidad a que afecta. Pero el término de tal relación no es totalmente extrínseco a la misma, sino que le pertenece esencialmente. Y como la actividad no puede dejar de ser algo esencialmente referido al bien o fin que la solicita, éste no puede dejar de afectar a aquélla de una manera intrínseca. En este sentido pudo decir Sto. Tomás que:

<<Finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu: quia comparatur ad actum ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actus>>⁷⁴¹.

⁷³⁵ <<Finis est causa causarum, quia est causa causalatis in omnibus causis>>. *De Principiis naturae*, C. IV, n. 356. <<Dicitur causa causarum quia a causa finali omnes aliae causae recipunt quod sint causae>>. *De Verit* 28, 7.

⁷³⁶ <<Finis dicitur causa efficientis cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis... est causa ut efficiens sit efficiens>> de *Principiis naturae*. *Ibid.*

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ <<In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, et efficiens sicut agens motum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit>> *De verit.*, 22, 2c

⁷³⁹ Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. (*De Veritate*, 22, 2).

⁷⁴⁰ *De Verit.*, 15, 2. Cfr. In II *De Anima*, lec. 6, n. 305, en Ed. Marietti.

⁷⁴¹ Cfr., P. e., GREDT, o. c., n. 342, R. GARRIGOU LAGRANGE, *Actus specificantur ab objecto formauli*, en *Acta Pont. Atad. Rom. S. Th.*, 1934, 139—153.

Con demasiada frecuencia se descuida este aspecto de la intrinsecidad en la información de la actividad por parte del bien u objeto especificativo a que ella apunta como fin. Se destaca tan sólo la función especificadora extrínseca que la compete, a diferencia de la que ejerce la forma substancial en el compuesto, que es intrínseca.

Es cierto que si consideramos al objeto de una manera material en su ser absoluto independiente de la operación —como <<res quaedam>>— es ella totalmente extrínseca a él. La cosa deseada no puede confundirse, como es obvio, con el acto de deseo, que es una realidad vital inmanente a la persona que desea. No se tiene en cuenta, por otra parte, que el fin especifica frecuentemente cuando no existe todavía realizado y aun a veces —este es el caso del bien común— nunca va a serlo del todo. En estos casos, como en todos, no especifica el bien en cuanto <<res extrínseca>> (real o ideal), sino en cuanto <<objeto>> de tendencia previamente conocido. Sólo así considerado (como objeto de tendencia) afecta intrínsecamente al acto de la voluntad, que está constitutivamente ordenado a él⁷⁴². No es precisa para tal información intrínseca una inherencia entitativa del principio informante, como ocurre en la forma substancial respecto del todo substancial⁷⁴³. Basta en estos casos con que el objeto, como término inmediato de la acción, la determine intrínseca e inmediatamente dándole forma o ser específico⁷⁴⁴, según este proceso de dependencia que acabamos de precisar.

Las precedentes observaciones nos permiten comprender con mayor profundidad cómo puede ser participado de hecho en la conducta de alteridad —en un orden concreto que dé forma al grupo societario— el orden ideal que configura idealmente la compleja estructura material del bien común.

2. La relación trascendental de la conducta social al bien común.

Pero el bien común nos es un bien cualquiera que pueda o no ser propuesto como fin según el caprichoso arbitrio de los miembros de la sociedad. Es un bien indispensable para el pleno desarrollo perfectivo de la persona, para ser plenamente hombre: un bien <<en sí>>, un bien substancial (*bonum honestum*)⁷⁴⁵. El bien individual de los miembros de una sociedad, recuérdese, no es algo independiente del bien común a todos ellos en tanto que unidos comunitariamente. Es, sí, formalmente diverso del bien individual, pero difiere de él como el todo ordenado es distinto de las partes de que consta. No es posible que la persona alcance su propio bien total, que adquiera la personalidad que le compete, su pleno acabamiento ontológico, si no lo procura proponiéndose a la vez el bien común de todos cuantos con él formen la sociedad (de cada uno de las sociedades de que forma parte, en especial de las naturales).

Por ello, se presenta a la conciencia de la persona con carácter obligatorio o vinculante.

⁷⁴² S. Th., I—II, 18—4, 2: <<Quambis finis sit causa extrínseca, debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni>>. Cfr. S. Th., I—II, 1, 3, 1. Cfr. *De Malo*, 2, 6, 1.

⁷⁴³ Así como las formas substancial y accidentales especifican al ser finito corpóreo constituyendo su talidad —modo de ser substancial o accidental— la actividad recibe su especificación, o peculiar modo de ser, de aquello a que se ordena de una manera esencial, pues pertenece a aquellas realidades dinámicas que <<sortiuntur especiem ex aliquo extrínseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex término>> (*De Virt. card.* a 3. Cfr. S. Th. I, II, 52, 1).

⁷⁴⁴ Cfr. las profundas consideraciones al respecto del P. RAMÍREZ en *De hominis beatitudine*, cit. I, 273, n. 582—583.

⁷⁴⁵ J. MARITAIN, en *Neuf leçons*, cit. 37, propone denominar así al <<bien honesto>> de la tradición. Pues no es otra cosa tal bien que la plenitud de ser del acto mismo de libertad, <<qui ne manque pas de ce primordial accomplissement, de cette première et constitutive plénitude: consonance avec sa propre règle>>. Así como la sustancia, respecto al ser, es la primera significación de las *modalidades de ser* en el orden de las categorías, lo mismo, en el orden moral, es aquel bien deseable y amable <<por sí mismo>>. (<<Quod vi sua nos trahit et sua dignitate nos allicit>>. *Comm. Eth.*, L. 10, lect. 91); a diferencia del bien *útil*, que lo es tan sólo como medio, y del bien *deleitabile*, que es una mera repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto de un bien ontológico, quizá no moral. Cfr. LACHANCE, 206 ss.

a) La moción intimativa del bien sustancial (<<bonum honestum>>).

Recordemos los caracteres de la obligación: ella es precisamente aquella presión que experimenta la voluntad, ejercida por el entendimiento, que ha advertido un bien necesario para el bien total de la persona. El sentimiento de obligación es el sentimiento de una atadura que deriva de un bien sustancial que yo veo⁷⁴⁶. Si mi entendimiento advierte que yo solo puedo ser plenamente hombre -sólo puedo alcanzar mi verdadero (<<bien sustancial>> (bonum honestum)- concertando mi conducta según una norma o patrón de comportamiento que a él conduce, me siento constreñido, categóricamente obligado a observar aquella norma. No es éste el caso de los bienes relativos, que no son advertidos por mí como necesariamente or denados a la consecución de mi bien total. Guardan con él un nexo tan solo contingente, y los imperativos que a él apuntan no tienen este carácter absoluto o categórico propio de la obligación, sino meramente condicional o hipotético.

Es cierto que en la práctica puedo evadirme a la presión obligatoria y obrar en contra de su imperativo categórico. Pero sólo es ello posible en virtud de una no consideración de la norma que me obliga. En el momento de la visión concreta y enteramente individualizada de la acción en contra del mandato, he debido desviar la atención, dejar de tener en cuenta lo que vio mi inteligencia como opuesto a mi verdadero bien, deteniéndome, en su lugar, en la consideración de otros aspectos apetecibles (deleite o utilidad). Sólo así puedo escapar a la presión necesitante de la obligación, porque me es absoluta mente imposible querer algo que veo como mal en tanto que es malo. Es preciso pues, apartar la mirada en el momento de la acción de este aspecto por el que no es apetecible (sabiendo perfectamente que es malo: advertencia) para fijarse en esos aspectos deseables (goce, utilidad) más acordes con las malas disposiciones actuales que podían haber sido modificadas⁷⁴⁷.

b) Normatividad del bien común

La digresión que precede nos permite concluir que el bien común tiene carácter normativo; pues es precisamente un orden ideal que se impone de manera imperativo-categorica u obligatoria a la conciencia. Es más, toda norma social de él recibe su normatividad, pues de él debe tomar necesariamente el <<patrón ordenador>> de la conducta. En tanto cobran ellas fuerza obligatoria o vinculante, en cuanto conducen a su implantación.

c). La causalidad eficiente moral del bien común.

Ya conocemos en su naturaleza el influjo causal del fin como bien especificativo. Bastará añadir ahora algunas precisiones que nos permitan conocer las peculiares características que competen a los bienes obligatorios —fines éticos en general— y al bien común o social en particular, en su eficacia organizadora de la conducta comunitaria.

Es propio del bien <<en sí>> (bien sustancial) mover a la voluntad —por medio de la inteligencia— de una manera categórica: <<sín condiciones>>. La mueve, pues, constriñéndola, ligándola a la observancia de la conducta que a él conduce, sin apelación posible. La moción es, pues, más fuerte que la de los bienes relativos, que no son presentados por la inteligencia en un nexo necesario con el bien total: la atracción sobre la voluntad del *bien sustancial* a diferencia de estos últimos, es, de suyo, invencible⁷⁴⁸. Hasta el punto—

⁷⁴⁶A diferencia de la coacción física, que me sujeta desde fuera a la observancia forzada de un imperativo, la obligación —verdadera coacción moral— me obliga a observarlo desde dentro (mediante la inteligencia) de una manera libre y espontánea.

⁷⁴⁷ J. MARITAIN, o. c., págs. 157 ss. Sobre el origen de la obligación vide O. N. DERISI, *Los fundamentos...*, cit., cap. VI. Muestra por qué razones no puede estar en ninguna realidad intramundana: ni en la voluntad autónoma (KANT), ni en la presión social, etc... Es una de las versiones del argumento <<deontológico>> de la teodicea clásica. De este tema trato con amplitud en *El misterio de los orígenes*, cit. 287 ss.

⁷⁴⁸ Invencible, por supuesto, es el orden todavía teórico del juicio especulativo—práctico de conciencia (orden de la *especificación*, pues se considera el bien como <<valor>> último: <<bonum honestum>>). No en el orden de la concreta decisión, según precisamos en el texto (orden del *ejercicio* o de efectiva influencia del valor como <<fin>>). En la práctica, la conducta puede estar influida tanto por aquel valor ético como por un bien

decíamos—que sólo por un momentáneo desvío de la atención a este vínculo necesario advertido por la inteligencia es posible otra conducta de ella diversa orientada a un bien relativo (bien ontológico, útil o deleitable, deshonesto).

Por este motivo ha sido calificado su especial influjo de *eficiencia moral* necesaria, pues tiene de suyo —a diferencia de los bienes relativos que son de elección arbitraria— virtualidad suficiente para mover a la voluntad bien dispuesta.

La eficiencia en sentido estricto —eficiencia física— compete tan sólo, obviamente — en este plano espititual que ahora consideramos— a la voluntad. Pero es tal la analogía que con ella guarda la moción intelectual o intencional del bien obligatorio, que no se ha propuesto otra denominación más adecuada para caracterizarla que la de eficiencia, si bien en un orden intencional o moral, por atracción final (no física) y moralmente necesaria (no contingente, como acontece con los bienes relativos)⁷⁴⁹.

d). La causalidad ejemplar del bien común.

En lo que concierne al bien común debe señalarse todavía una particularidad que no compete a los bienes particulares aisladamente considerados (en cuanto particulares). A diferencia de ellos, el momento específico o formal que lo configura es un orden: el orden ideal entre los elementos materiales de la sociedad, que obtienen su propio bien precisamente en cuanto es obtenido el bien a todos común. No olvidemos que en tanto es realizable el ideal personal es cuanto es realizado el ideal común de la sociedad. Se deduce de ahí que tanto él como las otras normas de él derivadas y que a él conducen ejercen una función de ejemplaridad: presentan el modelo, la semejanza según la cual debe ser realizado el orden social. Por esa razón no es sólo objeto que especifica intrínsecamente a la conducta dándole forma, sino principio extrínseco y ejemplar (causa formal extrínseca —ejemplar— del orden interpersonal)⁷⁵⁰.

Concluimos, pues, que el orden social es una modalidad inherente a la conducta de interacción comunitaria que se constituye en virtud de una relación trascendental de dependencia a la causalidad ejemplar y eficiente moral (íntimamente especificativa) del bien social a que inmediatamente se ordenan las normas —y en última instancia— al bien común. Y que consiste en un orden, concreto y existencial, entre los elementos de que consta.

ontológico moralmente desvalioso.

⁷⁴⁹ En sentido estricto se entiende por causa *eficiente moral* (sobre todo desde SUÁREZ; cfr *De bonitate et malitia...*, cit. disp. 1, Sect. z; *Disputationes metaphys.*, XVII, 2, 6, ed. Vives, t. 25, 585), la que ejerce un agente por medio de su actividad (una cualidad activa) sobre otra causa inteligente que actúa movida por aquella actividad. Tal causa no produce el efecto por lo que tiene de acción —pues según este aspecto su causalidad sería eficiente física— sino por lo que tiene de cualificada o de buena: su bondad mueve a aquella otra causa que, al conocerla, realiza lo que la causa eficiente moral intenta y no produce de suyo. Es pues, una causa *instrumental*, pero de orden *moral* (no físico). El proceso de causalidad propio de las acciones meritorias es de este tipo, porque mueven al sujeto ante el que se merece a dar aquello que no puede conseguir el sujeto que merece. Cfr. *De Veritate*, 29, 6, y un excelente comentario en E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, cit., 262 ss.

Pero se ha generalizado tanto esta terminología para significar la influencia del fin como bien conocido (y es, por otra parte, tan expresiva) que nos parecería impropio apartarnos aquí de ella.

⁷⁵⁰ No es este el caso —contra lo que suele decirse— de los bienes particulares (quiero decir, en cuanto particulares: pues no hay bien tan particular que no sea tributario del todo ontológico; del orden de participación en el ser). Hace falta imaginación —se ha dicho— para ver en el bien que especifica un acto el ejemplar que él imita cuando surge de la facultad (Cfr. V. RODRIGUEZ, *La causalidad del bien conocido en el amor*. Ciencia Tomista, 1961, págs. 137 ss.). Nos referimos, claro, al bien particular de cada potencia o facultad, no a su conjunto en la totalidad personal, verdadero <<microcosmos>> pues también el bien estrictamente individual de la persona (que es una unitaria totalidad de partes) implica un orden jerárquico en su dinamismo. Por esta razón las normas éticas individuales pueden y deben considerarse ejemplares, pues el bien moral individual que proponen no es alcanzable sin una mutua *disposición*, debidamente jerarquizada, en el ejercicio de sus fuerzas operativas o facultades, que sea *apta* para conseguir el último *fin* del hombre; es decir: permiten el advenimiento de la suprema perfección, del bien inmanente o acabamiento ontológico que resulta de la posesión de Dios.

3. Impulso de socialidad y relación.

El mismo impulso de socialidad ha sido identificado con una relación trascendental de la persona al bien común⁷⁵¹ considerado como valor total que reside en la naturaleza misma del hombre. Este valor total —se añade— mueve íntimamente a la interacción social. Pero, a mi juicio, el valor total a que se alude debe identificarse necesariamente con el valor de ser. Ya tuvimos ocasión de ver cómo el amor ontológico del yo sólo puede sostenerse sobre la base del amor al todo. En este sentido, cabe considerar el valor de ser -en cuanto hace frente al apetito en tanto que “amable” como el bien común inmanente a toda la humanidad. Y la relación trascendental en cuestión no sería otra, en consecuencia, que aquella respectividad por la que se vincula cada una de ellas a todo el orden de participación en el ser —sostenida a su vez por la religación a Dios— que es constitutiva de cada uno de los seres personales y subsistentes.

Pero el sentimiento de obligación no surge propiamente todavía en este plano entitativo que precede y causa la apertura a los otros (y que se manifiesta —en un plano psicológico— en una relación trascendental de la voluntad al bien total que la especifica). Afecta él más bien al modo de conducirse en tal apertura, al enfrentarse con las diversas posibilidades que ofrece cada uno de los concretos grupos sociales en orden a sus bienes comunes respectivos. Aquel impulso procede del plano profundo del ser y —por derivación, en acto segundo,— del plano de la voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*). Pero no del plano de la voluntad deliberada y -por ende- libre (*voluntas ut ratio*). Y no hay lugar —en consecuencia— para hablar todavía de obligación.

4. La relación trascendental de la conducta social a las normas sociales.

a) Fines normativos y bien común.

Todas las normas sociales que pueden ser calificadas de normas propiamente dichas —jurídicas o no— se ordenan en definitiva al bien común. Cada grupo orgánico de ellas se endereza a disponer y *ordenar* algún aspecto parcial de la vida humana en sociedad. Tal es su objetivo inmediato. Pero todas se ordenan, en última instancia, al mismo fin remoto, que no puede ser otro que la implantación del bien común: la realización de aquel ideal de plenitud en la vida del hombre en sociedad. Las normas jurídicas, por ejemplo, tienen como fin inmediato obtener un mínima de orden y de seguridad aun a costa quizá de alguna exigencia de justicia estricta incompatible con ella⁷⁵². Pero este objetivo inmediato dispone a un fin más elevado que no es otro que la realización del bien común, imposible sin aquella cooperación del Derecho. Contribuye, pues, a su progresiva realización de una manera decisiva, pero no exclusivamente.

b) El orden ejemplar del bien común.

El orden interno ideal del bien común es, pues, en última instancia, el modelo arquetipo o ejemplar de todas las normas sociales, jurídicas y no jurídicas. Proponen ellas a la conducta una parcela concreta de ese amplio cuadro ordenado que ofrece aquel ideal, prestando su contribución parcial para que sea realizado. En este sentido ha podido ser comparada la función del legislador al sastre que reúne las piezas del tejido en una síntesis capaz de lograr la prenda necesaria para el bien del hombre (que está implicado en el bien de todos), o al arte del arquitecto que logra una unidad llena de sentido en el abigarrado conjunto

⁷⁵¹ Cfr. G. DEL ESTAL, *Lo social y las ciencias sociales*, cit., 15 ss.; A. F. UTZ, *Ética social*, cit. 61 ss., D. VON HILDEBRAND ha insistido en la fuerza unitiva de los valores sociales (bien común) que impulsa a una espontánea inclinación y autocomunicación con el prójimo. Cfr. *Metaphysik der Gemeinschaft*, cit., 111 ss.

⁷⁵² Así ARISTÓTELES y STO. TOMAS. Cfr. textos en LACHANCE o. c. 194 ss. Una acertada justificación de esta doctrina puede verse en GRANERIS. *La filosofía*. cit. 199 ss., 241 ss. Cfr. C. III, nt. 35 y 66.

de materiales de construcción, haciendo de ellos un lugar de abrigo y habitación⁷⁵³.

c) La relación de la conducta social a los fines normativos.

Pero el bien común, decíamos, no es sólo el ejemplar del que toman las normas sociales sus planes de ordenación de la conducta. Es también el fundamento de su misma obligatoriedad. Si la obligación consiste precisamente en una vinculación de la voluntad, derivada de la visión intelectual de un nexo necesario entre un patrón de conducta y la obtención del bien total —pues la voluntad no puede dejar de tender a él mientras es especulativamente contemplado por el logos— en tanto gozará una norma de esta virtualidad intimativa, en cuanto se advierte en el plano ordenador que él propone una instancia conducente a su obtención.

Sólo él es capaz de mover *por sí mismo*, intimativamente, con su atracción invencible. Los demás bienes, sólo podrían hacerlo en cuanto conducen a él. Concluimos, pues, una vez más, que la normatividad moral de las reglas sociales —siendo ella constitutivamente <<ordenación imperativa>>— deriva en última instancia de la virtualidad normativa más eminente del bien común⁷⁵⁴.

En consecuencia, las reglas sociales, en tanto son normas en sentido propio —pueden influir imperativa y eficazmente en la conducta de interacción— en cuanto participan de la virtualidad normativa del bien común (a través de fines ordenadores inmediatos que les dan sentido).

Imprimen ellas en la conducta social una concreta forma ordenadora, que derivará también de una relación trascendental de dependencia al influjo causal del fin inmediato a que ellas se ordenan, y que afectará intrínsecamente a la conducta social imprimiéndole la forma apta para que sea progresivamente implantado en la existencia el orden ideal normativo.

d) La relación de conformidad a las normas sociales.

Esta manera de enfocar el tema, difiere casi exclusivamente en la forma de la tradicional doctrina de la escuela de SANTO TOMÁS, según la cual la moralidad de los actos humanos es una dimensión en ellos inherente, que se constituye en virtud de una relación trascendental a su objeto propio en cuanto es medido o regulado por las normas éticas, y —en definitiva— a ellas mismas.

Si la relación es de conformidad con el ejemplar que ellas presentan, surge la bondad o plenitud moral de la conducta: y si ésta es a ellas disconforme, la malicia, etc.

Esta manera de expresarse, aun siendo sustancialmente correcta, tiene un doble inconveniente; pues no expresa la última razón de tal respecto trascendental —de hecho se expone en gran número de manuales aduciendo menguadas y aun falsas razones— e induce además fácilmente al error, muy extendido, de pensar que es la misma relación de causalidad ejemplar (de conformidad o disconformidad), la que constituye la moralidad de la conducta.

Pero —obsérvese bien— la causa ejemplar actúa sólo en cuanto es dirigida la actividad del agente por la idea o modelo que le sirve de guía, constituyendo con ella un solo principio de operación. La idea mueve al agente a obrar, pero no en cuanto ejemplar para ser imitado, sino en cuanto *objeto* o bien al que tender como meta: en cuanto provoca en él un movimiento de apetición, una actividad por él especificada.

La ejemplaridad de la idea no es sino una *condición*, necesaria en algunas ocasiones (no siempre), para que pueda actuar el fin sobre el agente, que sólo podría ser atraído por la

⁷⁵³ Sobre el fin en el derecho hablaremos más adelante. Cfr. las observaciones de DELOS, LE FUR, etc..., en el t. III del *Annuaire de L'Inst. Int. de Phil. du droit*, dedicado a este tema.

⁷⁵⁴ <<En los movimientos encadenados, el primero regula la rapidez de los otros y determina la medida de su eficacia. Así como en la ciencia los principios señalan la naturaleza de las conclusiones y delimitan su alcance..., en la esfera de la acción siendo el fin el primer principio, tiene razón de regla y medida, pues prolonga su influencia reguladora a las normas secundarias del obrar humano, a la manera de un género cuyos atributos esenciales se encuentran en *las especies que de él participan*>> LACHANCE. o. c., 83.

bondad del efecto si la conoce previamente mediante una representación ideal que le sirva de guía bien en su conducta inmanente, bien en la realización de una obra exterior⁷⁵⁵ No mueve, pues, en cuanto idea ejemplar, sino en cuanto presenta un bien como objeto apetecible⁷⁵⁶. De ahí que no pueda fundarse la relación trascendental —que es necesariamente de dependencia— en la ejemplaridad misma en cuanto tal.

La relación de conformidad o disconformidad a la norma *manifiesta* la moralidad de la conducta, pero ella misma no la constituye. Así como en el dominio de la actividad técnico—artística (de lo *factible*), la perfección de las obras ejecutadas *deriva* de una sumisión a los objetivos propuestos por las normas técnicas o artísticas que gobiernan el proceso de su producción, y *se manifiesta* por el ajuste del artefacto al arquetipo normativo por ellas propuesto, la perfección moral de la conducta (de lo *factible*) se manifiesta, de manera paralela, por su conformidad con la <<recta ratio>> o norma ética⁷⁵⁷. Pero no es constituida por ella.

Ya probamos con detenimiento en el capítulo anterior que la relación trascendental no es algo añadido a la entidad física de la realidad a que afecta. Es ella misma en cuanto está íntimamente penetrada de respectividad (<<ordo imbititus in ipsa essentia rei>>). El respecto en cuestión no es algo, pues, añadido a la entidad física de la actividad libre⁷⁵⁸, sino ella misma en *cuanto depende* del bien moral que la especifica (*bonum honestum*).

Suele repetirse desde JUAN DE STO. TOMÁS que hay una distinción inadecuada o *modal* entre el acto libre entitativamente considerado y él mismo en cuanto moral. El acto físico —dice el Dr. de Alcalá—⁷⁵⁹, se refiere al bien <<sub ratione appetibilis>>, pero no <<sub ratione regulabilis>>. Sin embargo, el acto moral aliado a aquel primer aspecto de su atingencia una nueva formalidad, que es precisamente la ordenación al bien en cuanto medido por la norma ética (recta razón). Así como la visión se constituye por una ordenación trascendental a su objeto propio (color), pero puede también captar con la misma ordenación los sensibles comunes (figura, movimiento, reposo...) que le afectan accidentalmente, de manera análoga, el acto moral se refiere con la misma ordenación al bien moral que al bien físico, pero añade una nueva modalidad, pues se ordena a aquél en cuanto *afectada de una dimensión accidental* que no es otra que la ordenación introducida por la norma moral (<<sub ratione regulabilis>>)⁷⁶⁰.

A mi modo de ver, la cuestión está mal planteada y la solución que se propone, consecuentemente, no puede menos de ser algo artificiosa.

El bien moral no debe considerarse atendiendo a actos aislados sin tener en cuenta la íntima unidad de la persona. Las disposiciones que afectan al agente moral (pasiones y hábitos) en cada concreta situación, determinan de tal modo su conducta que sólo es posible, en la práctica, la posición de otra conducta diversa provocando libremente un cambio en aquellas disposiciones. La elección de un acto orientado a la obtención de un bien supone una naturaleza determinada por aquellas disposiciones que condicionan la actual conveniencia de ese fin a su naturaleza así individualizada aquí y ahora. Quiere ello decir que el bien *físico* que puede satisfacer a la persona es diverso en cada caso, pero *único*. Falta por saber si precisamente ese bien o sistema de bienes, en que se cifra la felicidad o acabamiento

⁷⁵⁵ Solo puede ser explicado el dinamismo de los irracionales en tensión a su fin acudiendo a la previsión (Providencia), de una Inteligencia ordenadora. <<Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali quae se extendit in bonum universale, scilicet a Voluntate Divina>>. S. Th. I, II, 1, 2, 3. Lo mismo cabe decir de la orientación necesaria (trascendental) de la inteligencia a la verdad y de la bondad del bien.

En estas consideraciones se funda, como es sabido, la 5ª Vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios.

⁷⁵⁶ <<Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis>>. S. Th., I, II, 19, 1, 3, Cfr. 185.

⁷⁵⁷ *De Malo*, 2, 6; S. Th., I—II, 18, aa. 5, 10 y 11.

⁷⁵⁸ Así opinaban los SALMANTICENSES, según los cuales, aquella relación sería distinta de la relación al objeto físicamente considerado: un modo intrínseco esencialmente relativo y sobreañadido a la entidad física del acto libre, como una cualidad: *Cursas theologicas De banitate et malitia hum, actuum*, disp. 1. dub. 3. n. 37 ss. Última mente también RAMÍREZ parece adherirse a este modo de ver, cuando afirma que la moralidad es un accidente que cualifica al acto psicológico. Cfr. *De ordine*, cit., 202, núm. 599.

⁷⁵⁹ *Cursas Theolog.* 8, i, a n. 27; 50, a, 2, n. 10, 13.

⁷⁶⁰ Cfr. el comentario Le IBRANYI, o. c. 36.

ontológico de la persona, puede o no conseguirla.

Si aquellas disposiciones provocan una falsa perspectiva en la verdadera jerarquía de tales bienes (imputable al agente moral, que podría haber provocado un cambio en ellas si hubiera atendido el orden que impone a la mente la observación de la naturaleza, o de las normas positivas que lo han formulado), lejos de proponer la conducta capaz de conseguir el estado de pleno desarrollo perfectivo, propone otra manera de comportarse que no puede conducir a otro resultado que a su propia degradación: a la *privación* de algo que le es debido en cuanto <<persona>>.

El bien moral no puede ser captado, por consiguiente, en actos aislados de voluntad, sino en la mutua relación de los bienes a que ella o las facultades por ella imperadas apuntan. Si existe el debido *orden* jerárquico entre tales bienes (y también por consiguiente, entre los actos que especifican), es posible un conveniente desarrollo perfectivo, y en última instancia, el acabamiento ontológico que sigue a su plena consecución. Bien y perfección morales son, pues, sinónimos de orden jerárquico en el seno inmanente de la persona, y en el cuadro más amplio de la comunidad universal. Es, pues, el *orden* intrasubjetivo e intersubjetivo del agente libre (en la medida en que el primero precisa del segundo para que pueda ser instaurado)⁷⁶¹, la categoría a que debe acudir para captar la esencia del bien ético—social.

Puede no diferir la entidad física de un acto humano moralmente bueno de otro rechazable. Dar dinero a alguien es un acto ontológico: el dinero pasa de uno a otro. Puede ser un acto de liberalidad y de compasión, pero también un acto de corrupción que fuerce una conciencia. ¿En virtud de qué se especifica como viciosa esta última conducta? Para ello debe ponerse en relación aquella conducta con el orden ideal jerárquico del microcosmos que es la persona agente, subsistente y comunitaria. Nos referimos, concretamente, al orden ideal normativo que se patentiza a la recta razón práctica cuando descubre la verdadera jerarquía de las inclinaciones de la naturaleza humana en sus relaciones con otro (ya valiéndose exclusivamente de la *sindéresis*, ya acudiendo a sus formulaciones positivas). Pero si abusando de su poder autónomo, rehusa someterse a la ley natural de su desarrollo y se orienta en un sentido opuesto, se desvía de la línea normal de su evolución e introduce deliberadamente el desorden en su propia vida, y casi siempre también en la vida social.

Orden social es sinónimo, por consiguiente, de bien éticosocial. Como el orden ideal trascendente del bien común englobaba en su seno los bienes ideales de cada uno de sus miembros (en la medida, claro, que están ellos implicados en cada concreta comunidad para lograrlo), de manera paralela, el concreto *orden social*, participación existencial del bien común, puede ser calificado de un bien común inmanente que reúne concretos bienes particulares en un todo ordenado.

Pero ese *orden* o bien ético sólo *surge* en la existencia real por la atracción cognostitiva del bien obligatorio (eficiencia moral necesaria)⁷⁶², sólo se *manifiesta* de hecho a

⁷⁶¹ G. GRANERIS advierte que sólo está implicado el bien de la persona en cada comunidad según la medida en que es exigida su cooperación a ella para lograrlo. Se trata de aspectos en profundidad, no de una artificial división en partes, tales como persona—individuo (según pretenden J. MARITAIN, y sus seguidores). Tal es el sentido de <<Totus homo ordinatur in societatem... sed non secundum se totum et secundum omnia sua>>, y otros textos de STO. TOMÁS. Cfr. *Contributi*, cit. (<<Concordancia discordantium textuum>>, 173 ss.).

⁷⁶² No abstractamente considerado en las normas generales, de tan diversa naturaleza, sino en la síntesis particularizada —del juicio de conciencia— frente al complejo de circunstancias que definen la situación. Deben ser atendidos, pues, tanto el fin inmanente a la conducta <<típicamente considerada (su *objeto* o <<finis operis>>), como el personal fin que con ella se propone el agente (el <<finis operantis>> o *intención*), y todas aquellas *circunstancias* subjetivas y objetivas, que pudieron influir en aquella bondad ética (es decir, en el debido orden jerárquico a que debe *tender* el dinamismo operativo del agente). Cabe hablar, pues, tan sólo, de actos éticamente indiferentes, si son ellos considerados en su <<tipo abstracto>> normativo. Pero en modo alguno si los consideramos *existencialmente*, en su concreción situacional.

La Encíclica *Veritatis Splendor*, de JUAN PABLO II sale al paso de la insuficiente posición del llamado "*consecuencialismo*" -que sólo valora las consecuencias (una de las *circunstancias* clásicas: los efectos que se producen con la conducta, buenos o malos), inclinando la balanza a lo mejor, o menos malo; - o de la "*moral de actitudes*", o de la "*opción fundamental*", que sólo tiene en cuenta la intención última, recordando que "la moralidad del acto humano, depende sobre todo y fundamentalmente *del objeto* elegido racionalmente por la voluntad deliberada". Sólo después entran en consideración las otras dos fuentes de la moralidad, *fin* y

la inteligencia acudiendo a una relación de conformidad o disconformidad de la conducta de relación con el orden ideal de los fines normativos —y en última instancia del bien común— particularizados a la situación.

Concluimos, pues, que la relación a la norma social no es constitutiva de la eticidad social de la conducta, si la consideramos exclusivamente como una relación de conformidad o disconformidad a ella. Entonces es solamente *manifestativa*. Sólo por la eficacia ejemplar e intimativa del fin normativo sería *constitutiva* del bien ético—social, que es precisamente orden jerárquico de bienes particulares. Y sólo la relación de dependencia a aquella influencia causal sería propiamente relación trascendental.

D. LAS RELACIONES HORIZONTALES CONSECUTIVAS O REFLEJAS DEL ORDEN SOCIAL CONCRETO.

La relación trascendental de dependencia al bien común y a las normas sociales que a él conducen, es constitutiva, decíamos, del orden social.

La ordenación al bien común es la razón de ser del orden mutuo que une entre sí a los elementos que componen la estructura material comunitaria. Las normas, pues, pueden ser consideradas como los principios de cohesión, los ligámenes, los nervios que (en un orden ideal) prestan su parcial contribución para configurar en una organización estable y ordenada la conducta de las personas miembros de la comunidad⁷⁶³. Es preciso que el orden ideal que ellas presentan intimativamente —con carácter obligatorio— en una idea ejemplar (reflejo parcial a su vez del orden ideal más amplio del bien común)⁷⁶⁴, pase de la idea intencional al acto vital por una efectiva observancia.

1. Proceso psicológico de transformación del orden ideal normativo en concreto orden social.

Estudiemos brevemente el proceso psicológico de esta transformación del orden ideal y esencial en orden vivido y existencial. Nos referimos aquí tan sólo a la observancia espontánea de las normas, pues aunque puede ser en ocasiones forzada la conducta mediante concretas coacciones, trataremos de ella en el capítulo siguiente, reservado a la peculiar eficacia de las normas *jurídicas*, únicas que admiten una efectiva influencia sobre la vida social usando de medios estrictamente coactivos.

La norma -ordinatio rationis- se constituye como tal —recuérdese— cuando es concebida por su autor o conocida intimativamente por su destinatario⁷⁶⁵. El legislador comunica la ley por el acto de promulgación. Gracias a ella —sea de la naturaleza que fuere— es conocida, y se constituye de nuevo en *norma* al ser racionalmente asimilada por el súbdito. *Participa* él en el conocimiento del orden que conduce al bien común, establecido por aquel principio normativo de carácter general, y como consecuencia de su cabal conocimiento, se siente constreñido a ajustar su conducta a aquel orden, único que hace posible el advenimiento de su propio bien, implicado necesariamente en el de los demás. Puede decirse, en consecuencia, que *cada uno es su ley para sí mismo*, en la medida en que

circunstancias (entre las que destacan las consecuencias buenas o malas). Pero llama la atención también sobre el verdadero alcance del "*objeto moral*", que no es la mera entidad física del acto, sino "el fin próximo de la elección deliberada de la persona que actúa" (VS, 78), es decir, la conducta en cuanto querida por la persona en su dinamismo subjetivo; no el mero "*finis operis*", desvinculado de la teleología del sujeto personal. Es decir: en cuanto tal "*finis operis*" está en relación de conveniencia o inconveniencia para él como persona. Sólo así se superan las objeciones de las escuelas de "*nueva moral*" que rechaza la Encíclica. En los epígrafes anteriores podrá observarse que esa es la perspectiva personalista que aquí se adopta.

⁷⁶³ Cfr. L. LACHANCE, O C., 180.

⁷⁶⁴ <<Ratio operis praexistens in mente>>, S. Th. II—II, 57, 2.

⁷⁶⁵ S. Th. I—II, 90, 1. Sin embargo, también puede denominarse norma por analogía de atribución a lo regulado y medido, como las inclinaciones efecto de su dirección activa. En este sentido <<denominan>> algunos a la naturaleza *norma manifestativa*. Cfr. o. n. DERISI, *Los fundamentos metafísicos...*, cit., 382 ss. Se trata, obviamente, de una denominación extrínseca.

participa conscientemente en el orden que propone quien gobierna. El súbdito, por racional, debe utilizar la inteligencia al obedecer, y actuar aprobando intelectualmente la sabiduría del mandato⁷⁶⁶.

Si no desvía su atención de la norma, como consecuencia de un conjunto de malas disposiciones⁷⁶⁷ que estaba en su mano modificar (salvo en casos patológicos), prorrumpirá necesariamente en la concreta conducta que reclama la norma de manera general.

Es preciso para ello una particularización del principio normativo general a la concreta situación existencial. Aquí interviene, con el juicio teórico—práctico de conciencia, el dictamen inmediatamente práctico del *imperio* prudencial (cuyas características describíamos en la introducción), singularizados de todos los principios normativos generales que se refieren a la concreta situación, en función de todas las circunstancias que la individualizan. De esta manera la luz de la ley pasa al acto por medio de la *prudencia* política⁷⁶⁸, que *dirige* la conducta concreta apoyándose en los principios generales normativos, y de la *voluntad* debidamente rectificadas que *ejecuta*. La norma social, en definitiva, comunica su forma ideal ordenadora a la conducta de alteridad por ministerio de la *prudencia política*.

Las normas sociales son, pues, *mediante la obligación, causa* del orden social; pero lo son gracias a la mediación de la *prudencia* individualizadora de las normas generales que *orientan* y de las *virtudes sociales* de la voluntad que *ejecuta*. Sólo así pueden declararse *causa* del orden *concreto* existencialmente vivido y configurador de la vida comunitaria: en cuanto realizan un concreto orden social, adaptando existencialmente a la situación histórica las exigencias ideales del orden ideal normativo del bien común.

2. Bien común y orden concreto

Según este proceso que acabamos de describir, va surgiendo de manera sucesiva el *orden* social dinámico. La continua repetición de actos de la conducta establemente ordenada no puede menos de contribuir al origen y a la consolidación de las virtudes sociales, imprimiendo aquella facilidad y prontitud que implica una estable rectificación de las facultades sociales operativas en orden al cumplimiento de sus imperativos. Quiere ello decir que, al ordenar la vida comunitaria, promueve el advenimiento de la *paz* y engendra la *virtud*, que da origen a la felicidad terrestre (bien común participado). Es la virtud, pues, el verdadero principio vital de la realización del bien común. El orden social en virtud ejercida, y su ejercicio mismo es a su vez, en una mutua implicación, fuente y vida de virtudes ciudadanas. El fin de las normas de justicia, fue descrito por STO. TOMÁS como <<ordo ad pacem et virtutem>>⁷⁶⁹.

Pero en la medida misma en que las normas sociales no obtienen una espontánea observancia, se van corrompiendo las virtudes, ya menguadas por el inicial incumplimiento; se quebranta el orden y se pone en peligro la paz social. La conducta en desacuerdo con las normas sociales es una conducta antisocial en el más pleno sentido de la palabra, pues se atenta contra el principio mismo de la vida de la sociedad; pues es la *unidad* de orden la que da forma societaria al grupo comunitario. Y la forma es, decíamos, principio de existencia y de vida⁷⁷⁰.

Se ha denominado a esta participación del bien común ideal, que es el orden social concreto, bien común *inmanente*⁷⁷¹ o distributivo⁷⁷², para distinguirlo del colectivo o

⁷⁶⁶ Cfr. en LACHANCE O. C., 215 ss., los textos de STO. TOMÁS al respecto.

⁷⁶⁷ Pasiones no controladas y hábitos viciosos (disposiciones, mejor, pues sólo las virtudes inclinan establemente a la operación) Los hábitos y las pasiones han sido certeramente denominados por A. MILLÁN PUELLES <<causas dispositivas de la actividad humana>>, *Fundamentos*, cit., t. II, 351 ss.

⁷⁶⁸ Que compete también al súbdito por derivación de la prudencia arquitectónica o gubernativa del príncipe. Ha sido llamada <<prudencia cívica>>. Cfr. S. Th. II—II, 48, a. único. Vide coment. de S. RAMÍREZ en edic. bilingüe BAC, t. VIII, pág. 55.

⁷⁶⁹ S. Th. I—II, 95, 1. Cfr. un comentario en GRANERIS, *Contributi*, cit., 123 SS.

⁷⁷⁰ <<Forma dat esse>> repite incansablemente Sto. Tomás. Cfr. Cap. I, B, 2.

⁷⁷¹ Así, entre otros, S. RAMÍREZ (vide nt. 65); T. URDANOZ, Comentario a S. Th. cit. t. VIII, apéndice, RENARD, *Philosophie de l'institution*, cit.

trascendente, que no es otro que el ideal social perseguido por la comunidad como fin a él extrínseco⁷⁷³.

Esta denominación parece bien fundada en la realidad de la vida social. El ideal del bien común trascendente (*finis causa*, de orden intencional) puede ser realizado en la medida en que se haya logrado un sistema de normas éticamente perfectas, y una correcta aplicación y observancia de las mismas. En esa misma medida se consigue la implantación en la existencia (*finis effectus*) del fin idealmente propuesto, que puede ser considerado como una participación real de la sociedad en aquel ideal trascendente y, como tal, a ella extrínseco.

Del bien común inmanente llegó a decir el P. RAMÍREZ⁷⁷⁴ que es un bien análogo universal o común con comunidad análoga o de igualdad proporcional, como el *ser*, y un todo virtual o potestativo como el alma <<que está toda en todas las partes que componen el cuerpo con totalidad de esencia, pero no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional>>.

Si es el orden social concreto la forma misma del bien común inmanente⁷⁷⁵, es indudable que estará él en todos sus miembros con totalidad de esencia, si bien será diversamente participada por ellos su virtualidad comunicativa según la función que cada uno esté llamado a desempeñar: a saber, en la medida en que está implicada la perfección de su ser personal en el todo social⁷⁷⁶.

No podemos suscribir, sin embargo, la otra afirmación del P. RAMÍREZ. Pues sólo a la sociedad universal —a la comunidad del orden de participación en el *ser*— competiría tal analogía de proporcionalidad propia. No olvidemos que, si bien entra <<totus homo>> a formar parte de cada una de las sociedades particulares, no están implicadas en ellas las personas <<secundum tota sua>>, sino tan sólo según aquella medida a que acabamos de aludir⁷⁷⁷. Y tal analogía es, como él mismo parece reconocer en otro lugar, atributo exclusivo

⁷⁷² Así, FERNÁNDEZ ALVAR, *La ley*, Barcelona, Labor, 1935; E. GALÁN y GUTIÉRREZ, *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, 1945, 97 ss.; G. GONELLA, *Il bene commune*, cit., etc...

⁷⁷³ Cfr. S. Th. II—II, 39, 2, 2

⁷⁷⁴ *Doctrina política de Sto. Tomás*, Madrid, 1952, 34 ss. y A. F. UTZ, o. c., 176, que le sigue en este punto.

⁷⁷⁵ Su contenido "material" son los bienes o valores sectoriales (biológicos, económicos, culturales, espirituales...) que integran el bien plenario del hombre, que jerarquiza según el orden al fin, principio formal del bien común. El bienestar material, no debe considerarse, pues -en terminología de L. POLO- como vivir la "buena vida", sino como elemento integrado en la "vida buena" o virtuosa, propia del *orden moral* del bien común, fundado en la finalización al supremo destino hacia Dios como fin último, en el que encuentra el hombre su propia plenitud. Por ello, la justicia social o general del bien común postula no sólo la recta producción y distribución de bienes materiales, sino también el fomento de una cultura humanista (de ahí la importante *función social de los saberes liberales* que estudió A. MILLÁN PUELLES en su conocido -y excelente- ensayo del mismo título) en su apertura al destino sobrenatural del hombre. La fe debe inculturizarse para que sea efectiva en el hombre (pues, sólo en ella se realiza como tal el hombre (volveremos más adelante sobre este tema). Debe ésta, por consiguiente, para facilitar el encuentro con Cristo dejarse interpelar y juzgar por el único que es "camino, verdad y vida". Una sociedad perfectamente organizada -desde el punto de vista material, (a la larga dejaría de estarlo en el caso que consideramos)- que dificulta el encuentro con Cristo (puede haber sociedades, que no han tenido raíces cristianas, pero menos cerradas a valores humanos que en Cristo culminan, y en Él tienen su consistencia) sería, por ello, una sociedad *radicalmente injusta*, pues obstaculiza la única meta que da sentido al humano vivir; lograr "el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús" (Fil 3, 12).

⁷⁷⁶ Cfr. L. E. PALACIOS, *La primacía absoluta del bien común*, Arbor, 1950, 360; GRANERIS, *Contributi*, cit. 173 ss.

⁷⁷⁷ <<Ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars>> (S. Th. II—II, 65, 1). <<Homo non ordinatur ad communitatem secundum omnia sua>> (S. Th. I—II, 21, 4). Se ha intentado explicar la razón de la discordancia entre las series de textos cuyo paradigma constituyen estos dos ahora aducidos, atribuyendo a la primera una influencia de la absorbente politicidad de su maestro Aristóteles, facilitada por la coyuntura política, tan diversa de la actual, de la cristiandad medieval; en cuanto a los segundos se les interpreta como una corrección provocada por la conciencia teológica de la dignidad sobrenatural del hombre, que reúne en su personalidad <<existencial>> dimensiones que escapan a toda comunidad natural, para quedar integradas en la comunidad sobrenatural. (Cfr. E. KURTZ, *Individuum und Gemeinschaft bei hl. Thomas. von Aq.*, 1932, 47, que cuenta 60 veces en Sto. Tomás <<bonum commune est divinius quam bonum

del ser y de sus trascendentales⁷⁷⁸. Competería, pues, exclusivamente a la comunidad universal de participación en el ser <<sub Deo Governatore>>. (Al menos en sentido propio y estricto).

3. Las diversas relaciones de conducta social. La acción social.

Toda esta conducta ordenada es relativa. Consta de un entramado de relaciones de alteridad —bien inmediatamente a otra persona, bien con la mediación de una cosa material— conveniente y mutuamente ajustado, del que resulta un orden concreto, que derivaba —decíamos— a su vez, de aquella relación trascendental de dependencia al fin y a las normas sociales. El orden interpersonal es, pues, el resultado de la eficacia efectiva de los fines sociales normativos.

Todas las normas se enderezan al bien común. Quizá algunas de ellas sólo de una manera mediata, si miran directamente al bien de alguno de los consociados en concreto (pensemos en las relaciones contractuales éticamente referidas a la justicia particular, conmutativa o distributiva). Todos ellos, en efecto, están interesados en su observancia, si advertimos que constituye, en definitiva, un positivo *bien* a todos común un efectivo cumplimiento que va a hacer posible el orden social. Las relaciones que ellas regulan no tendrían, sin embargo, como *término* de referencia directamente el *todo* social, pues se dirigen inmediatamente a una concreta persona (física o moral). Pero también ellas se orientarían, en última instancia, si bien de una manera mediata, al todo social, a su bien común.

Los fundamentos de tales relaciones son los actos de conducta social, que es una realidad dinámica de orden accidental: son relaciones accidentales. A mi juicio, no se distinguen ellas de sus respectivos fundamentos. Ya expusimos detenidamente en el capítulo anterior las razones que nos han inducido a adherirnos a este punto de vista, tan tradicional, según vimos, como el contrario. La conducta misma es respectiva. Conducta social y relación social de alteridad son una y la misma cosa.

Los sociólogos no hablan de relaciones -cuyo tratamiento requiere una perspectiva metódica filosófica, como la aquí adoptada- pero aluden a ellas en el concepto de "*acción social*", comunmente adoptado por los tratadistas de sociología científica.

"Hay *acción social* -escribe por ejemplo S. Giner- siempre que uno o varios individuos se comporten con respecto a una situación en la que están presentes otros seres humanos, y a la que atribuyen un significado subjetivo. Cuando ello no es así nos hallamos frente un caso de comportamiento meramente biológico, o de alguna otra índole no social. Esta última clase de comportamiento pertenece a una esfera muy reducida de la actividad humana, puesto que casi toda ella cae dentro de la esfera social. Ciertas acciones que en un principio parecen asociales (la plegaria del eremita, las pesquisas de un químico en su laboratorio) son profundamente sociales, aunque lo social no agote ni mucho menos su naturaleza. *Prácticamente todas las actividades humanas tienen una dimensión social*. Un almuerzo, por ejemplo, puede ser entendido como acto biológico, pero es evidente que los componentes de comensalidad, convivialidad e igualdad social y ritual familiar o de amistad que lo acompañan lo convierten en un acto social. Lo mismo

unius>>; A. F. UTZ. *Recht und Gerechtigkeit*, Deutsche Thomas—Ausbage, t. XVIII, 1953, 499, 565. Vide J. MESSNER, *Problemas de una ontología del bien común*, trad. F. Puy, Anales cat. F. SUÁREZ, fase. I, 1961, Granada, 96 ss.).

Parece infundada sin embargo, tal acusación de politicidad. en el pensamiento de Sto. Tomás al respecto. Parece que la conciliación debe interpretarse en el sentido a que nos referíamos, sin incurrir en las exageraciones de los teóricos de la absoluta primacía del bien común (CH. DE KONINCK, L. E. PALACIOS). Estos autores se han visto precisados a interpretar también el último fin sobrenatural como una participación común en la visión beatificante de Dios (Bien común <<in essendo>>). Y a considerar que en la aprehensión comunitaria se manifiestan las perfecciones divinas por la vida activa en cuanto reflejan su esencia a manera de <<Bonum universale in causando>>. Una acertada crítica de la anfibología significativa del vocablo <<bien común>>, según que se emplee en uno u otro sentido puede verse en la obra de J. TODOLI, *El bien común*, Madrid, 1951, 92 ss. Muestra cómo la polémica en contra del personalismo de MARITAIN y ESCHMANN tiene mucho de <<lis de nominibus>>.

⁷⁷⁸ *De analogía sec. doctrinam. aristotelico—thomistam*. Matriti, 1932. Cfr. MANSER, o. c. 523.

puede decirse de las prácticas litúrgicas: no son sólo actos mediante los cuales los fieles desean ponerse en contacto con lo divino, sino que obedecen a normas colectivas sociales estrictas. Y no digamos de la actividad laboral o la política, pues ambas son obvia y abiertamente sociales"⁷⁷⁹.

¿Cuáles de estas relaciones horizontales de alteridad pueden ser calificadas de jurídicas? La respuesta se impone, después de cuanto llevamos dicho: habremos de averiguar, para saberlo, las notas distintivas del concepto de juridicidad normativa (y por consiguiente, de fin jurídico), frente a las que competen a otras especies de normas que regulan la vida social en función de los valores y fines a ellas correlativos en su mutua interrelación.

4. Las diversas esferas de normatividad social.

Para descubrir el último sentido de la normatividad jurídica, nada mejor que contemplar su vigencia en el amplio cuadro de la vida social. Parece imprescindible para ello observar en sus mutuas implicaciones e influencias las diversas esferas de normas que la regulan.

Los sociólogos engloban las pautas de comportamiento vigente en la conducta social en la noción más amplia de "cultura". Es clásica la definición de Tylor: "el complejo de creencias, arte, moral, leyes, usos y otras capacidades y usanzas adquiridas por el hombre en cuanto que es miembro de una sociedad, dispuestos en esquemas o patrones que poseen una cierta estabilidad dentro de una sociedad dada, de modo que influyen en su conducta y estructura: todo aquello que el hombre es y hace y que no procede únicamente de su herencia biológica, pues básicamente consiste en contenidos de conocimiento y pautas de conducta que han sido socialmente comprendidos en el llamado *proceso de socialización*".

La cultura tiene los siguientes elementos: los *aspectos cognoscitivos*, las *creencias*, los *valores*, las *normas* los *signos* y los *modos no normativos de conducta*. Aquí nos referimos sólo a las normas propiamente dichas, y a esos modos "no normativos" en sentido estricto, pero que, en virtud de su vigencia, más o menos espontánea, equivalen a pautas de comportamiento que contribuyen a formar actitudes de no poca influencia en la cohesión social, en función -claro es- de determinados fines y valores⁷⁸⁰.

⁷⁷⁹ S. GINER, *Sociología*, Barcelona 1984, 45. Es clásica la definición de Max WEBER "cualquier actitud o conducta (*Verhalten*)... en la medida en que el agente o agentes de la misma asocian un sentido (o significado, *Sin*) subjetivo a la misma": Y : "La acción social entraña, de acuerdo con el sentido subjetivo del agente o agentes, la actividad y actos de los demás y está orientada hacia ellos" (M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr, 1952, vol I, 210).

Las acciones existen sólo en el seno de las redes o sistemas interrelacionales. Como dice Parsons, es propiedad fundamental de la acción el hecho de que no consiste tan sólo de respuestas ad hoc a estímulos situacionales particulares, sino que el agente lo rodea de un verdadero sistema de expectativas relativas a la configuración social en que se encuentra Cf.T. PARSONS, *The Social System*, Londres 1951.

La intencionalidad de la acción social -que niegan los conductistas o behavioristas- no entraña un rechazo de los condicionamientos externos y socio-estructurales, que piden que los efectos objetivos de tal acción se correspondan a los deseados. Por ello la sociología tiene que estudiar la zona en que la libertad y el condicionamiento se entrecruzan; como dice Karl POPPER, los resultados no anticipados y no deseados de la acción humana. (*The Logic of Social Sciences* en T. W. ADORNO, et. al., *The positivist, Dispute in German Sociology*, Londres, 1976, 87-104.)

"Nuestro futuro siempre tiene un elemento imprevisible, lo cual no quiere decir que no puedan verse en él ciertas regularidades ni que podamos construirlo y darle en parte el sentido que nuestra intención imponga. Si ello no fuera así tendríamos que caer en el más extremo de los escepticismos, el generado por un completo determinismo". Cfr. S. GINER, *Sociología*, 46.

⁷⁸⁰ "Los valores con que nos acercamos a la realidad y las normas de conducta que los enmarcan determinan nuestras actitudes. Los signos culturales incluyen señales y símbolos. Los primeros indican un hecho, simplemente, como es el caso de las señales de tránsito. Los símbolos son más complejos y son parte central del sistema de comunicación que es la cultura. La red simbólica más importante es el lenguaje; sin él la estructura social se desvanecería. La sociedad humana es inconcebible sin lenguaje. Las formas de conducta no normativa, como son el estilo peculiar de las gentes de una comunidad nacional: los andaluces tienen un "estilo" propio, como lo tienen los

¿Cuáles son esos tipos normativos o pautas de comportamiento?

Deberemos tener en cuenta, para averiguarlo, la naturaleza misma del ser personal que vive en sociedad. Sabido es que, en esta perspectiva de pensamiento, toda norma que señala un *deber ser* ha de descubrirse considerando la naturaleza del *ser*, pues ella nos manifiesta su peculiar teleología, y nos indica, en consecuencia, qué es conveniente para él; lo que ha de hacer y lo que ha de omitir. Tiene en este sentido carácter normativo.

Descubrimos al considerar a la persona en sociedad que se halla inmersa en un orden de relaciones múltiples. Se relaciona ante todo, también en cuanto social, con Dios creador, pues de El depende todo su ser. Advertimos además, dentro de la naturaleza humana, todo un conjunto de relaciones que fundan un orden jerárquico en el ejercicio de sus facultades espirituales y de sus fuerzas inferiores, tales como los apetitos sensibles. Si falta la debida jerarquía entre ellas de manera notable, puede tener su desorden una influencia perturbadora en la vida social. Finalmente, descubrimos todo un abigarrado repertorio de relaciones de alteridad (interpersonales) por las cuales se refiere, bien inmediatamente a personas, bien mediante cosas de naturaleza irracional: pues los hombres comunican entre sí por las acciones y cosas exteriores⁷⁸¹.

De la consideración de todo este orden natural de relaciones surge todo un conjunto de consecuencias normativas, queridas por Dios, que regulan la conducta del hombre en sociedad en las correspondientes esferas de relaciones, en orden a la implantación del bien común y en última instancia, el fin último de los asociados. Son, pues, todas ellas normas éticosociales de conducta.

De aquella primera relación esencial a Dios derivan concretas normas sociales de carácter *religioso* (referidas a la virtud de la religión) concordes al carácter constitutivo y necesario de tal relación de absoluta y total dependencia al Ser Fundamentante.

Las relaciones internas entre las diversas esferas de facultades determinan, a su vez todo, un conjunto de normas *éticas individuales*, tales como las referidas a las virtudes de templanza, fortaleza, prudencia individual, etc. También tienen ellas una dimensión social, en la medida —decíamos— en que pueden afectar indirectamente al bien de los demás asociados⁷⁸².

La última esfera —la de las relaciones interpersonales propiamente dichas— da lugar a las normas sociales directamente enderezadas a regular la conducta de alteridad, referida a la virtud cardinal de la justicia.

De todas las normas comprendidas en estos sectores, algunas, como tendremos ocasión de ver con más rigor en el próximo capítulo, son *coactivamente exigibles* en cuanto regulan el mínimo necesario para la subsistencia del cuerpo social organizado (normas jurídicas referidas a la justicia estricta). Entre ellas puede haber algunas que, si bien se enderezan a regular la conducta referida directamente a virtudes individuales y a la virtud de la religión, pueden ser también consideradas, de manera mediata, de justicia estricta (plenamente jurídicas y exigibles), si es ella —su posición externa, por lo menos— necesaria para evitar que se ponga en peligro ese mínimo de estabilidad y de interna unidad o cohesión —orden— sin el cual no podría subsistir la comunidad. <<La ley (jurídica) no propone preceptos sino actos de justicia, y si impera actos de otras virtudes, lo hace sólo en cuanto *assumunt rationem iustitiae*>>⁷⁸³.

Pero también el objeto de las otras normas sociales debe estar necesariamente referido a la justicia como a su estrella polar: no hay ángulo de la conducta humana *de alteridad* que no se halle en la órbita ideal de la justicia, bien la la justicia estricta, bien de alguna de las otras virtudes satélites que de ella participan. Pero no regulan ellas una conducta de estricta justicia (jurídica), sino deberes referidos a algunas de *sus partes potenciales*: en nuestro caso a la dimensión social de la virtud de la religión, o a cualquiera de las virtudes sociales de

sicilianos o los escoceses. Este último elemento es algo vago, pero no por ello menos real en la conformación de las culturas. (Cf. S. GINER, *Sociología*, cit. 67-70).

⁷⁸¹ S. Th. II—II, 58, 8.

⁷⁸² Cfr. BENDER, o. c. 152. ss.

⁷⁸³ Corresponde a la justicia general o legal orientar los actos de las demás virtudes éticas —individuales y religiosas, por ejemplo— al *bien común* a todos los asociados. Es, pues, de justicia estricta legislar en materia de templanza, de religión, etc... Para más precisiones, que aquí silenciamos, Cfr. L. BENDER, o. c. 114; G. GRANERIS, *La filosofía*, cit. 243 ss.

veneración o civilidad⁷⁸⁴ —singularmente la afabilidad o amistad ciudadana— que enriquecen y completan las relaciones de justicia estricta, contribuyendo a hacer amable la vida social y el recíproco cumplimiento de los deberes. De ellas se puede decir que prolongan y completan la justicia estricta en algunas de sus deficiencias⁷⁸⁵. Pueden considerarse, pues, como <<complementos jurídicos>>.

Pero debemos añadir todavía aquellas exigencias éticas, que señalan un ideal de continua superación sin medida, del amor sobrenatural de caridad o del amor natural de perfecta amistad⁷⁸⁶. El incremento del amor, lejos de menguar las relaciones de justicia —se ha puesto de relieve—, espiritualiza sus exigencias, como el amor de Dios no borra, sino que hace más delicado y profundo el temor de ofenderle. Aunque el amor del amante —que supone ya radicalmente una semejanza ontológica— arrebatara al amado en el acto por el que viven ambos intencionalmente en el otro, no suprime tan íntima unión la incomunicable subsistencia personal ni, por consiguiente, las relaciones de alteridad referidas a normas de estricta justicia.

La justicia y el amor tienen, pues, virtualidad rectificadora y unitiva de la *misma conducta* humana de alteridad. Pero su misión es específicamente distinta: mientras las normas de justicia estricta se enderezan a procurar aquel mínimo de orden en la conducta exteriorizada que preste el indispensable armazón o forma configuradora al cuerpo social, el amor infunde aliento vivificador a ese mismo cuerpo, espiritualizando la prestación de las exigencias del otro con la libre donación que inspira el amor del otro como <<prójimo>>⁷⁸⁷

En este sentido se ha podido decir que no hay sociedad en el pleno sentido de la palabra sino en la medida en que la necesidad moral de las obligaciones sociales y jurídicas se mudan en un consentimiento espontáneo a las leyes obligatorias⁷⁸⁸.

⁷⁸⁴ Pueden verse enumeradas y brevemente comentadas en J. RUIZ GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana*, cit. 206. Y profundamente estudiadas en S. Th. II—II, q. 82 ss.

⁷⁸⁵ L. LACHANCE, *Le concept de droit*, cit. 287 ss.

⁷⁸⁶ J. Ruiz GIMÉNEZ, *Ibid.*

⁷⁸⁷ <<L'amour, en assumant volontièremment ce qui serait contrainte, le transfigure en liberté et en libre don>>. (J. MARITAIN, *Les droits*, cit. 39). El amor es considerado por RENARD como el vínculo espiritual de la institución. *Philosophie de l'institution*, cit. 182. Más adelante veremos que algunos juristas protestantes (E. WOLF, por ejemplo) han propuesto la espiritualización de las relaciones jurídicas del creyente cristiano acudiendo a las *Weisungen* de la Biblia, que hacen posible ver <<al otro>> como un <<prójimo>>. Resulta así la noción Wolfiana de <<derecho del prójimo>> expresiva de las relaciones dialécticas entre derecho y amor cristiano.

⁷⁸⁸ TAYMANS ha profundizado teológicamente en la ejemplaridad de la Comunidad Trinitaria para la comprensión de las relaciones sociales. <<Es desde la Trinidad como es preciso considerar al hombre hecho a imagen y semejanza del Creador, para descubrir las normas inmutables de toda sociedad digna de tal nombre. Tales normas están inscritas en la vida divina, donde nada subsiste que no sea mutua comprensión y amor mutuo>>.

<<Así como en Dios, la necesidad de naturaleza Trinitaria es a la vez aceptación consciente, amor y donación en la vida íntima intratrinitaria, en una identidad misteriosa para nosotros —pues no podemos entender la conciliación entre lo absolutamente necesario y lo soberanamente espontáneo— la necesidad de naturaleza por la que el hombre vive en un grupo social debe trocarse en aceptación espontánea y donación generosa de su yo>>.

<<También es necesaria la comunidad de Personas Divinas para realizar las obras distintas de Dios (ad extra). Pero la necesaria unidad de esta acción común no supone ninguna coacción, porque aquella necesidad natural es libremente consentida por cada una de las tres Hipóstasis Divinas, como la necesidad de ser un solo y el mismo Dios es libremente aceptada y amada por ellas. De modo análogo, la sociedad humana, imagen de la Trinidad, debe trocar la necesidad que imponen los deberes sociales en un consentimiento espontáneo>>.

<<Forzando el acceso de las conciencias no se pueden establecer relaciones sociales duraderas... todas las presiones deben trocarse en aceptación gozosa de las necesidades que ellas expresan>>.

<<Se donner l'un a l'autre et stacceuillir l'un a l'autre; c'est donc ains; que devient être définis les rapports sociaux>>, (*Le Mystere Primordial*, París, 1946, 88 ss.).

JUAN PABLO II insiste con frecuencia en esta ejemplaridad social de la Comunión Trinitaria: <<Por encima de los vínculos humanos y naturales, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra comunión. "La

Pero todavía hay otras reglas que de hecho determinan la conducta social del hombre en relación con sus semejantes, que no son necesariamente éticas ni absolutamente vinculantes. Nos referimos a multitud de normas de cortesía, decoro, decencia, urbanidad... y, en general a aquellos *convencionalismos sociales, usos y costumbres*, que se imponen progresivamente en la vida de relación. Tales reglas, sin embargo, deben considerarse más bien como formas embrionarias de ley, preceptos morales o normas jurídicas en vías de positivización, sin que quizá nunca lleguen a ella⁷⁸⁹.

No son ellas, pues, *de suyo* normas categórica o absolutamente vinculantes. Aunque algunas se impongan en ocasiones de un modo tiránico como reglas de conducta, en principio son de libre cumplimiento.

También pueden ser consideradas como reglas sociales todo un conjunto de normas de índole *técnica*, tales como las de naturaleza *económica*, que gobiernan el acondicionamiento de la producción, trueque y disfrute correctos de los bienes materiales. Aunque no sea posible conseguir una eficacia social en las relaciones económicas sin un mínimo de ordenamiento jurídico subyacente que les dé forma y estabilidad (y que las enderece al bienestar común de todos), están sujetas ellas, indudablemente, a sus propias leyes técnicas, y deberán estar subordinadas (como en general todas las reglas que gobiernan los productos de la dimensión técnico—artística de la actividad del hombre) al dominio de la ética⁷⁹⁰.

5. Las relaciones jurídicas éntre las relaciones sociales.

Hemos descubierto todo un conjunto de órdenes normativos mutuamente engarzados entre sí—y en ocasiones superpuestos— que regulan la actividad social del hombre⁷⁹¹. Aunque fundados todos ellos en la naturaleza de la vida social, han debido ser necesariamente positivizados en buena parte, por razones bien conocidas, constituyendo sistemas de normas jurídicas, morales, religiosas y técnicas⁷⁹².

integridad personal del hombre" tiene dos dimensiones fundamentales: la "estructura de la naturaleza individual" y "las relaciones que se dan sólo entre personas"; estas relaciones "caracterizan un orden de coexistencia y colaboración del que sólo las personas son capaces". La relación entre personas se hace plena en el amor: la realidad del espíritu humano se manifiesta de modo más profundo en el amor y por el amor>>. Y cita el famoso n. 24 de la *Gaudium et spes* que "sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad...". (JUAN PABLO II, *Solicitud rei socialis*, n. 40).

⁷⁸⁹ M. PUIGDOLLERS, en sus explicaciones de cátedra sobre la <<Teoría de las fórmulas expresivas de la ley natural>>, ha señalado que <<la positivación progresiva de las exigencias jurídico naturales pasó y tuvo explicablemente que pasar por esa etapa de costumbres primarias, preñada de futuros desdoblamientos, que no son tara de los pueblos salvajes, sino fenómenos observables incluso en los medios sociales contemporáneos, donde múltiples normas rectoras de la conducta adoptan, en su nacimiento espontáneo, esa modalidad de indiferenciación que no es más que un signo de la radical unidad del ser humano>>. Cit. por Ruiz G. *ibid*.

⁷⁹⁰ Sólo un evidente unilateralismo puede invertir la perspectiva hasta el extremo de reducir el Derecho a economía (B. CROCE) O considerarlo como epifenómeno de las estructuras económicas (*marxismo*). Cfr. Ruiz GiMENEZ, o. c., 185.

⁷⁹¹ Se comprende que —en esta perspectiva de pensamiento— se haya podido decir con plena razón que las normas cuyo fin no sea ordenable al bien común, sólo en un sentido relativo e imperfecto pueden ser calificadas de tales (por las características exteriores de su promulgación, por su efectiva vigencia, debida quizá exclusivamente a una poderosa máquina coactiva, etc. Cfr. textos de Sto. Tomás en Introd. gnoseológica, nt. 59). De otra parte, aquellas normas que, como las *técnicas*, no se enderezan de una manera directa a la obtención de algunos de los elementos que van a concurrir a su implantación, en tanto tienen sentido normativo —y pueden considerarse normas sociales— en cuanto también ellas pueden ordenarse a él de una manera más o menos remota. Sto. Tomás las calificó en este sentido de normas secundarias o relativas, por ser esencialmente intermedio y relativo el fin a que apuntan. LACHANCE, o. c. 206.

⁷⁹² Bien entendido, por supuesto, que las *jurídicas* reciben su fundamento vivificante de la *moral*: y que las *religiosas*, siendo también éticas, pueden ser en parte jurídicas, según opiniones muy autorizadas (sobre este problema vide GRANERIS, o. c. 243 ss.). Las normas *técnicas* se subordinan, a su vez, a las éticas. Algunos autores añaden como distintas a las anteriores las normas *políticas*. Sin embargo, parece claro que no difieren de las anteriores sino como lo general difiere de lo singular, pues son, precisamente, las normas individuales del dictamen prudencial que sintetiza en orden a la situación social las exigencias ideales de aquellas normas

Corresponde a la prudencia política particularizar en cada una de las situaciones concretas de la vida comunitaria todas aquellas exigencias normativas generales, en función de todo el conjunto de circunstancias que las configuran como singulares.

De las ideas que acabamos de exponer casi esquemáticamente se deduce que, a pesar de la importancia del Derecho como norma para la vida comunitaria —derivada de su imprescindibilidad para la configuración externa y para la misma subsistencia del cuerpo social— no constituye él, sin embargo, el único vínculo que mantiene unida a la comunidad.

No menos importantes que las relaciones jurídicas son los restantes vínculos que configuran la convivencia de los hombres, especialmente el amor. Cuando talla el ejercicio de las virtudes (regulado por aquellas normas metajurídicas a que acabamos de aludir) y cuando desaparecen los usos y costumbres y el verdadero amor, el Derecho es impotente para sustituirlos. Por otra parte, aquellas comunidades en las que florezca la virtud, con usos bien desarrollados y costumbres estables, pueden pasar con un mínimo de aquellas normas jurídicas que coaccionan la conducta a la observancia⁷⁹³. Reververan en ellas un destello analógico de aquella Jerusalén escatológica "*ubi pax erit et unitas plena atque perfecta*", según la celeberrima descripción agustiniana⁷⁹⁴; ¡Creamos en la utopía! al menos como estrella polar (a la manera de Tomás Moro), y -siempre- como esperanza teologal en el cumplimiento de la palabra profética: "Habrá, al fin, nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia". (2 Pe 3, 13, Cfr. Is 55, 17, 66, 22; Ap 21, 1, 27).

Así y todo, continúa siendo cierto que es absolutamente imprescindible un ordenamiento jurídico que asegure a la vida social aquel mínimo de orden sin el cual no podría subsistir como sociedad.

En el próximo capítulo, dedicado al estudio pormenorizado de las diferentes relaciones de derecho, tendremos ocasión de estudiar con más profundidad sus peculiares características en sus diferencias con aquellos otros vínculos sociales.

CAPÍTULO III

LAS RELACIONES JURIDICAS

A) NORMA Y CONDUCTA

Las normas jurídicas, como toda norma —decíamos—, son realidades *operables*, que no tienen existencia real como tales sino en la inmanencia de un pensamiento que concibe un orden que ha de ser realizado: bien porque lo decide, con carácter principal o ministerial, si es *legislador*; bien porque lo aplica —si participa de las funciones *ejecutiva o judicial*—, bien porque se siente constreñido a *observarlo* en su conducta⁷⁹⁵.

Tiene como forma <<lógica>> juicios que *enlazan* hechos de conducta social, y como realidad <<psicológica>> —según pusimos de relieve— un dictamen práctico de <<imperio>>. Pero su realidad <<normativa>> es más profunda. No basta un conocimiento teórico, por animado que lo supongamos de una finalidad práctica de orientación de la conducta, para que pueda cobrar existencia como tal norma. Debe ser, en efecto, un co-

abstractas y generales (incluidas las técnicas). Y las únicas, por ende, *inmediatamente* normativas. Hay —repetimos— una política legislativa, interpretativa, de simple observancia, etc...

⁷⁹³ Más adelante veremos que la mayor o menor juridicidad de la vida social no depende del número de disposiciones legales —de conducta y de coacción— sino de la extensión e intensidad en el influjo que ellas y otras normas (costumbres jurídicas, etc...) obtienen sobre la conducta.

⁷⁹⁴ *Tract. 26 in Joann*, sub fine. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Etiología de la paz social, en la perspectiva conducta-norma* en Actas del Congreso sobre Derecho y paz 1967, 211-22, organizado por la Sociedad española de Filosofía jurídica y social.

⁷⁹⁵ Cfr. cuanto decíamos al tratar del conocimiento prudencial del Derecho.

nocimiento *vinculante* de conciencias ajenas o de la propia conciencia, que señale un *deber ser*, moviendo a la voluntad por *intimación* a la concreta posición de una conducta social, ajustada al *modelo* ordenador que aquélla presenta. Moción ésta que, como probamos en el capítulo anterior, es consecuencia de la necesidad, advertida por el entendimiento, de procurar tal ajuste como instancia para obtener el bien a que la norma apunta: es decir, la progresiva implantación del orden social, en cuanto está en él necesariamente implicado, decíamos, el bien personal de cada uno de los miembros de la comunidad. Fin éste que da sentido de normatividad ordenadora, a su vez a la misma norma, y que debe, a su través, impregnar de concreto *orden jurídico* a la conducta humana social⁷⁹⁶.

La *juridicidad* de la norma (es decir, su específica normatividad ordenadora, completamente típica y diversa de otras), pasaría, por así decirlo, a la conducta social⁷⁹⁷, constituyéndola en concreto *orden jurídico*, si es observado el imperativo con que aquélla se presenta. Pero en virtud de sus típicos caracteres también es posible obtener con su influencia una juridicidad de la conducta social en los casos de no observancia *espontánea* e incluso en aquellos otros, bastante frecuentes, de desconocimiento de la norma por él obligado a cumplirla, como expondremos enseguida.

B) EL CONCEPTO DE JURIDICIDAD NORMATIVA

Para enfocar adecuadamente el tema, debemos investigar, como es obvio después de lo dicho, las *características propias de la norma jurídica*, frente a otras diversas. Hay acuerdo entre los cultivadores de esta dirección de la filosofía jurídica, en cuanto a algunas de ellas. Es *imperativa*, en sentido no meramente hipotético o condicional sino categórico⁷⁹⁸. Es ordenadora de la vida social, o lo que es lo mismo, de las relaciones interpersonales de *alteridad* en que aquélla consiste.

Pero recordemos que hay otras normas sociales que tienen esas mismas características, o que participan de ellas, al menos, en gran medida, que no suelen ser consideradas como jurídicas: tales las normas ético—sociales del bien vivir ciudadano, de cortesía, de veneración, de civilidad...; gran número de normas de carácter religioso, o aquellos usos y costumbres que carecen de fuerza vinculante desde el punto de vista ético de justicia *estricta*. A diferencia de las jurídicas, no son ellas *coactivamente* exigibles.

Opinan otros que, entre las normas que reunieran aquellas características, sólo las conformes al *ideal ético de justicia*, serían jurídicas en sentido propio; mientras que las demás, sólo en un sentido muy relativo e imperfecto podrían ser calificadas en todo caso de tales⁷⁹⁹. No faltan, por último, quienes opinan que deberían añadirse como nota esencial para integrar la noción de juridicidad normativa, la de *positividad*⁸⁰⁰. Se basan estos autores, por lo general, en la necesidad de contar con una adecuada patencia (certeza jurídica) que haga posible aquel <<mínimum>>, de *seguridad* que se vería frustrado en el caso de admitir la

⁷⁹⁶ Pues siendo el fin el principio de la acción, tiene virtualidad normativa, en cuanto mide a aquélla, prolongando su influencia reguladora en todas las normas de la conducta humana que señalan un orden ideal, de cuya observancia resultará el orden vivido. Cfr. L. LACHANCE, o. c., 83; A. F. UTZ, o. c., 187 ss.: J. DABIN, *Teoría general...*, cit., 223 ss.; S. Th. I—II, 1, 5.

⁷⁹⁷ La juridicidad de la norma, bajo otro respecto, deriva de la conducta que regula, como expondremos enseguida. Puede decirse, en efecto, que derivó de la voluntad general legisladora de los consociados, en cuanto éstos expresan y determinan con ella exigencias normativas de la vida social, descubiertas mediante la luz natural de la razón práctica, eventualmente fortalecida por la luz sobrenatural de la Revelación. En esta perspectiva, toda normatividad se fundaría en última instancia en Dios Creador (Ley Eterna y Providencia), de quien es participación.

⁷⁹⁸ Las leyes jurídicas llamadas *declarativas*, *permisivas* y *supletivas* (así como aquellas denominadas por los antiguos <<de sustinenda alea>>) contienen también en estado implícito un precepto categórico. Cfr., por ejemplo, G. GRANERIS, *Philosophia iuris* cit., 93 ss. En cuanto a las normas *meramente penales*, cfr. *Ibid.* y 127 ss.

⁷⁹⁹ Así opinan la mayor parte de los escolásticos. Cfr. S. Th. II—II, 57, 1. 1. Vide S. Th. II—II, 57, 1, 1.

⁸⁰⁰ Vide una exposición de estas doctrinas en BARBERO, o. c., 63 ss., J. DABIN, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, París, 1929; OLGATI, *11 concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milano 1934, 3 ss.

juridicidad de un pretendido <<derecho natural>>, que tendría de hecho en la práctica más de sentimiento *subjetivo* que de *objetiva* exigencia derivada de la naturaleza de la vida social.

¿Qué partido tomar?

Advirtamos ante todo, que el carácter vinculante de la conciencia con que toda norma jurídica debe presentarse, excluye todo intento de tajante separación entre el Derecho y la <<moral de la justicia>>. Sólo el supremo destino ético de la persona puede comunicar a los fines jurídicos, que deben ser intermedios, un fundamento convincente a aquella *moción intimativa* del deber que *sujete* al espíritu humano a la observancia⁸⁰¹. Si se confía exclusivamente en la *moción física* de una coacción sancionadora de la conducta contraria, se ha puesto de relieve en repetidas ocasiones, no se obtendría otro resultado que el malestar social con todo su cortejo de perniciosas consecuencias que hacen imposible la implantación del orden jurídico.

Pero tampoco parece del todo exacta la opinión de quienes pretenden absorber totalmente la esfera del Derecho en *una parte de la moral*: en aquella que se refiere a la regulación de la conducta social, gobernada por la *virtud* de la justicia. Aunque parezca paradójico, cabe derivar las características diferenciales entre ambos órdenes normativos de la conducta, del análisis que hizo STO. TOMÁS de esta virtud ética comparada con las otras tres virtudes cardinales.

A diferencia de ellas, que no pueden rectificar la conducta humana sin rectificar simultáneamente la interna disposición actual del agente, puede obtenerse, al menos en parte, *el bien de la justicia* <<estricta>> (no se refiere aquí a sus partes potenciales), <<etiam non considerato *qualiter* ab agente fiat>>⁸⁰². Es decir, que puede obtenerse la finalidad a que la norma jurídica (*lex iustitiae*) apunta, aunque prescindamos del ánimo; o disposición ética del obligado a cumplirla. O, expresada la misma idea con otras palabras: haciendo abstracción del ajuste entre la conducta interna y la dimensión estrictamente ética de la *justicia—virtud* (es decir, el <<mediurn rationis>> que la prudencia introduce en la voluntad justa; la <<constans et perpetua voluntas>>) puede obtenerse la prestación de lo debido a otro, y en última instancia, un indispensable *orden social*; o lo que es igual: el bien *externo* que la ley de justicia persigue; que, por regular precisamente las relaciones <<ad alterum>> (sociales), no es otro que procurar un *orden objetivo* (<<medium rei>>)⁸⁰³ entre los elementos que integran la llamada vida social. Concluimos, pues, que la ley jurídica (*lex iustitiae*) regula sólo aquellas relaciones que permiten una *separación* entre la actividad externa, única *controlable* en su influencia social, y las disposiciones internas que la acompañan, conservando a pesar de aquella separación un positivo valor en orden a la promoción del bien social⁸⁰⁴.

⁸⁰¹ Sobre la fuerza obligatoria en conciencia de las prescripciones positivas, cfr. J. DABIN, *La philosophie de l'ordre...*, cit., 640 ss.

⁸⁰² S. Th. II—II, 57, 1: <<Illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, accipitur per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae *etiam* praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium... sic ergo iustum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, *etiam non considerato qualiter ab agente fiat*>>. Cfr. *Com. in Eth. Nic.*, L. V, lect. 1, n. 886; S. Th. II—II, 58, 9, 2; y en L. LACHANCE, o. c., 308, interesantes desarrollos.

⁸⁰³ Aludo a la clásica fórmula del DANTE (De *monarchia*, II, 3), <<realis ac personalis hominis ad hominem proportio...>> y a fórmulas de Sto. Tomás: <<In iustitia accipitur *medium rei*>>, S. Th. I—II, 64, 2. Se refiere a la <<mediocritas>>, o medida prudencial (*in medio virtus*) que introduce la virtud en la actividad humana por ella rectificadora, y que se toma en el caso de la justicia, a diferencia de las otras virtudes atendiendo a una *medida de igualdad objetiva* por comparación a los títulos o cualidades de otro (II—II, 81, 6, 1). Pero el <<medium rei>> es también <<mediurn rationis>> (II—II, 58, 10, 1). Lo mismo había advertido ya Aristóteles. Cfr. *Eth. Nicom.*, 1129a, 35—37, 1137a, 12—20 (Ed. Bekker, Berlín). Cfr. L. LACHANCE, o. c., 276.

⁸⁰⁴ Cfr. G. GRANERIS, en *Contributi...*, cit., 25 ss.

El autor llega a hablar de <<la posible amoralidad subjetiva>> como propiedad que necesariamente acompaña al Derecho, en cuanto regula *directamente* la conducta externa, y debe admitir, en consecuencia, la posibilidad de una prestación *amoral* de lo jurídicamente debido. Vide, 46 ss. No es ésta la única fuente de tal posible amoralidad. Cfr. *Infra*. Debe decirse, en consecuencia, que el Derecho recibe su fundamento y su linfa vivificante de la Moral; pero no está *completamente* dentro de ella: no puede menos de admitirse que hay elementos de la realidad jurídica que no se benefician del todo de aquella energía vivificadora (a manera de <<foetus abortivus>>), sin dejar por ello de ser jurídicos.

Por consiguiente, no pueden ser objeto de regulación jurídica aquellos actos sociales que, como los de amor y gratitud, perderían todo valor si no estuviesen acompañados de una determinada actitud interna. Nadie puede ser *constreñido* a amar. Los actos externos de amor que no procedieran de un afecto interno no serían ni estimados ni tolerados. (Por eso no son objeto de *justicia estricta*, sino de otras virtudes satélites que de ella participan: partes potenciales).

El objeto de la justicia estricta (*ius: quod est alteri debitum ad aequalitatem*), es, pues, aquel acto social de prestación —dar, hacer, permitir, omitir— debido a otro (*ad alterum*) que admite una consideración independiente del ánimo con el que se presta, en su *exterioridad*, conservando, a pesar de ello, un positivo valor social (contribuir al orden externo de justicia objetiva). Los actos así considerados, en su exterioridad, adquieren el matiz de una *cosa* objetiva. En ese sentido definió Sto. Tomás al <<ius>> (derecho <<objetivo>> en la terminología de los antiguos) como <<*ipsa res iusta*>>⁸⁰⁵.

Cabe distinguir, pues, entre un <<*iustum imperfectum*>>, o meramente jurídico, que se obtiene al lograr al menos aquella armonía exterior de cosas y de acciones, propia de la *justicia como orden* (en la hipótesis de que esta rectitud externa de la conducta humana no esté acompañada de la <<*constans er perpetua voluntas*>> propia de la *justicia como virtud*: cuando la observancia es coaccionada) y un <<*iustum perfectum in ordine moralitatis*>> que incluyera ambos elementos de la rectitud moral de justicia (cuando es espontánea).

De esta *exterioridad* de la conducta que la norma jurídica regula de una manera *directa*⁸⁰⁶ —porque se endereza a conseguir al menos un orden objetivo y externo— deriva su

⁸⁰⁵ S. Th. II—II 57, 1. Cfr. GRANERIS, *Ibid.* Después de la primera edición de este libro en 1963, otros AA. Han seguido esta línea de recuperación del realismo jurídico clásico de Sto. Tomás emprendido por L. LANCHANCE y G. GRANERIS (tan presente en estas páginas a los que deben no pocas sugerencias). Estos AA. Posteriores, procuran, en general, revitalizar el legado tradicional con las apariciones de la fenomenología y la antropología personalista, dialógica y relacional —que también tuve en cuenta en aquellos escritos míos de los años 60—. Destacan, entre otros, M. VILLEY (*Compendio de Filosofía del derecho*, 2 vol. (Pamplona 1978, 1981), J. HERVADA (puede verse un resumen del realismo jurídico clásico tal y como él lo entiende en “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, *Persona y Derecho*, 18, 1988, 281-300). J. P. SCHOUBE, (*Le réalisme juridique*, Bruselas 1987), C. I. MASSINI, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires 1994; ID, *La prudencia jurídica. Introducción a la gnoseología del derecho*, Buenos Aires 1982. F. CARPINTERO (*Derecho y ontología jurídica*, Madrid 1993. ID, *Una introducción a la ciencia jurídica*). De gran interés es la filosofía jurídica inspirada en Sto. Tomás y M. Villey, del gran jurista J. VALLEL DE GOYTISOLO. Su ingente obra ha sido muy bien expuesta y glosada por E. CANTERO, en una monumental y excelente obra, *EL concepto del derecho en la doctrina española. La originalidad de C. de Juan Vallet de Goytisoló*, Madrid 2000, especialmente: 441-478. Ana LLANO TORRES ofrece un buen resumen del pensamiento de estos y otros AA. Afines, como los filósofos de la experiencia jurídica, S. COTTA (“La coexistencialidad ontológica como fundamento del derecho”, *Persona y Derecho*, 9, 1982, *El derecho en la existencia humana*, Pamplona 1987. Vide sobre este A. J. A. MARTÍNEZ MUÑOZ, *La ontofenomenología del derecho en la obra de Sergio Cotto*, Madrid 1993) y Bruno ROMANO (*Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Roma 1986, donde desarrolla una fenomenología jurídica inspirada en A. Reinach y Heidegger, y desde la que realiza una relectura personal de la doctrina hegeliana de *derecho como reconocimiento*, en la que el tiempo subsumido en la eternidad del Absoluto, y lo concreto en la universa —claramente adscribible al realismo jurídico relacional que es, sin duda, la buena vía para acceder a la realidad jurídica, sin desfigurarla—. Cfr. A LLANO, *Derecho, Persona y comunidad política (La categoría relacional jurídica)*, Madrid 2001, 182-246, al que agradezco su colaboración para la revisión y puesta al día de este libro de 1963.

Esta literatura, muy valiosa — — — — — últimas décadas, confirma, por lo general, cuanto aquí sostenía —y sigo sosteniendo— salvo discrepancias en algunos puntos (algunos señalo en el texto revisado). Son muy de agradecer sus aportaciones, aunque a veces me parece advertir ambigüedades, debidas quizá, a una utilización instrumental de filosofías ajenas no suficientemente integradas en una visión filosófica propia universal y coherente que evite eclecticismos indiscernidos. Quizá por ser sus AA. —en algunos casos (como M. Villet) más — — — — — que filósofo.

⁸⁰⁶ S. Th. II—II, 58, 8, <<...per exteriores actiones, et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores pasiones, consideratur rectificatio hominis in se ipso. Et, ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum; non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem obiecti

coercibilidad. Si puede obtenerse un ajuste objetivo entre la exterioridad de la conducta y el imperativo de las normas, independientemente de la interna adhesión del obligado a cumplirlas, deberá poderse obligar con la fuerza a los rebeldes, aunque su *rebeldía* sea meramente *objetiva* y externa (como ocurre, por ejemplo, en los legítimos casos de <<ignorancia iuris>> y de <<responsabilidad objetiva>>). Debe admitirse, en consecuencia, la necesidad de obtener la ejecución del imperio de la norma también en aquellos casos de disonancia, voluntaria o no, entre la conducta externa y el plan previsto por la norma. De lo contrario, sería imposible obtener el fin jurídico⁸⁰⁷ a que constitutivamente están aquellas referidas, y carecerían de eficacia normativa: dejarían de ser normas *efectivamente ordenadoras* de la vida social desde el punto de vista jurídico⁸⁰⁸.

Téngase en cuenta, además, que las normas de Derecho se proponen ordenar la sociedad asignando un conjunto de <<bienes>>, a cada persona miembro (física o jurídica), como medios en orden a la consecución de su propio desarrollo perfecto —su propio bien— y en último análisis, el *bien* a todos *común*. Debe admitirse, pues, la posibilidad de obtener por la fuerza el cumplimiento de sus imperativos. Es decir, son coactivamente *exigibles*.

Concluimos, pues, que toda norma jurídica de conducta es coececible. Si no dispone de medios cóactivos regulados en su naturaleza y en su aplicación procesal por concretas normas jurídico—positivas, debe admitirse, al menos, la *posibilidad moral* de obtener la ejecución de su imperio (<<contra vel *praeter* voluntátem subiecti obligati>>)⁸⁰⁹ mediante coacciones reguladas por normas jurídico—naturales (de juridicidad —así lo veremos— genérica al menos).

Es, pues, una *propiedad* que necesariamente acompaña al ordenamiento jurídico. Sin embargo, no lo constituye (no es de su esencia), porque deriva de un análisis de sus elementos constitutivos *a manera de propiedad esencial* del Derecho. Hemos visto, en efecto, que la coercibilidad se impone necesariamente al espíritu cuando analiza las notas integrantes del concepto de norma jurídica. No puede decirse lo mismo de la *coacción*, pues a veces no se dispone de *medios físicos* para hacer valer un derecho. Siempre restará, con todo, la posibilidad moral o *facultad* de servirse para ello de la fuerza⁸¹⁰.

specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur>>. El *solum* hace referencia a la necesidad de que sea *sólo* objeto de justicia estricta aquella *condcuta de alteridad que admite una separación* del ánimo con que se realiza, conservando a pesar de ella una rectitud objetiva. Pero no excluye la posibilidad de tener en cuenta las disposiciones internas (dolo, culpa, buena fe, etc.) en cuanto son deducibles de la actitud externa. Cfr. *Infra* nt. 13.

⁸⁰⁷ Sobre los fines del Derecho, cfr. nt. 35 y 66. —ü

⁸⁰⁸ Cfr. MESSNER, *Das naturrecht*, cit., 164. De dicho podemos destacar ya las siguientes diferencias entre Moral y Derecho:

1) Respecto a la *alteridad*: El Derecho puede regular sólo aquellas relaciones de alteridad que admiten una consideración externa prescindiendo del ánimo interno; conservando, a pesar de ello, un positivo valor social. La Moral regula toda la conducta humana, personal e interpersonal.

2) *Exterioridad*: El Derecho regula de manera directa sólo la conducta que se manifiesta *externamente*. Las motivaciones *internas* le interesan de manera indirecta (en cuanto son deducibles de lo externo), y no siempre. Si ha habido prestación externa de lo *mandado* por la norma no interesa averiguar más. La Moral regula ante todo los actos internos. Sus manifestaciones externas también, pero sólo en cuanto proceden de la intimidad personal y tienen relevancia interna.

El Derecho considera, pues, la conducta *de fuera adentro*, y la Moral *de dentro a fuera*.

3) *Coactividad*: En Derecho debe admitirse la posibilidad de forzar la conducta por la fuerza: es *coercible* (propiedad esencial del Derecho). Sin embargo, la Moral no lo es.

Además, hay otras diferencias que resultan de la peculiar fijeza estática que impone uno de los fines del Derecho, que es la *seguridad*. A ellas nos referimos a continuación.

⁸⁰⁹ La fórmula es de G. GRANERIS, *Philosophia iuris*, cit., 101.

⁸¹⁰ Las facultades que atribuyen las normas de coacción (vide nt. 124), derivan y reciben su fundamento de las facultades respaldadas en las normas primarias de conducta. Todo su sentido, en efecto, deriva de la necesidad moral (o deber) de hacer efectivo el imperio categórico, imperio que obliga a todos los consociados en general, pues todos deben respetar el pacífico dispute de los derechos ajenos. *El sujeto inmediato de la facultad* de coacción es el titular del Derecho. En toda sociedad bien constituida el bien común —y la ley natural, por consiguiente— exige que sea transferido su ejercicio a la autoridad. Es fácil ver, en efecto, que de no hacerlo sería imposible la implantación del orden. No se podrían evitar graves perturbaciones: muchos son débiles; los

Rechazamos, por consiguiente, todas aquellas teorías que identifican al Derecho con la *fuera* (SPINOZA, NIETZSCHE, SPENCER, etc...) y aquellas otras que ven en la coacción del Estado un elemento esencial del mismo (KANT Y KELSEN, por ejemplo),

Como *consecuencia*, baste señalar por ahora que la norma jurídica completa (en sentido filosófico) incluye —como parte esencial— una disposición *primaria* de conducta que es *categorica* (p. e., no debes matar); y otras —*secundarias* y en ella fundadas— de coacción, de forma *hipotética* o condicional (p. e., si matas, debes ser sancionado. Más adelante haremos interesantes precisiones en torno al tema, en especial en lo que concierne a la naturaleza de las relaciones lógicas de los juicios normativos). Las llamadas normas de coacción, deben ser consideradas, pues, con SUÁREZ, parte normativa *secundaria* respecto a las normas primarias de conducta, con las cuales forma una unidad integral. Más que normas, en sentido filosófico son <<disposiciones legales>> que forman parte de una norma completa. Pero aquí las llamaremos normas, por lo general⁸¹¹.

Sin embargo, se incluyen a veces en los ordenamientos legales algunas normas que excluyen la posibilidad de coacción. Se trata, con frecuencia, de normas no coercibles, que no admiten coacción por no referirse a una conducta objeto de estricta justicia, sino de otras virtudes estrictamente éticas que de ella participan (partes potenciales de la justicia). No son, pues, estrictamente jurídicas, aunque figuren en los códigos. (Por ejemplo: normas referentes a obligaciones de juego, y en Derecho canónico, a los sponsales)⁸¹².

Pero puede haber normas plenamente jurídicas —y *coercibles*, por consiguiente— que no estén respaldadas de hecho por concretas normas de coacción. Así ocurre, por ejemplo, en *Derecho internacional*, y en no pocas normas de conducta referidas a la justicia *distributiva* (reparto de cargas o beneficios que hace el todo social entre las partes), tales como las de *Derecho fiscal*.

¿Qué decir de ellas? ¿No serán acaso jurídicas? Por supuesto que lo son, pues están referidas a estricta justicia. Y si son jurídicas, son necesariamente coercibles. Pero coercibilidad no es lo mismo que coacción. A veces, puede ser poco conveniente o inoportuno en un concreto medio social legislar o aplicar de hecho normas coactivas, porque se seguirían notables desórdenes o perturbaciones. Es una cuestión de prudencia política (legislativa, ejecutiva o judicial); y hasta incluso individual, cuando la acción procesal es a instancia de parte). Otras veces (Derecho internacional), es imposible, por falta de autoridad legisladora superestatal.

Pero en los casos de notable injusticia, si no se dispone de medios coactivos— regulados en su naturaleza y en su aplicación procesal por concretas normas jurídico positivas—debe admitirse, al menos, la *posibilidad moral* de obtener la ejecución del imperio de la norma de conducta acudiendo a coacciones reguladas en su contenido y en el modo de su aplicación por normas de Derecho natural. La legítima defensa privada, el derecho natural de resistencia a normas manifiestamente injustas y la guerra justa, serían interesantes aplicaciones a esta doctrina, aquí sólo esbozada. Todas ellas son coacciones, reguladas por

fuerzas impondrían <<su ley>>; pocos ponderarían prudentemente —de hecho— la justa cuantía del castigo, etc... La autoridad social, sin embargo, puede legislar de manera cierta e inequívoca para todos, la naturaleza — por ejemplo— de las *penas* adecuadas a cada figura delictiva (Derecho penal) y un razonable *procedimiento* de aplicación (Derecho procesal).

El sujeto que ejerce tales facultades debe ser, pues, de ordinario el órgano de tutela sancionadora (coactiva, o también represiva) que la autoridad designe. Se evitan así arbitrariedades y —con la certeza del Derecho positivo— se hacen posibles el orden y la seguridad social

Salvo en casos extremos de coacción natural (legítima defensa etc.), el derecho secundario de coacción se transforma, en la práctica en un derecho a *denunciar la violación* —temida o consumada— del derecho primario. Es decir, en la llamada *acción*, que pone en marcha el proceso (civil, penal, contencioso, etc..., según la naturaleza y la lesión —al menos temida, o incluso aparente— del derecho en juego). No siempre será precisa la denuncia del particular (a instancia de parte). Si entra especialmente en juego una exigencia de justicia social, deberá en ocasiones ser incoado (de oficio) por el representante del todo social (el ministerio fiscal, por ejemplo).

⁸¹¹ Cfr. DE CASTRO, o. c., 55 ss.

⁸¹² En cuanto a las *obligaciones naturales*, cfr. J. DABIN, *El derecho subjetivo*, trad. Ed. Der. Priv., 1955, 122.

normas de Derecho natural⁸¹³.

El sujeto del Derecho conservaría en esos casos una *facultad moral* de obtener la ejecución de una norma primaria de conducta aunque no le fuera posible ejercerla de hecho por la intervención de los órganos jurisdiccionales de tutela coactiva (de oficio o a instancia de parte).

¿Qué decir de la *positividad* ? ¿Debe incluirse entre las notas constitutivas del concepto de juridicidad normativa?

Si se entiende con tal inclusión que no es jurídico sino el Derecho *positivo* vigente en una sociedad *estatal*, hasta el punto de negar la validez de cualquier pretendido Derecho natural, debe ser rechazada evidentemente —en esta perspectiva de pensamiento—, como nota esencial. Pero si se alude a la necesidad de contar con fórmulas suficientemente *definidas* (determinadas) en cuanto a la situación social que regulan, debería admitirse. Veamos por qué.

Las normas de justicia (<<forma>>, decíamos, de la vida social) exigen para ser plenamente jurídicas, *determinación* en la <<materia social>> a regular. ¿Cómo podría ser ejercido el imperio normativo, en su eficacia tanto normal —por intimación psicológica— como extraordinaria —por moción coactiva— si no se dirige a un objeto bien definido?⁸¹⁴.

Pero debe reconocerse que son muy *pocas* las normas que pueden ser obtenidas del examen racional de la naturaleza social del hombre, que satisfagan aquellas exigencias. Poquísimas por vía de intuición inmediata —primeras evidencias— y unas cuantas más por vía de inferencia deductiva⁸¹⁵, que admiten, quizá —al menos en las conclusiones más alejadas de aquellas—, una variedad en su adaptación a las cambiantes situaciones personales y sociales. (Según la opinión más segura, no hay propiamente *dispensa* de la ley natural, sino adaptación, “*in casua*”, al medio social). De estas últimas deben considerarse plenamente jurídicas las que pudieran ser perfectamente conocidas por todos los consociados, aunque no hayan sido recogidas por los ordenamientos estatales. Gozan ya de aquella *positividad intrínseca* que ha sido llamada <<ex forma>>⁸¹⁶, en cuanto son normas suficientemente *determinadas* y tienen, en consecuencia, posibilidad de ejercer un influjo beneficioso sobre la vida social en orden a algunas —muy pocas— situaciones típicas (aun en aquellos casos en que no hubieran sido *recogidas* —dotadas de *positividad extrínseca*: <<positae>>— en el ordenamiento vigente). Serían, pues, *plenamente jurídicas*, pero sólo con respecto a aquellas situaciones menos complejas que pueden ellas regular.

Ahora bien, del examen de la mayor parte de las situaciones de la vida comunitaria, no es posible inferir más que débiles insinuaciones para ejercer la tarea normativa. Insinuaciones que pueden ser libremente determinadas de modos muy diversos, de entre los cuales están quizá algunos igualmente fundados en un examen racional de la naturaleza ejercido en función de las cambiantes circunstancias que configuran cada situación: ninguno de ellos podría irrogarse el privilegio de *exclusividad*⁸¹⁷ en su fundamentación natural. Es preciso que una autoridad legisladora marque libremente (<<ex conducto>>)⁸¹⁸ con el sello de *exclusividad* a una de aquellas posibles normas de conducta referidas a aquel tipo de situaciones, atendido todo aquel contexto de circunstancias. Con una libertad, digo, sujeta a los límites que la naturaleza de la situación impone.

Concluimos que el Derecho natural necesita (salvo en aquellas contadas normas a que nos acabamos de referir) para ser plenamente jurídico, un *complemento de juridicidad*

⁸¹³ “No sólo en cuanto a su contenido, sino también respecto a su mismo <<procedimiento>> de aplicación. Recordemos, por ejemplo, que la legítima defensa está sujeta a condiciones jurídico—naturales tales como las siguientes: que no sea posible defender el derecho sin acudir a la fuerza; que se ejerza en el mismo acto de agresión; que el móvil sea tan sólo la defensa del derecho vulnerado, no el odio, etc.; proporción entre lo defendido y la defensa coactiva...”

⁸¹⁴ Cfr. G. GRANERIS, *Contributi*, cit., 45.

⁸¹⁵ Ibid. 84 ss. En cuanto a las normas <<deducidas>> debe señalarse la necesidad <<moral>> de su promulgación positiva. Y reconocerse, además, que sin una apertura a la Sabiduría revelada es moralmente imposible no errar en ese proceso deductivo (racional en sí mismo). De ahí la dificultad, y en ocasiones la inoportunidad, de invocar estas normas naturales en un medio social sin la suficiente unanimidad de creencias.

⁸¹⁶ G. GRANERIS, o. c., 92.

⁸¹⁷ D. BARBERO, o. c., 74.

⁸¹⁸ S. Th. I—II, 95, 2; II—II. 57, 2; 60, 3.

(determinación o positividad intrínseca⁸¹⁹ proveniente del arbitrio del legislador)⁸²⁰, que introduzca prudencialmente aquellos elementos típicos determinantes que juzgue más adecuados entre los varios posibles, atendidas las circunstancias de la situación histórica. Sólo procediendo así sería posible obtener la necesaria determinación de aquel núcleo natural jurídico normativo, pero genérico e indeterminado. E insuficiente, por lo tanto, para regular la mayor parte de las situaciones de que consta la vida social.

La validez del Derecho positivo reposa, pues, en las normas de Derecho natural. Su obligatoriedad vinculante de la conciencia deriva de él. Hay en el Derecho positivo algunas normas que tienen *todo su* contenido iusnatural. Otras, sólo en parte: en cuanto son concreción de una exigencia genérica de la naturaleza. Contienen un núcleo de juridicidad natural, pero excesivamente vago y genérico. Y por lo tanto, insuficiente para ser normativo por sí solo (con *respecto* a la *situación* típica que las correspondientes normas positivas regulan, aunque no lo sean respecto a otras menos complejas). Pero una vez determinado en orden a una situación <<típica>> más compleja, está prestando aquel núcleo natural todo el valor vinculante de la conciencia que posee el todo normativo que de la determinación resulta. O lo que es igual, fundamentando su validez jurídica.

En cuanto a aquella preocupación por la *certeza jurídica* a que aludíamos, no puede exagerarse hasta el punto de preferirla por sistema a las más palmarias exigencias de justicia. Se volvería, en tal caso, contra el fin a que debería servir; pues, como se ha advertido, la positividad contribuiría todo lo más a la mayor certeza de una injusticia que, por lo grave, conduciría a un desorden disolvente de la comunidad⁸²¹. Es imprescindible, por consiguiente, reconocer la plena validez jurídica de aquellas normas de Derecho natural plenamente jurídicas no recogidas en el Derecho objetivo estatal. Aparte de la precedente justificación teórica de su juridicidad, no puede ignorarse la hipótesis de no organización social, ni la contingencia de que hayan sido claramente desconocidas, si no despreciadas, por el legislador estatal. El filósofo debe tener en cuenta todos los casos que pudieran presentarse, aunque fueran éstos poco frecuentes —por desgracia los hechos no lo confirman— o meramente posibles. Y deberá rechazar por unilateral, en consecuencia, tal opinión, e incluso declarar como plenamente justificada, y aun a veces exigida, la *resistencia* a las normas *manifiestamente injustas*⁸²².

Pero, sin incurrir en aquellas exageraciones de los autores positivistas, debe admitirse todo un conjunto de exigencias que impone la necesidad de un mínimo de certeza jurídica.

La norma jurídica lleva consigo, en efecto, una pretensión inmanente de *vigencia*. Mas para ello es precisa una libre *determinación* positiva de las exigencias genéricas del Derecho natural atendiendo a las situaciones concretas. O lo que es igual: un mínimo de *certeza* y de seguridad, imposible de conseguir contando sólo con sugerencias indeterminadas de la naturaleza, determinables quizá de mil maneras. De ahí la tendencia del Derecho a ser expresado de una manera inequívoca mediante normas positivas, fácilmente accesibles y patentes. Además, ha de tenerse en cuenta que el Derecho es —norma de vida *asociada*, y cuando muchos sujetos concurren al mismo fin, es preciso que cada uno sepa con exactitud sus propias funciones. Y que es norma *bilateral*, y siempre existe el peligro de que una de las partes exigiera sus pretensiones sin tener en cuenta los justos límites: deben ser, pues, *fijados*

⁸¹⁹ En este sentido ha escrito LEGAZ que la positividad es esencial al Derecho: si es ella entendida como <<pretensión inmanente de vigencia>>. (o. c., 348 ss.).

⁸²⁰ Incluimos no sólo aquella autoridad titular del inmediato poder legislativo, sino a todo el conjunto de la *comunidad* que coopera en mayor o menor medida, según los variados regímenes no manifiestamente irracionales (= antinaturales), en la tarea legislativa, a título principal o ministerial (por el *fenómeno consuetudinario, la vida judicial*, etc.).

Por lo demás, aquella función inmediatamente legislativa debe estar apoyada en esta última; y ha de reconocerse, en todo caso, la mutua implicación de ambas. En cuanto a los negocios jurídicos que dan origen a obligaciones jurídicas determinadas quizá libremente por la voluntad de las partes, toman realmente su fuerza y eficacia jurídica de su entronque con la voluntad general expresada por la ley o la costumbre. Cfr. J. RUIZ GIMÉNEZ, *Derecho y vida*, cit., 104 y L. BAGOLINI, *Norma negocial y paradigma normativo*, en *Anuario Fil. Der.*, VII (1960), 171—189.

⁸²¹ Cfr. D. BARBERO, o. c., 67.

⁸²² *Ibid.*, 70.

de manera inequívoca y *cierta* para todos. Así lo exige la seguridad o certeza jurídica⁸²³.

Pero hemos visto también que el Derecho debe tender, ante todo, a la justicia. Las normas manifiestamente injustas habrían de ser *resistidas*, aunque la resistencia llevara consigo represiones coactivas.

De la certeza jurídica derivan dos tendencias, que coinciden en la peculiar <<fijeza estática>> de las normas positivas. Una de índole *conceptual*, y otra *temporal*.

a) La certeza exige, en efecto, una positivización adecuada mediante vocablos técnicamente correctos que signifiquen *conceptos* precisos. Y reducir a <<tipos>> claramente definidos la indefinida multiplicidad de posibles casos reales, más o menos semejantes.

Se explica así el peculiar hábito del jurista, definidor de su <<forma mentis>>, que le inclina a un formalismo desvinculado de la realidad. Sin el debido control, podría llevarle a los siguientes excesos rechazables.

1. El culto inmoderado al *verbalismo*: no debe olvidar que la abundosa floración de palabras de los textos normativos debe servir a la <<res iusta>>. Las palabras agotan su sentido en servir de técnicas instrumentales en orden a facilitar la comprensión de las normas, y en última instancia, su justa aplicación. (Recuérdese el fetichismo por las fórmulas verbales del Derecho romano más antiguo. <<Uti lingua nuncupasset ita ius esto>>. Equivocar una palabra en la fórmula establecida equivalía a perder la <<litis>>).

2. La tendencia a un abuso de *conceptos* complicados en la elaboración de *sistemas*, tan grandiosos a veces, como apriorísticos (dogmática formalística). También ellos agotan su función en servir de *medio* para una mejor comprensión e interpretación del Derecho. Pero muchas veces, lejos de ayudarlas, las dificultan. (Por ejemplo, la dogmática de muchos pandectistas, y de las <<direcciones formalistas>> en general).

3. La tendencia a olvidar que en los *tipos* definidos —en los esquemas legales— no encajan con frecuencia los casos concretos; forzar (cuando es aplicado el Derecho) las concretas situaciones de la vida, que es dinámica, en los esquemas casuísticos, que son estáticos. No se tiene en cuenta, cuando así se procede, que la decisión jurídica no es mera deducción racional, sino un conocimiento traspasado de voluntad, que es inmediatamente realizador de orden, flexibilizador y quizá creador (Cfr. Introd. gnoseológica).

b) Pero la certeza exige también un mínimo de vigencia *temporal* de las normas. (<<Mutatio in iure odiosa>>). Es evidente, en efecto, que un inmoderado movimiento legislativo provocaría el desconcierto de quien no sabe a qué atenerse. Aparte de que, por no contar con un apto período de tiempo, serían fácilmente desconocidas: no podrían ser jurídico—normativas, por faltarles aquel mínimo de efectiva observancia que sólo se consolida en la costumbre <<secundum legem>>.

En conclusión: toda norma emanada de los órganos legisladores competentes *debe contener*, al menos, aquel mínimo de *juridicidad genérica natural*⁸²⁴ que fundamenta tanto la

⁸²³ Gr. F. LÓPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto*. Roma, 1950. GRANERIS, *La filosofía*, cit., 207 ss. Recientemente A. OLLERO (¿Tiene razón el Derecho?, Madrid 1996,443) ha escrito en el mismo sentido: "Derecho natural y derecho positivo no son ordenamientos jurídicos rivales, de vigencia alternativa: son dos ingredientes ineliminables de un mismo proceso interpretativo, en el que consiste el único derecho real y efectivo". Y es que, como justamente observa Ollero, la prioridad de la justicia sobre el derecho significa que "todo derecho es y se presenta como la búsqueda de un ajustamiento de las relaciones sociales" (476). Me complace la coincidencia de tantas afirmaciones de A. Ollero con las tesis que expuse en aquella obra de 1963.

⁸²⁴ Poco tiene que ver esta posición con la llamada doctrina de la <<naturaleza de las cosas>> (RADBRUCH, COING, FECHNER, MAIHOFER...) tan de moda en los autores de inspiración existencialista, sobre todo penalistas. Por prescindir de un fundamento trascendente (Ley Eterna), aboca a un <<situacionismo>> incompatible con la moral católica. Y también, por lo demás, con una Ética filosóficamente bien fundada. Cfr. LEGAZ, o. c., 211 ss.

racionalidad de su contenido⁸²⁵ como la *exclusividad*, respecto a su eficacia categóricamente normativa, del criterio del legislador frente a cualquier otro criterio diverso⁸²⁶. Y de hecho, todo ordenamiento jurídico lo contiene de ordinario en buena parte, pues no es fácil eludir las más claras exigencias de la naturaleza.

Aludimos, concretamente, al llamado proceso de <<positivización progresiva>> de las exigencias naturales de justicia⁸²⁷, que van siendo libremente (*ex conducto*) *inervadas* en normas positivas mediante una libre adaptación *prudencial* —en la medida en que es natural— a las cambiantes circunstancias de las sucesivas situaciones históricas, realizada por la persona humana en la vida social.

Por eso, el *Derecho natural "clama" por el Derecho positivo, que es su complemento y determinación, formando ambos el único ordenamiento jurídica vigente*, que consta de unas normas exclusivamente naturales en cuanto a su contenido, y otras —la inmensa mayoría— normas positivas, con un núcleo de juridicidad natural que las legitima, y del cual son una libre concreción de sus exigencias que resultan genéricas e indeterminadas para regular tantas complejas situaciones de la vida social⁸²⁸. Entre las normas jurídicas puede haber algunas que, si bien se enderezan a regular la conducta referida directamente a virtudes individuales y a la virtud de la religión, pueden ser también consideradas, de manera mediata, de justicia estricta (plenamente jurídicas y exigibles), si es ella —su posición externa, por los menos— necesaria para evitar que se ponga en peligro ese mínimo de estabilidad y de interna unidad o cohesión —orden— sin el cual no podría subsistir la comunidad. "La ley (jurídica) no propone preceptos sino actos de justicia, y si impera actos de otras virtudes, lo hace sólo en cuanto *"assumunt rationem iustitiae"*⁸²⁹.

De lo dicho, podemos destacar las siguientes *diferencias entre Moral y Derecho*:

1) Respecto a la *alteridad*: El Derecho puede regular sólo aquellas relaciones de alteridad que admiten una consideración externa prescindiendo del ánimo interno; conservando, a pesar de ello, un positivo valor social. La Moral regula toda la conducta humana, personal e interpersonal.

2) *Exterioridad*: El Derecho regula de manera directa sólo la conducta que se manifiesta externamente. Las motivaciones internas le interesan de manera indirecta (en cuanto son deducibles de lo externo), y no siempre. Si ha habido prestación externa de lo mandado por la norma no interesa averiguar más. La Moral regula ante todo los actos internos. Son manifestaciones externas también, pero sólo en cuanto preceden de la intimidad personal y tienen relevancia interna.

El Derecho considera, pues, la conducta de fuera adentro, y la Moral de dentro afuera.

⁸²⁵ Sería irracional sancionar como término de prescripción tan sólo dos días; pero igualmente racional —al menos en abstracto— parece señalar 50 o 100 años: o acoger o no esta institución en el sistema de Derecho objetivo vigente. En este sentido puede hablarse de una función *histórico—positiva* del derecho natural <<de base fija con aplicaciones variables>>. O con palabras de G. RENARD, frente a la de STAMMLER, <<Derecho natural de contenido progresivo>>, henchido de adaptabilidad dinámica a toda posible situación.

⁸²⁶ Pues es conforme la naturaleza de la vida social —más aún, clara exigencia de la misma— un *principio de autoridad* que atribuya tal exclusividad en forma *obligatoria*. Cfr. Capítulo II de esta I parte.

⁸²⁷ La fórmula es de M. PUIGDOLLERS, en sus explicaciones de cátedra sobre la Teoría de las fórmulas expresivas de la ley natural.. Cfr. sobre la historicidad del Derecho natural OLGIATI, *In concetto di giuridicità in S. Tomasso d'Aquino*, Milano, 1955, 152 ss.; A. KAUFMANN, *La struttura ontológica del diritto*, Riv. Int. Fil. Dir., 1962.

⁸²⁸ Recientemente A. OLLERO (*¿Tiene razón el Derecho?*, Madrid 1996,443) ha escrito en el mismo sentido: "Derecho natural y derecho positivo no son ordenamientos jurídicos rivales, de vigencia alternativa: son dos ingredientes ineliminables de un mismo proceso interpretativo, en el que consiste el único derecho real y efectivo". Y es que, como justamente observa Ollero, la prioridad de la justicia sobre el derecho significa que "todo derecho es y se presenta como la búsqueda de un ajustamiento de las relaciones sociales" (476). Me complace la coincidencia de tantas afirmaciones de A. Ollero con las tesis que expuse en aquella obra de 1963.

⁸²⁹ Corresponde a la justicia general o legal orientar los actos de la misma justicia particular-conmutativa y distributiva y de las demás virtudes éticas-individuales y religiosas— al bien común de los asociados. Es, pues, de justicia estricta legislar en materia de templanza, de religión, etc..., en cuanto su manifestación externa les confiere relevancia social Para más precisiones, que aquí silenciamos, Cfr. L. BENDER. o. c, 114; G. GRANERIS, *La filosofía*, cit, 243 ss.

3) *Coactividad*: En Derecho debe admitirse la posibilidad de forzar la conducta por la fuerza: es coercible (propiedad esencial del Derecho). Sin embargo, la Moral no lo es.

4) Además, hay otras diferencias que resultan de aquella peculiar *fijeza estática* que impone uno de los fines del Derecho, que es la seguridad.

Una consecuencia de las peculiares notas del Derecho, es su posible amoralidad, que tiene dos fuentes.

La primera es subjetiva. Pues el derecho a diferencia de la moral debe contentarse a veces con el "*iustum imperfectum*" de la justicia como orden, obtenida acudiendo a medios coactivos y represivos. Según decíamos ello es así como consecuencia de la exterioridad del derecho y de su incapacidad para dirigir la conducta en su integridad ética.

Pero hay otra objetiva, derivada de la la "*fijeza*" del Derecho objetivo, exigido, decíamos, por la certeza jurídica. La norma de Derecho es una proposición general que esquematiza unos tipos en los cuales no encajan bien todas las situaciones (los casos reales): está necesariamente expresada en conceptos estáticos, y sujeta por ende, a un mínimo de estabilidad temporal (*mutatio in iure, odiosa*).

De ahí la necesidad de flexibilizar sus imperativos mediante una adaptación prudencial a las nuevas circunstancias, y la indudable tarea de "*creación*" jurídica (en el sentido de factor en orden a su evolución, principalmente) que compete a la *vida judicial* y sobre todo, al *fenómeno consuetudinario*.

El aplicador del Derecho debe atender ante todo -así lo exige la certeza- a los textos normativos. Por mucho que sean prudencialmente flexibilizados atendiendo, sobre la letra, al espíritu de las normas, en ocasiones *no podrá menos de admitir ciertas situaciones no del todo justas* -según criterios de justicia teórica y abstracta- *en aras de la seguridad, del orden y de la paz.* (No me refiero a las injusticias graves que deben ser evitadas, resistiendo si es preciso, las normas que forzarían a ellas).

Digamos, además, que la distinción entre Derecho y Moral es muy conveniente aún desde un punto de vista moral. *Parece preferible destacar aquellas diferencias entre moral y Derecho, para que los juristas sean conscientes de la mezquindad de sus instrumentos, incapaces en ocasiones de actuar la belleza del ideal de la justicia estricta.* Si están convencidos de que justicia y derecho se equivalen, fácilmente son llevados a creer que su justicia es la justicia, e imponen tiránicamente cargas injustas en nombre de la justicia. Preferible es que procuren y aspiren a la justicia convencidos de que no podrán alcanzarla plenamente en muchos casos. Además, deben ser conscientes de que su tarea es *un compromiso entre justicia y seguridad*⁸³⁰.

C) LA RELACIÓN JURÍDICA NATURAL

Llamamos *relación jurídica natural* a aquella dinámica relación de mayor o menor influjo de ejemplaridad y eficiencia moral del Derecho natural en el ordenamiento vigente a través de los consociados -más o menos abiertos y receptivos a los requerimientos íntimos de la "*lex naturalis iustitiae*" en el santuario de *vicada conciencia personal*-, en su cotidiano convivir, *en cuanto es causa y fundamento de aquella juridicidad de la conducta,* que es una

⁸³⁰ Ese es el sentido de la profunda observación de Tomás de Aquino (*Comment, in Ethic. Nic., VIII, I, n. 1542*): "*Legislatores magis student ad amicitiam conservandum inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermitunt*". O del agudo pensamiento pascaliano: (*Pensées, n. 82*): "*La justice et la verité sont deus points si subtiles, que nos instruments sont trop mous pour y toucher exactement*".

A guisa de ejemplo, recordemos la "*vexata quaestio*" de la prescripción. En estricta justicia (desde un punto de vista estrictamente moral) parece claro que la cosa pertenece al propietario (*res clamat ad dominum*). Pero en ocasiones daría lugar a continuos desórdenes y perturbaciones sociales. La investigación de la justa validez de los sucesivos actos de transmisión a través de los años o de los siglos resulta incierta y difícil. Además, si se ofrece tal posibilidad, sería tentador utilizarla con móviles turbios o infundados por los amigos de pescar en río revuelto. De ahí que parezca preferible atenerse a la certeza de una posesión de hecho de quién no es propietario. La moral de los moralistas podrá lamentar el sacrificio de "la justicia". Pero el Derecho de los juristas estará orgulloso del triunfo del orden sancionando el principio de que en casos tales es preferible que "*res clamat ad possessorem*", y en vez de garantizar la posesión del propietario, garantizará la propiedad del poseedor. (Cf. G. GRANERIS: *Contributi tomisciti alla filosofia del diritto*, cit, 62 y ss., 127 ss).

relación trascendental o constitutiva de la misma. Veámoslo.

Hemos advertido un influjo de la naturaleza —del Derecho natural— en la formación del Derecho positivo. Veamos ahora de qué manera se ejerce.

La naturaleza dicta exigencias -("ipsis rebus dictantibus")- a través de la inteligencia práctica de las personas asociadas (recta razón). Su conducta social legisladora está gobernada, en consecuencia, por normas de Derecho natural.

1. La positivación progresiva de las exigencias jurídico naturales.

La *persona* está dotada de juridicidad natural innata, en sentido *causal*, en cuanto en virtud de su dignidad de "imagen de Dios"⁸³¹ es sujeto agente -mediante el imperio prudencial- de aquella conducta social regulada por aquella exigencia normativa⁸³². Bajo este título —en cuanto súbdito de la *ley natural de justicia, progresivamente conocida y perfilada*— sería a su vez *causa* del <<ordenamiento jurídico>>. En mayor o menor medida, según que esté investido o no de autoridad inmediatamente legisladora, sus aptitudes intelectuales, su influencia sobre el medio social, etc... Pero, en todo caso, puede decirse que, en general, el conjunto de los consociados coopera globalmente en su génesis y desarrollo, mediante el fenómeno consuetudinario.

Son muy pocos, en efecto, los preceptos naturales absolutamente inmutables y fácilmente accesibles a todos de manera inequívoca del examen de la naturaleza social del hombre.

La naturaleza, decíamos, no es suficientemente clara al dictar sus exigencias en orden a la mayor parte de las situaciones de la vida social. Rechazamos el racionalismo absolutista

⁸³¹ Una dignidad humana variable y fundada solamente por la voluntad positiva de un legislador humano o divino, no puede fundamentar los Derechos humanos evidentes y válidos atemporalmente, sino a lo sumo aquello que R. SPAEMANN ha designado como mero "edicto de tolerancia revocable". Los auténticos derechos humanos son posibles sólo si se fundan en la naturaleza esencial del hombre en su dignidad de persona. El Derecho natural procede de la naturaleza esencial de la persona y de sus objetos. Este derecho prohíbe determinadas actuaciones porque violan derechos según su naturaleza y pide otras porque son esencialmente correctas o buenas. Pero acciones como el asesinato de inocentes, la violencia, el actuar contra la propia conciencia, etc. no son malas porque estén prohibidas (Vid Luis de MOLINA, *De justitia et jure*, 1, d.4, n.2ss; 6, d. 47, n.2). Sin la aceptación de este hecho no hay ni moral ni Derechos naturales ni Derechos humanos, como se desprende de la historia moderna de la discusión acerca de los Derechos humanos. J. SEIFERT, *El hombre como persona en el cuerpo*, Curso de Verano de la U. Complutense del Escorial 1994, en "Espíritu" XLIV (1995) 145.

La filosofía personalista atribuye a la persona una dignidad ontológica que constituye el fundamento de una parte de su dignidad moral. De una parte, pues la persona es ontológicamente digna por el mero hecho de ser persona, y ello la hace acreedora a ser tratada de una cierta manera, lo cual puede ya considerarse como una forma de dignidad moral. Mas, por otra parte, cada persona humana se hace digna o indigna moralmente en sentido más propio al convertirse en tal o cual persona -en una buena o mala persona, como decimos los españoles- en razón de los actos morales que realiza" (p.261).

El ser humano, en su ser más profundo, y según su sustancia, es persona y al mismo tiempo y en muchos aspectos, su dignidad personal, es decir su dignidad moral, ha de ganársela libremente. Ser persona es ambas cosas: posesión inalienable y conquista.

⁸³² No todos los preceptos de la Ley natural son jurídicos, sino —al menos en principio— aquéllos tan sólo capaces de regular la conducta de alteridad en su exterioridad; es decir: aquella conducta que admite la peculiar exterioridad a que nos referíamos arriba, única que puede ser *objeto* de *estricta justicia*. Sólo ella posee las características esenciales —y las propiedades de ellas derivadas— del concepto de juridicidad; y, en consecuencia, sólo estas normas —y no otras, como pretenden muchos moralistas— pueden ser denominadas *Derecho natural* (en sentido normativo: *lex naturalis iustitiae*).

Natural, porque se descubren al investigar la *naturaleza* del hombre como ser social. Del examen de sus inclinaciones *naturales*, debidamente discernidas por la razón, descubrimos, en efecto, cuál debe ser el orden jerárquico de *justicia*, que sea apto para alcanzar un conveniente desarrollo perfectivo (*bien*) que culmine en el *fin* debido (el bien común, ordenado al supremo bien personal, y en él implicado). Y *Derecho* (en sentido normativo), porque regulan aquella conducta que es objeto de estricta justicia—el <<ius>>, como <<res justa>>—. Y la regulan *imperativamente*, de manera categórica, señalando un *deber u* obligación de justicia, *coactivamente* exigible en caso de incumplimiento espontáneo.

de la Escuela iusnaturalista de la ilustración (integrada por autores protestantes en su mayoría: GROZIO, PUFFENDORF, THOMASIIUS...). Según ellos, bastaría el Derecho natural para regular cualquier sociedad. Sería suficiente elaborar un Código ideal absolutamente inmutable, y particularizado hasta los menores detalles, para tener una pauta uniforme que todos los legisladores deberían copiar. Esta manera de ver ignora la dimensión histórica y existencial de la vida del hombre en sociedad, y no tiene en cuenta la enorme variedad de las cambiantes circunstancias que configuran cada una de las concretas situaciones. La Ley natural, recuérdese, es inmutable en sus primeros y generalísimos principios. Pero aquella base fija admite aplicaciones variadísimas a las distintas situaciones, tan diversas en el tiempo y en el espacio.

De aquellos preceptos naturales, las primeras evidencias —en lo que respecta a la ley natural de justicia: <<dar a cada uno lo suyo>>⁸³³— no precisan de ninguna positivización extrínseca (notificación o promulgación especial). Es facilísimo llegar al acuerdo de que debe darse a cada cual lo suyo. Pero ¿qué quiere decir <<lo suyo>>? ¿Qué le es debido a cada uno en concreto? Se trata de un principio muy vago e *indeterminado*; no puede regular, de hecho, ninguna situación real y determinada.

No es cierto, contra lo que suele decirse, que sea un precepto vacío de contenido: todo lo contrario. Tiene demasiado contenido; pero confuso, vago e indeterminado, pues puede ser concretado de mil diversas maneras. (Algo así como la idea metafísica de *ser* o de *bien* reúne en significación implícita, de manera actual, pero confusa, cualquier realidad concreta). No es pues, normativo de la conducta de una manera directa, sino indirecta tan sólo: en cuanto sirve de norma lógica para la deducción y determinación social de normas más concretas capaces de regular más directamente la conducta.

Pasemos al examen de las normas derivadas <<por modo de *deducción*>>. De ellas algunas pueden ser fácilmente conocidas por todos. Por ejemplo: no matar, no darse a la homosexualidad (¡hay que estar ciego en esta hora del poder de las tinieblas para no verlo), respetar la dignidad personal de los semejantes. (Referidos, respectivamente, a las tres categorías de preceptos que resultan de su clásica división objetiva: el hombre en cuanto viviente, en cuanto animal y en cuanto racional).

Aunque tampoco estas normas precisarían, estrictamente hablando, de positivización, la labor del legislador humano no es inútil, sino muy conveniente; y aun, a veces, moralmente necesaria: para avivar el recuerdo a los espíritus un poco distraídos, contrarrestar las lamentables consecuencias de la caída, y al añadir concretos medios coactivos, contribuir a un cumplimiento más efectivo. Pero, aunque positivizadas, tienen un contenido totalmente natural. Adviértase, sin embargo, que si bien pueden regular algunas situaciones típicas de la vida social, son muy pocas comparadas con el conjunto de todas ellas.

Todavía hay otros preceptos obtenidos por vía de deducción que, por estar más alejados de aquellas primeras evidencias, son muy difícilmente conocidos por la mayor parte de los consociados. Más aún, es, de hecho, *moralmente imposible*, sin una apertura la <<Sabiduría revelada>> (y a la gracia cristiana que le es concomitante), acertar en su recta formulación. Además, admiten, quizá, una variedad en su adaptación a las cambiantes circunstancias sociales y personales. (Según la opinión más segura, recuérdese, no hay propiamente dispensa de estos preceptos de la Ley natural, sino mera *adaptación* a la situación). Han de ser, pues, positivizadas. Pero tampoco bastaría esta positivización para regular el mayor número de situaciones sociales.

Es preciso, no ya sólo expresar, deducir y adaptar, sino *determinar* también las exigencias de aquellas normas, que resultan demasiado vagas y genéricas con respecto a

⁸³³ Sobre la naturaleza de los primeros principios, trato ampliamente en mi *Metafísica de la relación y de la aletridad*, Pamplona 1998, cit., 94-102. Sostengo ahí, siguiendo a JUAN DE STO. TOMÁS -el gran físico de la Universidad de Alcalá, contemporáneo de DESCARTES (Maritain se lamenta -en este caso no sin razón de que Europa _____ mirado más alfrancés que al _____ que le hubiera liberado del fermento patógeno del “cogito” que envenena la modernidad _____ que son proposiciones evidentes por sí mismas, pero _____ o “inclusive” en el sujeto, sino _____ (per secundo modo): _____ aunque el predicado no sea de la esencia del sujeto; el predicado, sin embargo está supuesto en la pasión del sujeto propio” (*Logica*, II parte, cuestión 24).

Cfr. J. MARITAIN, *Lecciones de Filosofía moral*, cit., 194).

muchísimas situaciones, atendidas las circunstancias que configuran cada una de ellas. Por ejemplo: ¿Cómo se concreta el Derecho a la vida en una situación de tráfico...; y la celebración del contrato y del régimen económico del matrimonio, indisoluble, de uno con una, originador de una comunidad conyugal orientada a ciertos fines y no a otros distintos, etc..., en *este* concreto medio social...; o el ejercido de la coacción, etc...?

Dentro de los límites que las circunstancias sugieren, es seguro que de mil maneras; de las cuales algunas estarían, quizá, igualmente fundadas en el examen de la concreta situación (circular por la derecha o por la izquierda). De ahí la necesidad de una cristalización consuetudinaria; o de que, al menos, el legislador señale autoritariamente una de aquellas posibles maneras de concretar aquellas exigencias excesivamente indeterminadas de la naturaleza, con el sello de la *exclusividad*.

El influjo de la naturaleza es, pues, de mayor o menor intensidad en cada norma positiva, según que sea más o menos explícita la naturaleza al dictar sus exigencias. Cabe señalar una gradación decreciente en el fundamento natural: desde las normas íntegramente naturales en cuanto a su contenido, pasando por la zona un poco híbrida del <<ius gentium>>, hasta terminar en aquellas últimas determinaciones de las exigencias de la naturaleza (por ejemplo, circular por la derecha o por la izquierda, concreción del Derecho a la vida en una situación de tráfico). Todavía encontraríamos otras normas no directamente jurídicas, sino técnicas: como aquellas referidas a los requisitos formales de una constitución, etc...⁸³⁴.

Hay, por consiguiente, en el ordenamiento jurídico (tal y como existe de hecho, como conjunto orgánico de normas conocidas y vinculantes), una *relación real trascendental de dependencia* a los miembros de la sociedad. Basta advertir, en efecto, que ellos -mediante la <<recta razón>>- han sido su causa ejemplar instrumental; meros vehículos transmisores de aquellas exigencias naturales más notorias y evidentes, o han cooperado a la progresiva deducción, adaptación situacional, de sus virtualidades. Y su causa eficiente también: en la medida en que han contribuido, directa o indirectamente -por medio de sus representantes investidos de autoridad legislativa- a una adaptación al medio social y a su determinación, ejercida mediante el hallazgo de aquellos nuevos elementos de libre elección, mediante los cuales se determinan las exigencias naturales.

Esta influencia de las exigencias naturales del concreto medio social en el ordenamiento jurídico se ejerce a través de cauces sociológicos muy diversos.

Recordemos, por ejemplificar, la innegable influencia de la doctrina en el mundo de las decisiones jurídicas. Es un hecho social fácilmente constatable que el peso de la autoridad doctrinal de las mentes más agudas y perspicaces contribuye a una progresiva <<moralización>> y adaptación al medio social del Derecho legislado y aplicado.

Pensemos también en la decisiva influencia de las convicciones ético-naturales de justicia en la interpretación del juez que aplica prudencialmente normas generales -típicas y esquemáticas- a concretas situaciones.

Las normas jurídicas, decíamos, 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 consecuencia, la interpretación jurídica no puede ser el resultado de una deducción meramente racional (jurisprudencia de conceptos), pero tampoco de un desenfundado voluntarismo (Escuela de Derecho libre).

La decisión del juez, recuérdese una vez más, no es meramente el resultado de una fría subsunción racional y silogística, sino un conocimiento traspasado de voluntad que es inmediatamente realizador de orden, flexibilizador y quizá creador⁸³⁵.

⁸³⁴ Cfr. GRANERIS, *La Filosofía*, cit., 16 ss. *Contributi*, 40.

⁸³⁵ Las diversas posiciones que se han mantenido oscilan entre dos extremos: el servilismo literal al texto normativo y la libertad desenfundada. La primera es mantenida sobre todo por la llamada *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 un sistema cerrado en el que no caben lagunas. 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

Debe tener en cuenta, ante todo, las normas vigentes, aunque sean esquemáticas y rígidas. (Por fortuna podrá elegir con frecuencia entre varias combinaciones normativas aplicables; las más adecuadas en orden a una justa decisión). Así lo exige la *certeza* y se evita el peligro de *acepción de personas*. Pero no deberá proceder por vía exclusivamente racional y deductiva sin 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 racional podría dar lugar a graves *injusticias*. (Summum ius summa injuria). De ahí la necesidad de acudir prudencialmente a la *equidad o epikeia*: a una interpretación flexible de la ley atendiendo a la justicia concreta que exige la concreta situación. Mediante ella, precisamente, se corrigen las deficiencias de la norma positiva en nombre de las exigencias de la *dey natural de justicia*. De hecho, en casi—todas las legislaciones se sanciona esta posibilidad con la admisión de los *principios generales del derecho* que son, -objetivamente bastantes veces- y en la intención, más o menos confesada (algunos, víctimas de “los ídolos de la tribu” positivista, no lo harán jamás), preceptos de Derecho natural.

La interpretación equitativa⁸³⁶ casi siempre deberá ser benigna. Pero en ocasiones, salvo en materia penal, todo lo contrario. La naturaleza de la vida social —y el derecho natural también por consiguiente— exigirá a veces ciertos sacrificios de intereses particulares de una justicia teórica y abstracta en aras de la justicia social de la concreta situación. Por mucho que sean prudencialmente flexibilizados los textos normativos atendiendo, sobre la letra, al espíritu de las normas, en ocasiones no podrá menos de admitir ciertas situaciones no del todo justas, en teoría, en aras de la *seguridad*, del orden y la paz. (No me refiero a las injusticias graves, que deben ser evitadas resistiendo, si es preciso, las normas que forzarían a ellas).

Recordemos, por ejemplo, la <<vexata quaestio>> de la *prescripción*. En estricta justicia (desde un punto de vista teórico estrictamente moral) parece claro que la cosa pertenece al propietario (<<res clamat ad dominum>>). Pero en ocasiones una aplicación indiscernida de este principio daría lugar a continuos desórdenes y perturbaciones sociales: la investigación de la justa validez de los sucesivos actos de transmisión a través de los años o

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 racional. 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.

(Por ejemplo, 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... Pero no KEESEN, pese a algunas coincidencias, vide Introd. gnoseológica).

Ya IHERING, que en su primera época contribuyó al triunfo de la dogmática formalista de conceptos excesivamente complicados en orden a una interpretación racionalista, mostró sus insuficiencias en su época segunda inaugurada con una conocida obra satiriza —<<la jurisprudencia en broma y en serio>>— en la que mostraba rudamente hasta qué punto se ignora la realidad vital del Derecho con aquel juego meramente formalista de conexiones lógico—conceptuales. E insistió, 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.

Procediendo por este camino finalista otras Escuelas, tales como la llamada *Jurisprudencia de intereses* (RÜMELIN, HECK), 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. Cfr. RECASENS, *Rivoluzione...*, cit. *Nueva filosofía de la interpretación*, cit. GRANERIS, *ibid*.

La solución está, como siempre, en el justo medio entre el unilateralismo de las posiciones extremas.

⁸³⁶ No cabe <<corregir>> al derecho natural acudiendo a la <<equidad>>, porque siempre es justo. Aunque de base fija, es de aplicaciones variables: está henchido de adaptabilidad dinámica a toda posible situación; (<<inervando>> el derecho positivo, flexibilizando su justa aplicación, etc.).

de los siglos resulta incierta y difícil; además, si se ofrece tal posibilidad, sería tentador utilizarla con móviles turbios e infundados por los amigos de pescar en río revuelto. De ahí que parezca preferible atenerse a la *certeza* de la *posesión* fáctica de quien no es propietario. <<La Moral de los moralistas podrá lamentar el sacrificio de la justicia. Pero el Derecho de los juristas estará orgulloso del triunfo del orden>> sancionando el principio de que en casos tales es preferible que <<res clamet ad possessorem>>, y <<en vez de garantizar la posesión al propietario, garantizará la propiedad al poseedor>>⁸³⁷.

Y es que el Derecho —así se ha observado acertadamente— es un compromiso o equilibrio entre justicia y seguridad (<<ordo secundum aliquam iustitiam>>)⁸³⁸.

Para que sea justa y prudente la sentencia será decisiva —recordamos— la rectificación que en el dinamismo de las facultades introducen las *virtudes* conexas entre sí —sobre todo la justicia social y la prudencia política—. Ellas facilitan la decisión justa porque orientan a la voluntad a los fines éticamente debidos. He aquí la razón última de que las virtudes de un medio social contribuyan a moralizar el ordenamiento.

Además de esta influencia que el Derecho natural desempeña en el problema de la interpretación —teórica y práctica— podemos señalar todavía las siguientes:

Obra como fermento *revolucionario* cuando el rígido esquematismo *estático* a las normas injustas 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 destrozar la fórmula. (Pensemos en el *fenómeno consuetudinario*, en los justos principios que en parte justifican muchas revoluciones, etc...).

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 particulares⁸³⁹.

Es muy difícil, con todo, concretar la medida de esta influencia —ejercida por tan diversos cauces— caso por caso. Parece preferible señalar, en un plano general de consideración esencial o típica de la vida comunitaria, una relación de dependencia (al menos parcial) entre el contenido normativo del ordenamiento jurídico y el elemento material constitutivo de la comunidad, a saber: los consociados, en cuanto cooperan instrumentalmente al proceso de producción del Derecho objetivo. (Y en última instancia, a la Ley Eterna). Relación ésta que puede ser calificada de jurídica natural en la medida misma de la fidelidad de los sujetos jurídicos legisladores —entendemos ahora el vocablo en el más

⁸³⁷ Cfr. GRANERIS, *La filosofía*, cit., 216; *Contributi.*, 62 ss.; 127 ss. Según el A. la distinción entre Derecho y Moral es muy conveniente aun desde un punto de vista moral. Parece preferible destacar aquellas diferencias para que los juristas sean conscientes de la mezquindad de sus instrumentos, incapaces en ocasiones de actuar la justicia estricta. Si están convencidos de que Justicia y Derecho se equivalen, fácilmente son llevados a creer que su justicia es la Justicia, e imponen tiránicamente cargas injustas en nombre de la Justicia. Preferible es que procuren y aspiren a la Justicia convencidos de que no podrán alcanzarla plenamente en muchos casos. Además, deben ser conscientes de que su tarea es un compromiso entre justicia y seguridad. S. THOMAS, *Comment. in Ethic. Nic.*, VIII, 1, n. 1542. <<Legislatores magis student ad amicitiam conservandam ínter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermitunt>>. PASCAL: *Pensées*, n. 82: <<La justice et la verité sant deux pointes si subtiles, que nos intruments sant trop mousses pour y toucher exactement>>).

⁸³⁸ STO. TOMÁS, *in Polit. Arist.*, III, 7. Pero aquel orden según justicia —*fin* primario, próximo e inmediato del Derecho— se orienta a su vez a la *paz*, que es precisamente la <<tranquilidad en el orden>>; o dicho de otra manera, su prolongación y estabilización; y a la *virtud*, sobre todo la justicia y la amistad ciudadana <<Ordo ad pacem et virtutem>> (S. Th., I—II, 95, 1) y, en última instancia, al *bien común*.

El Derecho puede ser considerado, en efecto, como educador de la vida de los pueblos. Propone de manera inequívoca imperativos que tienen un contenido, al menos en parte, de derecho natural, y contribuye así a que sean mejor conocidas claras exigencias éticas, instiga a la observancia (coacción psicológica) añadiendo sanciones y procura así tras una diuturna observancia, la formación de hábitos virtuosos. Cfr. GRANERIS, *Ibid.* L. LACHANCE, *de concept.*, cit., pág.

Pero también es cierta la inversa. Las virtudes de un medio social moralizan el ordenamiento jurídico.

⁸³⁹ GRANERIS, *Ibid.*; A. F. UTZ, o.c., 61 y 184.

amplio sentido— en la expresión, deducción, adaptación y determinación de los imperativos fundados en la naturaleza misma de la vida social. O dicho de otra manera: en la espontaneidad del medio social en su tensión a los fines sociales éticamente debidos.

El ordenamiento jurídico recibe, pues, impronta jurídica natural de la virtualidad jurídica innata de las personas asociadas, en mayor o menos medida según la fidelidad del medio social en aquella transmisión instrumental de las exigencias jurídicas naturales. El Derecho natural y el Derecho positivo forman, pues, conjuntamente, la estructura básica del orden social. El primero condiciona y funda al segundo. Pero éste, a su vez, completa a aquél; porque sin la positivización de las exigencias normativas derivadas de la naturaleza —acabamos de verlo— no es posible obtener un ordenamiento jurídico capaz de organizar la sociedad; ni por lo tanto, la subsistencia del cuerpo social. El Derecho natural clama por el Derecho positivo⁸⁴⁰ que es su complemento y determinación: no se excluyen, ni se oponen; ni siquiera pueden ser concebidos a la manera de dos ordenamientos completos y distintos de los cuales uno —el positivo— debiera procurar la fiel imitación del otro; sino que están ambos ordenados de manera recíproca formando un único ordenamiento jurídico vigente. Contiene él normas —muy pocas— exclusivamente naturales en su contenido, plenamente determinadas y jurídicas ya, de suyo, respecto a las contadas situaciones que tales normas pueden regular (aunque carezcan de positivización extrínseca); y otras —la inmensa mayoría— que lo son sólo en parte: en la medida en que contienen un núcleo fundamentante de juridicidad natural, genérica e insuficiente como Derecho fuera de las normas positivas que lo determinan, con respecto a las situaciones más complejas que ellas regulan.

2. La relación teológica valorativa de los juristas protestantes.

También los juristas protestantes, sobre todo en estos últimos decenios, han sentido imperiosamente la necesidad de acudir a una relación entre las realizaciones jurídicas positivas y algún patrón valorativo que pudiera afectar beneficiosamente al dinamismo de la vida del derecho. Nos referimos de manera especial a aquellas direcciones de pensamiento surgidas al calor de la teología llamada comúnmente dialéctica, que ha planteado en toda su crudeza la necesidad de informar el ritmo histórico de la sociedad humana con valores de justicia⁸⁴¹.

Es vastísima la literatura protestante sobre el tema. La tragedia del pueblo alemán que siguió a la experiencia del Estado <<nazi>>, absolutista y tiránico, instigó la acuciante necesidad, ya antes sentida, de superar el positivismo jurídico a la sazón dominante mediante una valoración personal de las normas; es decir, mediante una fundamentación valorativa, tanto de la obligación del individuo respecto de la autoridad, como del ejercicio mismo de la función legislativa. De ahí también el florecimiento en esos medios culturales de los estudios sobre los fundamentos de un posible Derecho natural⁸⁴². Por otra parte, en el congreso protestante de Treysa, de 1950, fue planteada expresamente la cuestión, en términos típicamente reformistas. <<¿Qué puede decir la Iglesia, sobre el fundamento de la Biblia, a propósito de la reconstrucción del Derecho humano?>>.

Tal planteamiento era el único posible en el ámbito cultural del actual protestantismo alemán, que ha vuelto —en el amplio sector, como reacción a la teología liberal del racionalismo ilustrado— a las primitivas posiciones de Lutero y de Calvino. Estamos lejos de aquel racionalismo protestante de la ilustración, entretenido en construir exhaustivos códigos de los derechos naturales del hombre, particularizados hasta lo inverosímil. La respuesta a aquellas interrogantes no podría ser deducida en estas modernas corrientes protestantes, del examen de la naturaleza humana que —estando intrínsecamente corrompida— invalidaría de raíz todo intento de solución racional. El puesto de la razón —<<prostituta del diablo>>, al

⁸⁴⁰ FELLERMEIER, o. c., 119.

⁸⁴¹ Vide sobre este tema. en especial, la obra de P. L. ZAMPETI, *Il problema della giustizia nell protestantesimo tedesco contemporaneo*, Milano, 1962, que ofrece una amplia sección bibliográfica. Su lectura ha inspirado al esquema de este epígrafe. J. FERRER ARELLANO, *Martín Lutero y la reforma protestante*, Madrid, 1996.

⁸⁴² Cfr., por ejemplo, E. WOLF, *Das problem der Naturrechtslehre*, recientemente traducido al castellano por la ed. Bosch, Barcelona, 1960. Se recoge ahí todo el movimiento bibliográfico en torno al tema.

decir de Lutero— debería ser ocupado en adelante por la Revelación o por la interpretación de la Sagrada Escritura. Sólo la fe, en el seno de la más radical contradicción, podría alcanzar un criterio válido para enjuiciar valorativamente el derecho. La función valorativa deberá ser estudiada, pues, exclusivamente por una Teología del Derecho, de ninguna manera por una Filosofía jurídica iusnaturalista.

Este problema de relaciones entre juicios de realidad y juicios de valor, toma en las corrientes protestantes aquí examinadas, el aspecto de un problema de relaciones entre la Justicia Divina —absoluta—, y justicia humana, que es esencialmente relativa, provisional y en consecuencia, arbitraria⁸⁴³. En tanto es posible superar la antítesis Justicia absoluta —justicia relativa (y del dualismo luterano entre el Reino divino y el reino humano —completamente diversos y separados—, de que aquélla deriva), en cuanto se corrijan las deficiencias de la naturaleza humana corrompida con la ayuda divina.

Pero, ¿cómo superar tal antítesis, de modo que sea ello posible? ¿Cómo salvar el profundo hiato, que parece insalvable, entre el reino de la corrupción y el reino de la Justicia divina? O dicho de otra manera, ¿cómo es posible el encuentro entre el hombre y Dios, en el ámbito del reino humano, sin que Dios deje de ser Dios —relativización de lo absoluto— ni el hombre de ser hombre —absolutización de lo relativo—? A toda costa se ha de impedir —opinan— que la distinción se convierta en separación, como ocurriría en el caso de que el derecho humano no se sustrajera a la relatividad de lo profano; pero también que el nexo se trocara en confusión, como tendría lugar de aceptarse la tesis de un derecho (humano) <<cristiano>>.

Para un pensador católico, tal planteamiento carecería de sentido. La caída, en efecto, no ha corrompido la naturaleza humana: ésta quedó solamente vulnerada. <<En la concepción católica existe un punto de contacto entre las dos justicias que permite hablar de valores también en el campo humano, y en consecuencia, como es obvio, de verdadera justicia... Entre Dios y el hombre, subsiste una relación de semejanza analógica>>⁸⁴⁴; y por consiguiente, la ley natural —que deriva de la esencia del hombre— puede ser conocida por su inteligencia, si bien necesita de hecho (con una necesidad moral)⁸⁴⁵, después de la caída, de la ayuda de la revelación para no errar en el proceso —racional en sí mismo— de su determinación. La ley natural es en cierto modo absoluta —por ser reflejo de la ley eterna divina— si bien han de ser concretadas sus exigencias en función de las situaciones concretas, con toda la dimensión relativa que pide una variable aplicación a las circunstancias espacial e históricamente cambiantes⁸⁴⁶.

Pero los principios que inspiran a estas corrientes protestantes, invalidan radicalmente este orden de ideas. He aquí, resumidos por el jurista protestante E. Wolf, los tres fundamentales: <<a) '*sola gratia*', que excluye la teología natural como fuente de conocimiento del Derecho natural; b) '*sola fide*', que permite un fundamento del ordenamiento jurídico natural sólo de arriba a abajo (a través de la analogía de la fe), no de abajo a arriba (a través de la analogía del ser); c) '*sola scriptura*', que hace imposible un magisterio de la Iglesia dotado de autoridad>>⁸⁴⁷.

⁸⁴³ ZAMPETTI, 23.

⁸⁴⁴ H. BARTH sostenía que la “analogía entis” es la larva diabólica” _ _ _ _ por los católicos en la teología; “el único obstáculo verdaderamente serio que impide a un reformado hacerse católico”.

⁸⁴⁵ Vide Concilio Vaticano, D. B. 1785, 1786, 2145.

⁸⁴⁶ No es el Derecho natural clásico —al menos en sus mejores formulaciones— un sistema cerrado de fórmulas inmóviles. Ellas deben ser prudencialmente adaptadas a las diversas situaciones, de manera tal que pueda informar a cada una de ellas como el musgo recubre a la roca. Cfr. el excelente estudio de M. SANCHO IZQUIERDO, *Mutabilidad e inmutabilidad del Derecho en Sto. Tomás y en Suárez en el libro Homenaje a Legaz y Lacambra*, 433 ss. Estudia el A. la evolución en la escuela española del Derecho Natural, que culmina en autores que como SUÁREZ, sobre todo, llegan a admitir, además de tradicional doctrina de la variación en las aplicaciones de un contenido inmutable, una modificación de éste mismo, por dispensa divina. (Si se trata de preceptos enteramente separados tanto de los principios de la ley natural como de los preceptos del Decálogo.)

⁸⁴⁷ E. WOLF, *Voz Naturrecht*, en *Staatlexikon*, 6, Friburgo, 1960, col. 966. Cfr. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia”, en *Scripta Theologica*, XXII (1995) 796, donde muestro que en la negación de la “analogía entis”, fundada en la participación en el ser de los entes finitos, la raíz de esa errada perspectiva, que inficciona la reforma _ _ _ _ _ FALTA UNA CITA DE “La persona mística de la Iglesia” _ _ _ _ _ Vaya al borrador _ _ _ _ _

Fijado ya el sentido de la cuestión, pasemos a exponer brevemente las doctrinas protestantes en torno al tema. Cabe distinguir en la moderna teología dialéctica tres corrientes de pensamiento que responden diversamente a los interrogantes que arriba reseñábamos: la primera busca el criterio de valoración del Derecho en del orden de la creación; la segunda —teoría Escatológica— concluye estableciendo una relación negativa entre justicia absoluta y humana; sólo la última ha logrado establecer una relación positiva entre la Justicia absoluta y la humana, proponiendo un criterio de valoración actuable en cada situación histórica⁸⁴⁸.

La primera corriente (representada principalmente por ALTHAUS y E. BRUNNER) intenta encontrar un criterio de valoración en este mundo, en cuanto puede ser considerado, según garantiza la fe, como una Revelación de Dios. El orden de la creación —opinan estos autores— estaba sometido, antes de la caída, a leyes absolutas. La historia humana coincidía con la historia natural: las leyes humanas eran absolutas, semejantes a las leyes de los astros. Pero el hombre, dotado de libertad, podía sustraerse a ellas, como ocurrió de hecho en la caída original. La naturaleza humana, corrompida como consecuencia de ella, siguió a partir de entonces una trayectoria histórica radicalmente divergente a la historia natural: las leyes que el hombre se dicta a sí mismo son en la actual situación histórica esencialmente relativas, arbitrarias. ¿Cómo valorarlas? O en otros términos, ¿cómo procurar el retorno de la historia humana a la esfera de la historia natural? Siendo la única justicia absoluta la del estado paradisiaco del hombre, debería servir su contenido de patrón al de la justicia relativa⁸⁴⁹.

Sin embargo, ¿cómo puede servir de patrón valorativo una justicia que ya no es válida, por haber cambiado la situación histórica? No es posible establecer una relación entre los contenidos de ambas justicias. Más aún: propiamente sólo tiene validez, en la fase definitiva del pensamiento de Brunner, la justicia relativa del ordenamiento jurídico positivo, siendo la única posible: después de la caída <<es el mismo Dios —escribe Brunner— quien manda a los cristianos de Roma obedecer al derecho romano y a los preceptos del Estado>>⁸⁵⁰. En definitiva, esta posición termina absolutizando la justicia relativa.

La segunda corriente (WALZ, KÜNNETH), considerando imposible el retorno al estado paradisiaco a que aludía la anterior, propone como criterio de valoración del Derecho humano —meramente negativo— a la Justicia Divina. La provisionalidad de la justicia humana nos permite constatar que propiamente no es justicia; y orienta como consecuencia nuestra mirada a un futuro escatológico: al reinado de la Justicia Divina⁸⁵¹. Pero —de manera semejante a la anterior— se cierra a esta dirección de pensamiento toda posibilidad de establecer una relación valorativa de las realizaciones jurídicas humanas con la Justicia Divina: en modo alguno podrá ésta servir de modelo a aquellas, por ser inactuable. La historia carecerá completamente de valor⁸⁵². Es, pues, imposible superar el dualismo dia-

⁸⁴⁸ Cfr. P. L. ZAMPETTT, o. c., 120.

⁸⁴⁹ ALTHAUS, *Teologie der Ordnungen* 2, Gütersloh, 1935, 27 ss. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit*, Zurich, 1943, 58. Estos autores deben ser situados en realidad en otra dirección menos luterana y radical (es la misma línea de MELACHTON, LEIBNIZ, etc... que procuraron fundar sus posiciones doctrinales en la filosofía perenne aristotélico—tomista). Cfr. el volumen col. *Macht und Recht. Beiträge zur laterischen Staatlehre der Gegenwart*, Berlín, 1956.

⁸⁵⁰ E. BRUNNER, o. c., 137—8.

⁸⁵¹ H. H. WALZ. *Die hibliische Botschaft von der Gerechtigkeit und unsar Recht, en el volumen Gerechte Ordnung Gedanken zu einer Rechts und evangelischer Sicht*, Tubinga, 1948., 11 ss. Cfr. KUNNEIH, *Politik zwischen Dämon und Gott*, Berlín, 1954, 92 ss.

⁸⁵² También H. WELZEL concluye sus investigaciones con una respuesta negativa, en este inismo sentido. Vide *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 3 Aufl., 1960, págs. 184—5.

No deja de presentar analogía con estas corrientes doctrinales la injustificable posición de G. FASSO al respecto (*Cristianesimo e società*, Milano, 1956). Pretende el A. que el <<valor>> tiene exclusivamente un significado moral y religioso, y por lo tanto metahistórico. Esta manera de ver pende de una filosofía <<historiocista>> a lo DILTHEY. Según ella <<lo que hay>> es la historia esencialmente relativa, fuera de la cual, no queda más que la intimidad última del individuo que aspira a <<lo absoluto>> en su vida moral y religiosa. Pero lo <<absoluto>> no puede ser institucionalizado en la <<relatividad>> histórico social. No es pues, posible, valorizar la historia, esencialmente relativa; equivaldría a una contradictoria relativización de lo absoluto. La historia —y el derecho también, que para FASES se identifica con la historia en cuanto es <<experiencia jurídica>>— carece de valor: es ajena al valor (contra toda pretensión iusnaturalista, sea de la

léctico de los dos reinos, siendo meta—histórica la Justicia escatológica. El reino de este mundo quedaría irremediadamente entregado a Satanás.

Sólo la tercera corriente logra establecer una relación positiva entre la justicia absoluta y la relativa o humana; gracias a la Encarnación de Jesucristo, que ha permitido tender un nexo positivo entre ambos reinos. La justicia divina puede servir positivamente de modelo a la humana en la medida en que son realizables sus principios en cada situación histórica: limitadamente, en cuanto humana (que es en este sentido justicia relativa), pero está preñada de valores absolutos, en cuanto pueden ser realizados según toda la perfección que consiente su esencia. La justicia inmanente a las realizaciones humanas, puede pues —en este segundo sentido—, calificarse de absoluta⁸⁵³.

Pero, ¿cómo es posible realizar valores absolutos de justicia teniendo como modelo la Justicia absoluta divina? La teología de KARL BARTH, ha permitido fundamentar teóricamente la posibilidad de un influjo del criterio absoluto trascendente de la justicia en el mundo humano. A pesar de la neta distinción que establece entre la comunidad civil (Estado) <<que asegura a los individuos una libertad exterior relativa y provisional>>— frente a la definitividad de la comunidad cristiana (es decir, <<del Reino de Cristo>>), puede ésta servir de criterio orientador de la vida de aquélla sin perder por ello su trascendencia, en cuanto puede concebirse una relación analógica entre ambas. El Estado y su Justicia pueden considerarse, escribe Barth, a como una parábola, una correspondencia del Reino de Dios, una analogía “de la fe” (descendente, no ascendente, del Dios revelado en la historia al acontecer humana), objeto de la fe de la Iglesia y que la Iglesia predice, en el sentido de que la comunidad es capaz de reflejar indirectamente, como en un espejo, la verdad y realidad del reino de Dios que la Iglesia anuncia.

Puede resultar extraño que el teólogo que ha calificado la analogía del ser de <<larva diabólica introducida por los católicos en la teología>> acuda precisamente a ella para resolver la cuestión. Sin embargo —aclara—, se trata de una <<relación analógica extremadamente concreta>>⁸⁵⁴ —como concreta es la historia, siempre renovándose en la variedad de casos y situaciones determinadas—, al servicio de la vida y establecida por la fe (1 Cor 13, 12), al margen de todo abstractismo de un derecho preconstituído, sea del derecho natural, sea de la teología natural.

Muestra claramente BARTH —digámoslo de pasada— al acusar de abstractismo antihistórico a la <<analogía entis>>, un absoluto desconocimiento de su verdadero significado —al menos tal y como STO. TOMÁS la entiende—. Es, en verdad, difícil establecer un diálogo fecundo sin profundizar más en las posiciones de aquél con quien se desea entablar.

Las directrices que, para la actuación concreta de tal relación analógica, deberían deducirse, aparecen, sin embargo, excesivamente vagas en BARTH. Es el teólogo calvinista francés J. ELLUL, quien ha logrado consolidar la dirección que comenzó a delinearse en BARTH, llegando a una sistematización doctrinal, de la cual —más tarde— el jurista alemán ERIK WOLF derivará interesantes consecuencias prácticas —precisas y definidas— en un plano decididamente jurídico.

En tal perspectiva de pensamiento se comprende que pueda afirmarse que Dios nos juzgará no según el metro de la Justicia absoluta divina, que está fuera de nuestras posibilidades, sino según los mismos criterios con que nosotros hayamos juzgado (como afirma J. ELLUL⁸⁵⁵) pues nuestra justicia, en virtud de la Redención de Jesucristo, que ha permitido establecer una relación analógica (de fe) con Dios, aun siendo necesariamente humana, puede realizar valores absolutos, en el sentido precisado más arriba. El valor humano puede decirse pues, que está en una relación de analogía con el valor divino.

Pero entre los autores de esta corriente es el gran jurista y filósofo del derecho, F.

especie que fuere). La moderna interpretación católica del derecho natural que pretende conciliar la inmutabilidad de los principios con la contingencia de sus aplicaciones variables a la situación histórica y cambiante, le parece a FASSÒ historicismo disfrazado. (Cfr. *Chè cosa intendiamo con “Diritto Naturale” en Scritti*, cit.). Sin duda el ilustre Profesor de Parma conoce muy superficialmente la profunda doctrina de Sto. Tomás sobre la prudencia, que es, por cierto, la clave de su yustaturalismo y de toda su ética en general.

⁸⁵³ K. BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich, 1946, pág. 23.

⁸⁵⁴ *Ibid.* pag. 34

⁸⁵⁵ J. ELLUL, *Le fondement théologique du droit*, Neuchatel, 1946.

WOLF, quien ha derivado las consecuencias jurídicas concretas más interesantes de este planteamiento.

Tanto el autor de las normas como el destinatario que las aplica y observa, deberá —si es cristiano— tomar como criterio de valoración la interpretación de la Sagrada Escritura, que suministra las directrices (*Weisungen*) a que deben atenerse los cristianos para valorar. Tal criterio se basa necesariamente en la fe cristiana, pero deberá tener en cuenta también mediante la experiencia jurídica, el comportamiento de los no cristianos. El Derecho, en cuanto tal, no es cristiano (tendríamos confusión de los dos reinos), pero, gracias a la valoración de los creyentes —ejercida en su intimidad estrictamente personal—, tampoco será profano, porque imprimirán en él, y en el dinamismo incesante de la vida, siendo vida el Derecho, su <<propio>> ritmo⁸⁵⁶.

Y así, por ejemplo, deberá ver el cristiano, en el <<otro>> —con el que esté en relación jurídica— no ya simplemente un hombre, sino un prójimo; pues estar en relación con Dios implica estarlo también con <<el otro>>, en virtud del mandamiento del amor: deberá atenerse en la determinación del <<suum>>, a los <<Weisungen>>, huyendo de criterios arbitrarios⁸⁵⁷.

Resulta así la noción wolfiana de <<Derecho del prójimo>>, expresiva de la relación dialéctica entre Derecho y amor. El ordenamiento jurídico privado de amor es inconcebible por ineficaz, si tenemos en cuenta que la obediencia a las normas está en cierta medida condicionada por el amor; y el <<ordo amoris>> privado de Derecho no es suficiente para una ordenación estable de la sociedad⁸⁵⁸. Pero el Derecho del prójimo, actuado por los cristianos, puede influir positivamente en cada situación histórica, determinando de este modo una beneficiosa evolución del ordenamiento jurídico y del fenómeno consuetudinario (por medio de la interpretación bíblica). El cristiano —ciudadano de dos mundos después de la Encarnación— puede realizar la justicia en la historia en el grado de perfección aquí alcanzable, y encaminarse hacia el Reino de Dios.

Esta es, precisamente, la función de la *Teología del Derecho*: <<desarrollar el ordenamiento jurídico en la categoría de Derecho del prójimo>> de manera que pueda ser realizada la Justicia en la Historia⁸⁵⁹.

Tales resultados son en verdad, apreciables. No puede negarse que la Teología del Derecho de E. WOLF es en extremo sugestiva y que logra superar —tomando como punto de partida la tesis luterana de los reinos— el dualismo antitético que no lograron vencer las otras corrientes.

Sin embargo, el criterio de valoración derivado de la interpretación bíblica, siendo estrictamente íntimo y singular, está sujeto a variaciones incontrolables: el mismo Wolf se ve obligado a proclamar —contradictoriamente con el subjetivismo de su doctrina— la validez del ordenamiento en cuanto tal, para limitar esta variedad interpretativa, que podría conducir a poner en discusión la misma posición ordenadora de aquél. Si sustituimos el texto revelado por los primeros principios de la razón práctica, las variaciones en el uso deductivo de la misma —en el Derecho natural— no serían mayores⁸⁶⁰. Parece obvio que, después de la calda, sólo una apertura a la Sabiduría revelada, valorada por un órgano capaz —por institución divina— de proponer su interpretación auténtica, podría controlar aquel proceso deductivo (racional en sí mismo). Ella ejercería, en efecto, una función de control que es moralmente necesaria para evitar el error en aquel uso deductivo de la razón y para hacer posible, como consecuencia, la deseada unanimidad.

El problema, pues, parece, en el fondo, exclusivamente de principios doctrinales. Mientras el protestantismo tome como punto de partida la tesis luterana de los dos reinos completamente diversos y separados, y —en última instancia— aquellos principios (*sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*) a que aludíamos —su supuesto filosófico que es el nominalismo negador de la “analogía entis”—, es difícil, por no decir imposible, entablar diálogo en un

⁸⁵⁶ E. WOLF, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt, 1961, 466 ss. Cfr. *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen, 1948

⁸⁵⁷ E. WOLF, *Recht des Nächsten*, Frankfurt a. M., 1958, 16 ss.

⁸⁵⁸ *Zur rechtstheologischen Dialektik vom Recht und Liebe*, en *Studi in Onore di E. Betti*, vol. I, Milano, 1961, 484 ss. y 499 ss.

⁸⁵⁹ E. WOLF, *Recht des Nächsten*, cit., 31 ss.

⁸⁶⁰ P. L. ZAMPETTI, o. c., 125, e *Introd. gnoseol.*, c. 2.

plano de discusión racional. Sobre este tema he escrito ampliamente en la monografía, cit. *Lutero y la reforma protestante*.

D) LA RELACIÓN DIRECTA O VERTICAL DE LA CONDUCTA AL FIN DE LAS NORMAS JURÍDICAS

Aclarado el concepto de juridicidad normativa, podemos entender ya sin dificultad las razones que nos obligan a admitir una relación, de diversa naturaleza, según los casos, entre la conducta social y el derecho objetivo. Relación en virtud de la cual pasarla, por así decirlo, el orden jurídico ideal del derecho objetivo a la conducta por él eficazmente influida.

1. En situación normal de observancia espontánea.

¿Cómo se realiza ese paso cuando la observancia es espontánea? Recordemos para responder a este interrogante, la doble causalidad que ejerce la norma en la conducta: ejemplar y motiva⁸⁶¹.

La conducta real debe ajustarse al plan o modelo ejemplar previsto en el juicio normativo. Su rectitud jurídica dependerá, como es obvio, del ajuste al modelo ejemplar de la norma; o dicho con terminología propia de la escuela: será efecto de la causalidad ejemplar o formal extrínseca que la norma desempeña. Pero no es esta la única ni la fundamental dependencia que aquella mantiene con respecto a la norma. Ya probamos en el capítulo anterior que la ejemplaridad de la idea era más bien *condición* de la influencia especificadora del bien (en algunos casos, no en todos)

El ajuste ejemplar de la conducta social al plan normativo, en efecto, es debida, en aquellos casos normales de observancia espontánea, a un impulso muy real que vincula al espíritu del agente a la posición de aquella conducta precisa. Este impulso que se manifiesta al sujeto como obligación, o <<atadura>>, produce como efecto el ajuste de la conducta al modelo imperativo de la norma. Dependerá, pues, aquella —en cuanto está en consonancia con ella— de una específica causalidad que denominábamos eficiente moral —o moción intimativa—, por derivar de la atracción del bien social a que apunta la norma conocida por el entendimiento, que obra precisamente, cuando es categórica, vinculando la voluntad a la posición de una concreta conducta de una manera absoluta, sin condiciones, como instancia intermedia e ineludible en orden a la consecución de tal bien (que es conjuntamente personal y común o social).

Posición en la que intervienen, como arriba señalábamos, un conocimiento prudencial ordenador directivo y una justa voluntad ejecutora.

Concluimos, pues, que hay, en los casos de normal observancia, una relación de dependencia pasiva entre la conducta jurídica, como efecto, y la causalidad activa —ejemplar y motiva— de la norma. Esta relación es muy real: se da independientemente de que un espíritu la considere o no. Si la considera, añade como condición para su inteligibilidad una relación lógica⁸⁶²; pero aquella es, como tal, extramental; una relación trascendental⁸⁶³, constitutiva, concretamente, de la intrínseca juridicidad de la conducta social, y —en consecuencia— del orden jurídico que surge existencialmente por la posición de aquellas relaciones de alteridad normalmente ajustada al modelo preexistente de la ley (=orden ideal

⁸⁶¹ Puede verse una excelente exposición de la causalidad de la norma jurídica sobre la conducta debida a otro, según igualdad a sus títulos (que identifica al autor siguiendo a Sto. Tomás, con el Derecho en sentido propio y formal), en L. LACHANCE, o.c., II parte, *Etiología del derecho*, especialmente caps. V y VI, 185—248. El autor, con todo —como otros citados en estas páginas— limita su atención a la eficacia normal de la norma, sin tener en cuenta para nada su eficacia extraordinaria en aquellos casos patológicos de no observancia espontánea.

⁸⁶² Vida parte II, cap. I, E.

⁸⁶³ Sobre la relación trascendental, véase Parte II, cap I, C. Vide también una vigorosa prueba de que toda relación de dependencia pasiva del efecto a la causa es real trascendental —acompañada, mientras existe la causa en su influencia, de otra relación predicamental—, en GREDT, o.c., núm. 777 (a diferencia de la relación de dependencia activa de la causa inmóvil (Dios, el fin) al efecto, que es de razón).

normativo, o fin jurídico). También, las resoluciones interpersonales de la vida social jurídicamente ordenada, recibirían impronta jurídica; pero solo *en virtud de una preva relación a la norma* racionalmente asimilada y prudencialmente particularizada (recta razón); y en última instancia al fin mismo jurídico⁸⁶⁴. Relación ésta que se puede y debe llamarse, con mayor título que aquéllas (sólo en una perspectiva filosófica, se entiende), la relación jurídica por excelencia. A ella aludía, sin duda, Santo Tomás cuando cuando escribió: <<nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam rem iustam>> (II_II, 57, 1), pues según su sistema filosófico, recuérdese, toda rectitud de conducta deriva de una relación trascendental a la <<lex>> que la causa; y en el caso de la justicia, la causa *especificando* el <<suum>> —<<aequale alteri debitum>>— del orden previsto por la norma jurídica (Lex iustitiae)⁸⁶⁵.

2. En situación patológica de observancia coaccionada.

Veamos ahora cómo aquellas particularidades del ordenamiento jurídico frente a las demás, a que arriba nos referíamos, se traducen en una posible diversidad en la influencia que ejerce sobre la conducta. Todos los otros órdenes normativos de conducta social a que antes hicimos alusión —salvo aquellos de naturaleza técnica, como las leyes económicas— pueden considerarse estrictamente éticos; y repugna concebir, por consiguiente, una influencia sobre aquélla que no sea la que compete a una espontánea observancia : es decir, la moción intimativa del deber moral.

Sin embargo, acabamos de verlo, puede obtenerse el fin que el Derecho persigue sin necesidad de un interno asentimiento⁸⁶⁶ a sus imperativos : mediante la *coercibilidad* que constitutivamente le acompaña.

Se trata, en este caso, de una eficiencia moral diversa, de la anterior, por ser diverso el fin que mueve a la posición de la conducta prevista por la norma: no es ya el bien mismo a que apunta la norma de conducta, sino un bien que el obligado a observarla teme perder, el móvil de una observancia que será ahora meramente *externa*.

La llamada *coacción psicológica*, es aquella que mueve a la voluntad del destinatario de la norma por el temor a perder un bien que las consecuencias

⁸⁶⁴ La relación de los actos al fin u objeto que los especifica es trascendental pues es una relación de dependencia a la causalidad ejemplar y eficiente moral -o intimativa- del fin. Recuérdese (Cap. 11) cuanto decíamos acerca del influjo que el *objeto especificador* ejerce sobre la conducta a él referida. Más adelante veremos que es diversa la moción moral propia del mandato positivo o negativo (prohibición), frente a la que es característica de la permisón que *secundariamente* puede también señalar la norma. Pero siempre es esta causalidad *moral lógicamente* anterior al ajuste ejemplar de la conducta externa al fin debido y a la norma a él constitutivamente referida. La norma es una adaptación al fin: un principio ordenador que a él conduce, que de él recibe su normatividad, y está por él necesariamente postulada. De ahí que *la relación de conformidad de la conducta con la norma* sea asimismo *relación trascendental*; pues implica aquella relación de dependencia de la conducta al fin a que constitutivamente apunta la norma. Paralelamente cabría fundamentar que la antijuridicidad de la conducta en desacuerdo con la norma es el desorden —privación de algo debido (= mal)— derivado de una relación trascendental a fines antijurídicos, y manifestado por su disconformidad a aquélla. Cfr. p. II, cap. II, C, 4.

Para un estudio de la relación trascendental constitutiva de la rectitud intrínseca o moralidad de la conducta, entendida a la manera de JUAN DE STO. TOMÁS, vide F. IBRANYI, *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Roma, 1951, 11—41 (ofrece un amplio comentario de S. Th., 1—11, 18—21).

⁸⁶⁵ Cfr. P. M. VAN OVERBEKE, o. c., 317 ss.

⁸⁶⁶ El Derecho es esencialmente un orden moralmente obligatorio que primeramente apela a la conciencia. Sólo cuando y en tanto los súbditos no acatan voluntariamente las exigencias y preceptos que se le han impuesto, puede intervenir coactivamente la autoridad (E. HOLSCHEER, *Sttliche Rechtslehre*, Munich, 1928, 192). Pero como observa CICALA (R. G., 576), en los casos <<patológicos>> de inobservancia de la norma, a veces tiene lugar, sobre todo si es habitual, mas que una violación de la norma, un proceso de transformación de la misma: una evolución espontánea por costumbre <<contra legem>> (<<opinio iuris quasi inconscia>>), o una nueva praxis que va a dar origen a una nueva imperatividad. Sería, por tanto, desconocer la naturaleza del Derecho reducir su fuerza obligatoria a la coacción externa y despojarle de su validez moral interior.

sancionadoras de su inobservancia pudiera excluir. El Derecho usa de esta forma indirecta de coacción para reforzar el cumplimiento de muchas normas primarias de conducta — contenidas, quizá, sólo de una manera implícita en el ordenamiento jurídico— mediante normas secundarias que amenazan con *penas su transgresión*⁸⁶⁷.

Desde un punto de vista jurídico, sin embargo, debe considerarse *irrelevante* una tal diversidad en la motivación psicológica de la conducta —al menos si no ha habido *externa* declaración del posible desacuerdo— pues la norma jurídica regula directamente la conducta en cuanto consta de una manera externa, pues sólo así considerada tiene una influencia *controlable* en la vida social. Y, en consecuencia, debe hacer abstracción, si ha habido externo cumplimiento de lo mandado, de sus íntimas motivaciones. No excluimos, enténdase bien, la posibilidad —y en ocasiones la necesidad— de tener en cuenta el ánimo interno (en cuanto es deducible de sus manifestaciones externas, pues sólo a Dios son inmediatamente accesibles las disposiciones inmanentes de la persona). Debera tenerlo en cuenta, en especial, para medir la cuantía de la *imputabilidad* en casos de inobservancia *delictiva*, o en la estimación *valorativa* de los negocios jurídicos⁸⁶⁸. Pero es fácil advertir que en ninguno de estos posibles casos se trata de un cumplimiento psicológicamente forzado por normas coactivas, sino de un incumplimiento en el primer caso y de una valoración de actos jurídicos a la luz de sus principios inmanentes <<praeter ius strictum>>, en caso de litigio.

Analícemos ahora la *coacción en sentido estricto*, es decir, aquélla que se dirige a la ejecución del imperio normativo forzando directamente la conducta exterior, no la interna voluntad del obligado.

Distingamos para ello, los diversos medios coactivos que cabe incluir en este grupo. Advertiremos así mejor su influencia en la vida social.

El ordenamiento jurídico prescribe a veces una coacción directa y física de una prestación debida a otro ejercida por los funcionarios encargados de ejecutar una sentencia jurídica condenatoria. Bien mediante una *sustitución del sujeto* que inmediatamente realiza la prestación (como en la ejecución forzosa)⁸⁶⁹; bien por último, si se trata de una obligación de hacer⁸⁷⁰ o, en todo caso, sea esta del tipo que sea, si no es posible obtener ya su prestación, mediante una *sustitución del objeto* de aquella; es decir: mediante la prestación del <<id quod interest>> (por ejemplo, multa pecuniaria; o cualquier pena de la especie que sea que tienda a reparar —si otra cosa no es posible— el orden jurídico perturbado, y a promover los otros fines a ella inmanentes)⁸⁷¹.

⁸⁶⁷ <<Disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum>>, S. Th., 1—11, 95, 1. Cfr. G. GRANERIS, *Philosophia iuris*, cit., 103.

⁸⁶⁸ La *teoría de la voluntad*, debe a veces prevalecer (según el criterio prudencial del juez) sobre la *teoría de la declaración*: Cfr. J. CORTS GRAU, *Curso de Derecho natural*, cit., 297.

⁸⁶⁹ G. GRANERIS, *ibid.*

⁸⁷⁰ <<*Qui non fecit quod promisit, in numeratam pecuniam condemnabitur, sicut evenit in omnibus faciendi obligationibus*>>, Dig. 42, 1, 13.

⁸⁷¹ La coacción se endereza a obtener el *orden* que la norma persigue en los casos patológicos de no observancia espontánea. Para ello será preciso, cuando ha habido daño (en sentido jurídico), aplicar *penas*.

La pena es, por consiguiente, una consecuencia jurídica de la violación del Derecho. Sus fines son los siguientes:

1. Una *primario*: el *vindicativo* o retributivo. La reparación del orden perturbado (por ello la definían los antiguos <<malum passionis ob malum actionis>>).

Este fin es el más profundo y general, pues es la base última de cualquier sanción, incluso ética (comprendida el infierno). Para un filósofo es la primera. Pero no para la observación empírica: los positivistas advierten sólo los demás. Veanse las profundas observaciones de J. MARITAIN, *Neuf leçons*, cit., 177 ss. (La loi de rééquilibrage de l'être).

2. *Dos secundarios*, fundados en el anterior: a) *ejemplar* o *preventivo*: lo obtiene también antes de su aplicación, actuando psicológicamente en los asociados especialmente mal inclinados cohibiéndoles por miedo a las consecuencias de la pena, más desagradables que ventajosas pudieran resultar las de la comisión del delito. Es, pues, un fin preventivo de defensa de la sociedad (...ut saltem sic, malefacere desistentes, aliis quietam vitam reddent (proterbi), S. Th., 1—11, 95, 1). c) *Medicinal*: la enmienda del delincuente. No es fácil de obtener (Al menos en la sociedad civil. Pues en la Sobrenatural, las penas canónicas se ordenan a él ante todo. Por eso tienen ellas, como todo el ordenamiento canónico en general, especiales características.)

A veces la coacción es *meramente jurídica*, como ocurre en las *leyes perfectas* de los civilistas⁸⁷² (e irritantes de los antiguos canonistas)⁸⁷³ que incluyen una declaración de la nulidad jurídica de la conducta a ellas opuesta. Esta forma de coacción equivale a una auténtica *eficiencia física* de la norma, ejercida de ordinario mediante una sentencia jurisprudencial que la aplica declarando imperativamente nula la conducta a ella contraria. Tal conducta, en virtud de aquella declaración, se esfuma en la <<nada jurídica>>. Es irrelevante ante el Derecho. Es cierto que, con frecuencia, será precisa una nueva coacción física para volver, de la situación que se ha seguido del incumplimiento de la norma, al estado de hecho anterior; pero en todo caso podrá decirse, una vez aplicada, que, a la postre, nada ha cambiado —desde un punto de vista jurídico— en la situación de hecho anterior al incumplimiento.

A mi juicio, pueden y deben reconducirse a estos tipos de coacción (física, jurídica y mixta) las normas —que no faltan en ninguna legislación— que recogen el principio de la inexcusabilidad de la *ignorantia iuris*, las que se inspiran en el principio de *responsabilidad objetiva* y las referentes al *abuso de derecho*.

Advertimos, pues, que también en los casos patológicos de *incumplimiento* del imperativo de la norma, dispone el ordenamiento jurídico, casi siempre, de *medios coactivos* con los que puede obtener una positiva influencia jurídica sobre la conducta social: eficacia de ejemplaridad o ajuste al plan ordenador previsto, si bien no es ésta obtenida mediante una *moción eficiente* psicológica o motiva —como ocurre en los casos de observancia espontánea (al menos jurídicamente espontánea)—, sino *física* o directamente coactiva⁸⁷⁴.

Si recordamos, además, que todas las normas <<jurídicas>> de conducta son *coercibles* (aunque no dispongan de normas que regulen concretos medios coactivos en su naturaleza y en su aplicación procesal por normas jurídicas estatales), concluiremos que toda norma de conducta, si es estrictamente jurídica, está necesariamente acompañada de normas de coacción —prudencialmente aplicables al caso concreto—, al menos de juridicidad genérica natural. Normas que *podrán* o no aplicarse (o quizá *deberán*), según el dictamen prudencial adecuado a la concreta situación. Pero, en todo caso, es aquella norma la que fundamenta la *facultad* moral (no física) —quizá el deber— de obtener la ejecución del imperio de la norma primaria de conducta mediante la *razón de la fuerza* coactiva si no se ha impuesto la *fuerza de la razón* legal.

Entre las normas de coacción (normas en sentido no filosófico, sino empírico) todavía habría que distinguir diversas categorías. Aunque caben profundas diferencias entre los ordenamientos jurídicos de medios sociales tan dispares —como existen o han existido, a través del tiempo y del espacio—, será conveniente trazar una líneas muy generales de distinción fundada en la naturaleza misma de la vida social, al menos en nuestra área cultural.

Deben distinguirse, por ejemplo, las normas de *Derecho penal* (aquellas que fijan las características de los diversos actos —figuras— delictivos, acotan el contenido de las penas, y señalan la conexión entre aquellas como presupuesto de hecho y éstas como consecuencia jurídica); de *coacción civil* (ejecución, etc...) de *Derecho procesal* (regulan el procedimiento que debe seguirse, diverso según la diversidad de situaciones y de derechos en juego...).

Las normas *procesales* deben ser consideradas, a su vez, *Derecho formal o adjetivo*, porque sirven a la efectiva ejecución extraordinaria —en situaciones patológicas de inobservancia, al menos temida— de las normas primarias de conducta y de las mismas normas penales. (*Derecho material o sustantivo*).

Conviene advertir que también estas normas dan origen a derechos subjetivos y a deberes. Las normas de Derecho procesal, por ejemplo, disciplinan el modo de actuación de la tutela coactiva del Estado, generalmente en caso de inobservancia (por lo menos temida). Surgirán, pues, derechos y deberes, tanto en el procesado como en los órganos que intervengan en el proceso. (El delincuente tiene *derecho* a la defensa, a que se le imponga una pena adecuada, a *recurrir* a una instancia superior si no la estima justa, etc... Cuantos intervienen en el proceso *deben* conducirse a tenor de las normas que, imperativamente,

⁸⁷² Cfr. DE CASTRO, o.c., 55.

⁸⁷³ G. GRANERIS, o.c., 102.

⁸⁷⁴ Ejercida, sobre todo en los casos de coacción propiamente física, por el funcionario que tiene la misión de aplicar la sentencia (a manera de <<longa manus>> encargada de ejecutar el imperio *normativo* del dictamen prudencial del juez).

señalan el modo de celebrarlo, etcétera. . .).

También en este sector hay, pues, normas que disciplinan la conducta, pero serán *secundarias*. Son, además de normas de coacción, normas secundarias de conducta. De *coacción*, en cuanto miran a la *ejecución* del imperio normativo de las primarias, mediante la actuación de los órganos competentes; y de *conducta* en cuanto dan origen a derechos y deberes respecto al *modo de ejercerla*.

Pero tanto ellas, como las penales, etc..., pueden y deben considerarse secundarias, porque todo su sentido lo reciben, en definitiva, de su orientación a la *defensa* de las que denominábamos normas (disposiciones, mejor) primarias de conducta.

De todo ello deriva una *consecuencia* de gran alcance doctrinal: la *norma jurídica completa* (en sentido filosófico, como institución normativa de cara a una situación típica), incluye, como parte esencial, una disposición primaria de conducta, que es *categorica* (por ejemplo, no debes matar), y otras —secundarias y en ella fundadas— de coacción, que son *condicionales* a la inobservancia jurídicamente espontánea (por ejemplo, si matas, debes ser sancionado).

Las llamadas normas de coacción, deben ser consideradas, pues, con Suárez, como parte normativa secundaria respecto a las normas primarias de conducta, con las cuales forman una unidad integral. Más que normas, en sentido filosófico (instituciones), son <<disposiciones legales>> que forman parte de una norma completa. (Aquí, sin embargo, las llamaremos normas, por lo general).

3. Recapitulación.

Concluimos de lo dicho, que la conducta social ajustada al imperio de las normas primarias de conducta y a las normas secundarias coactivas, será *jurídica en virtud de una relación jurídica* de dependencia pasiva a la causalidad ejemplar y eficiente (moral o física), del ordenamiento jurídico.

E) LAS RELACIONES JURÍDICAS REFLEJAS U HORIZONTALES DEL ORDEN SOCIAL DINÁMICO

Pero esta conducta es también, a su vez, relativa: consta de un entramado de actos humanos *referidos* a otras personas, bien inmediatamente a una o más *personas físicas o jurídicas* a las que son aquéllos debidos —y mediatamente a la sociedad—, bien —si la norma señala deberes de justicia general y social— directamente referidos al bien común de la comunidad (que puede y debe ser considerada, como veremos, persona jurídica). Comenzaremos nuestra exposición con el estudio de las relaciones dinámicas que derivan de la influencia normal del mandato categorico del Derecho objetivo, concretadas en el ejercicio de deberes jurídicos. A continuación deberemos referirnos a aquellas otras relaciones, también dinámicas, cuya juridicidad deriva de una permisión del Derecho (relaciones <<jurídicamente lícitas>>, de dominio y de exigencia). Por último, trataremos también de las relaciones estáticas de igualdad moral, tan importantes para obtener un conocimiento cabal del Derecho.

1 Las relaciones dinámicas, que derivan de un mandato categorico (prestación de deberes).

Advertimos, ante todo, la existencia de un *conjunto de relaciones* que surgen existencialmente con el *ejercicio* mismo de los *deberes jurídicos*; sea aquél espontáneo o coaccionado. La juridicidad de estas relaciones —que podríamos denominar *horizontales*—⁸⁷⁵, derivará, como es fácil concluir después de lo dicho, de una previa *relación vertical* de

⁸⁷⁵ Sólo en gracia a la claridad hemos cedido a esta terminología que podríamos calificar de *espacial—imaginativa*. Bien entendido, por supuesto, que la relación no es imaginable *como tal*, sino inteligible tan sólo. Por lo demás, se ha generalizado últimamente el uso de expresiones parecidas. Cfr. por ej., KREMPEL, o. c.;

dependencia a las normas ordenadoras (es decir, prudencialmente individualizadas a la concreta situación). Relaciones aquellas que no serían —por usar una vez más de la terminología clásica tradicional— trascendentales sino *predicamentales*.

La eficacia —normal o coaccionante— del ordenamiento jurídico, obtiene como resultado de su influencia causal aquel ajuste en las relaciones sociales de alteridad que permite decir, según probamos en el capítulo anterior, que imprime en ellas la *impronta* del *orden jurídico*. Por esta razón pueden ser calificadas de relaciones de juridicidad <<refleja>>.

No creo que sea preciso aclarar hasta qué punto se compenetran aquellas primeras *relaciones* verticales de dependencia pasiva (a la eficacia constitutiva de las normas jurídicas y fines normativos) con las relaciones de alteridad en que ellas radican. Por supuesto que estos últimos respectos interpersonales que configuran la conducta son jurídicos. Pero ¿en virtud de qué lo son? ¿*De suyo*, sin tener en cuenta para nada los fines y normas de derecho, individualizados prudencialmente a la concreta situación? No creo que, en una perspectiva de filosofía clásica —perenne y actualmente renovadora— pretenda alguien afirmar tal cosa. Parece indudable, en efecto, que la juridicidad de esas relaciones horizontales de conducta (es decir, la típica *impronta ordenadora* propia del Derecho) se *constituye* como tal en virtud de una *efectiva* influencia del ordenamiento jurídico, ejercida a través de la decisión prudencial. Esta misma idea, descrita en términos de relación, se expresaría diciendo que la juridicidad de aquellas relaciones sociales de alteridad se constituye en virtud de una *relación trascendental* de dependencia a los fines y normas jurídicos, *inviscerada en ellas mismas*. Y que consiste en el concreto *orden jurídico* de las relaciones de alteridad que de aquella respectividad trascendental deriva.

No puede establecerse, pues, una distinción real entre las relaciones de alteridad *jurídicamente ordenadas* por el Derecho objetivo y aquella *respectividad vertical constitutiva* de su misma juridicidad. Cabe establecer, tan sólo, una distinción lógica o *virtual* (de razón con fundamento <<in re>>: a saber, en la rica *virtualidad* entitativa de la realidad jurídica). Ella, en efecto, que es conducta social organizada por normas de Derecho, no se deja captar por un espíritu finito sin acudir a aquellas distinciones mentales. De ahí la necesidad de ocuparnos ahora por separado de las relaciones horizontales de juridicidad *refleja*, como si fueran diversas —en cuanto jurídicamente ordenadas— de aquella respectividad *constitutiva* del orden mismo jurídico—social. Sabemos, por cierto, que se identifican en la realidad. Pero renunciar a tales distinciones mentales equivaldría a renunciar a nuestra condición de espíritu encarnado, y con ella, a toda ciencia humana, que debe proceder necesariamente <<dividendo et componendo>>.

Poco más deberemos añadir aquí acerca de la naturaleza de estas relaciones *jurídicas* de alteridad. Ya procuramos fundamentar en los capítulos anteriores nuestro personal punto de vista sobre ellas. Según él, no se distinguirían de sus respectivos fundamentos; es decir, de la actividad interpersonal o conducta social referida a las normas jurídicas ordenadoras. Ella misma —realidad dinámica de orden accidental— es de suyo relativa, y no hay razón para distinguirla de unas supuestas relaciones, de ella realmente diversas, cuya precaria y débil entidad derivaría de una extraña e ininteligible causalidad formal (según unos) o *quasi* eficiente (según otros). Conducta jurídica y relaciones jurídicas de alteridad, son, a mi juicio, una y la misma cosa. La vida jurídica misma consta de un concertado conjunto de tales relaciones de alteridad: de aquellas, tan sólo, que han obtenido una positiva influencia derivada de la eficacia constitutiva del Derecho objetivo, y en definitiva, de los fines jurídicos a que ellas se enderezan⁸⁷⁶. La <<impronta jurídica>> que él imprime en virtud de esta

MAIHOFER, *Vom Sinn menschlicher Ordnung*, Frankfurt, a. Main, 1956, 69.

⁸⁷⁶ No puede admitirse, pues, la opinión de aquellos autores (CICALA, FASSÒ, LEVI, etc...) estudiados más arriba, que abserven en el derecho *toda* la conducta social. Hay, en efecto, relaciones que tienen clara repercusión social, pero que no son susceptibles de organización jurídica, bien porque no admiten una regulación exclusivamente externa, bien por su carácter autónomo o delicado (pensemos en buena parte de la vida cultural). Entre las <<juridificables>> —por así decirlo—, no siempre será conveniente establecer normas que en ellas intervengan. Es una cuestión de <<prudencia>> legislativa. Pero, en todo caso, es evidente —ha observado DE CASTRO, con razón— que la mayor o menor juridicidad de la vida social (o. c., 556) no depende del número de leyes, sino de la intensidad en que la normalidad impera en la vida social. La vida romana, dirigida por *mores* y *traditio* estaba penetrada más hondamente por el Derecho, y quedaban menos relaciones fuera de él, que en el régimen bizantino, con sus numerosas disposiciones.

influencia causal no sería otra, repetimos, que la plenitud que resulta en la conducta de una observancia de sus imperativos, ya espontánea, ya coaccionada. De ella surge, precisamente, el *orden jurídico*, que es un bien que *tiende* a ser de naturaleza moral, aunque nunca, de hecho, lo consiga plenamente.

Algunas de estas relaciones de alteridad de que tratamos ahora —a saber, las concretas prestaciones de deberes jurídicos— tienen como término inmediato una persona (física o jurídica), ya de una sociedad estatal, ya —en su caso— federal o internacional... Otras sólo de manera indirecta o mediata, a través de una *cosa*. Pero todas se orientarían en última instancia —no repetimos aquí las razones, completamente obvias, por otra parte— al *todo social*: al bien común.

Si las consideramos *en cuanto* referidas a normas de justicia general⁸⁷⁷ se orientan *directamente* a la comunidad jurídica (sujeto, también, de derecho, dotado de una realidad de orden accidental intermedia entre la mera ficción y el ser sustancial, que no es otra que la que compete al ser de la sociedad, estudiado en el capítulo segundo). Las que están referidas —además, de un modo directo— a normas de justicia particular —conmutativa y distributiva— de manera *mediata* tan sólo. Nada repetimos aquí de lo que escribíamos al respecto en el capítulo anterior. Baste aludir tan sólo de pasada a una de sus implicaciones, repetidamente destacada estos últimos decenios por autores de valía: la relatividad de la conocida distinción entre Derecho público y Derecho privado⁸⁷⁸.

2. Las relaciones dinámicas surgidas de una permisón hipotética o condicional.

Pero las normas de conducta no sólo imponen *deberes jurídicos*, sino que también —si bien no siempre⁸⁷⁹— *permiten* el ejercicio de una *posible actividad*, señalando su *licitud jurídica*; es decir, aquella peculiar licitud de justicia *objetiva* (valorada con respecto a otros), por la que es aquella permitida, diversa de la licitud estrictamente ética (que se valora respecto a la perfección personal del propio agente)⁸⁸⁰. Actividad que *puede* ser ejercida por una persona —física o moral—, por sí misma o por medio de un representante, en virtud de un *título* (innato o adquirido; hecho, acto o negocio)⁸⁸¹ reconocido por el ordenamiento jurídico. El ejercicio de tal actividad *relativa* será, pues, también *jurídico*. Pero lo será en virtud de una *relación vertical* a aquellas normas prudencialmente asimiladas.

Esta relación sería real—trascendental de dependencia, si han sido precisamente los fines normativos los que han ejercido, en la posición de aquella conducta, una influencia causal de ejemplaridad y de moción moral. No se trata ahora, entendiéndose bien, de una intimación imperativa *categorica*, sino de una eficiencia moral *condicionada* a la libre discrecionalidad del titular⁸⁸². En la medida, claro está, en que tal ejercicio *no fuera también*

⁸⁷⁷ Nada decimos aquí de la controvertida naturaleza de la justicia social. Personalmente, la opinión que nos resulta más convincente viene insinuada por A. F. UTZ, o. c., 250 ss, que coincide con la A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid 1969. Creemos con este A., que sólo acudiendo a la analogía podría clasificarse definitivamente tan espinosa cuestión. Concretamente, a mi juicio, a la <analogía inaequalitatis>.

⁸⁷⁸ En esta perspectiva, debe declararse como una consecuencia que no hay derecho que carezca de una dimensión pública o social. La conocida tesis de KELSEN a que aludíamos en la I parte no carece de cierto fundamento. Pero tampoco falta base para la distinción, si se funda en el mayor o menor grado de politicidad de las diversas relaciones de derecho, en el sentido que damos a las observaciones del texto. Cfr. M. VILLEY, *Abrégé du droit naturel classique*. Archives de Phil. du droit, VI (1961). La réforme des études du droit, 70 ss.

⁸⁷⁹ En los llamados derechos de crédito no señala la norma una licitud al titular antes de un desconocimiento o amenaza de la prestación obligatoria de aquel. Cfr. infra.

⁸⁸⁰ Vide las diferencias en L. BENDER, o. c., 67 ss.

⁸⁸¹ El título, para Sto. Tomás, sería *el motivo de la igualdad*, considerada no del lado de lo debido, sino de la persona beneficiaria: <<illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum>> (S. Th. II—II, 63, I), elevada al orden jurídico por la norma (Cfr. L. LACHANCE, o. c., 397 ss.). Deriva de una *situación* ya natural o innata, ya derivada o adquirida. De ahí que algunos prefieran hablar de <<situación jurídica>>, (L. LEGAZ, o. c., 540 ss.), o <<presupuesto de hecho>> contemplado por el derecho objetivo (Tatbestand, fattispecie).

⁸⁸² Sobre la *permisión* o licitud, en sus diferencias con el mandato o prohibición *categorica*, cfr. S. Th.

un deber jurídico con respecto a otros sujetos jurídicos (entre los cuales incluimos ante todo a la sociedad), en virtud de posibles títulos que lo fundamenten.

Pero si al obrar en conformidad con la norma *permissiva*⁸⁸³ no han sido tenidas en cuenta —al menos implícitamente— aquellos fines jurídicos de justicia, sino otras motivaciones, quizá egoístas, su relación a ellos sería tan sólo mental o lógica: *manifestativa* de una juridicidad —ahora— meramente extrínseca o de denominación; no intrínseca o de efectiva constitución.

Advertimos, pues, también en este caso, la posible existencia de una relación de dependencia pasiva (*vertical*) a los fines normativos del Derecho objetivo; que funda, a su vez, la *juridicidad* —intrínseca o extrínseca— de aquella conducta permitida; a saber: de las *relaciones horizontales de dominio (o pertenencia)* sobre cosas⁸⁸⁴, y de *exigencia* al cumplimiento de obligaciones de acción u omisión de otras personas (concretada, por lo general, en la *acción* que pone en marcha el proceso)⁸⁸⁵ si el titular ve *desconocido o amenazado* su derecho.

a) Relaciones de dominio.

El término *dominio* se refiere a la persona misma que domina sus inclinaciones, hábitos, actos, obras, bienes. Su objeto es todo lo que cae de algún modo bajo la influencia de su libertad. En virtud de ella el hombre domina, ejerce un señorío sobre sus actos; y a través de ellos, sobre todo el universo material que le esté esencialmente subordinado⁸⁸⁶, pues disfruta, como consecuencia de su superior estatuto ontológico, de un estatuto jurídico privilegiado que le destaca sobre el cosmos irracional. Goza de superioridad y soberanía sobre las cosas, y por el mismo, de un poder de uso sobre ellas: están a él ordenadas como a su fin extrínseco y complemento⁸⁸⁷ Pero este dominio de libertad lo ha recibido de Dios, <<Dominus>> soberano, que todo lo produce por su libre voluntad. El hombre participa de la

I—II, 92, 2; 93, 3, 3; II—II, 187, 2, cfr. un comentario de THOUVENIS en voz *licite*. Dict. Theol. Cath., t. 9, col. 710. Y en sus relaciones con el *dominio*, vide las pro fundas observaciones de L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, 1959, 153 ss. El hombre en virtud de su libertad *domina* sobre sus actos, y por ellos puede ejercer un señorío sobre los otros seres inferiores; la norma se limita a señalar una *trayectoria* o poder moral al ejercicio de tal poder físico (es decir, su *licitud*). Cfr. S. Th. I—II, prólogo; 1, 1; 17, 7; II—II, 66, 1 y 2; 122, 1.

⁸⁸³ Si el motivo de la conducta jurídicamente lícita es más elevado —el amor de Dios, por ejemplo— no dejaría ella de ser intrínsecamente jurídica. Pues aquel fin —decíamos arriba— contiene virtual y eminentemente sublimados los fines mismos jurídicos.

⁸⁸⁴ Vide sobre la naturaleza de la *relación real del dominio*, L. LACHANCE, en *Iniciación teológica*, t. 2.º, trad. Herder, Barcelona, 1960, 627 ss. El dominio —que es de suyo una actividad o conducta de naturaleza *psicológica*— pasa a ser *jurídico* en virtud de la norma que, al permitirlo, señala su honestidad o *licitud jurídica*.

Pertenencia (relación de habere) supone asignación de partes, y por consiguiente, *alteridad* (J. DABIN, o. c., 118) y un correlativo *deber* (L. LACHANCE, *Le droit...*, cit., 152: <<Le sujet du droit... est le terme d'une relation d'habere, relation consecutive a celle d'égalité dual>>). Se trata de una relación puramente ideal fundada en el título reconocido por la norma.

La juridicidad de la conducta *permitida* del titular, sin embargo, no puede decirse que sea ni anterior ni posterior respecto a la que compete a la conducta que le es *debida* (según la *igualdad* debida a su título). Vide infra.

⁸⁸⁵ Algunos hablan de un dominio (en el sentido de pertenencia) indirecto sobre tales obligaciones (así J. DABIN, o. c., 108 ss.), calificándolo de relación real *antes* de su prestación. Pero en la fase de *espectativa* a la prestación, tal relación sería de <<razón>>, con <<fundamento in re>>: Cfr. GREDT, o. c., núm. 982, 1. Sólo al ser desconocido o amenazado su cumplimiento puede surgir una *relación real de exigencia* (concretada ordinariamente en el ejercicio de la *acción* a la tutela coactiva), cuya juridicidad derivaría de una previa relación vertical a las normas de <<derecho formal>>, que son secundarias respecto al derecho material.

⁸⁸⁶ S. Th. I—II, I, 1 c. En otro lugar añade: <<secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra>>. Véase sobre las relaciones de dominio, aparte de las obras citadas en las dos notas anteriores, C. SPICQ, <<Dominium, possessio, proprietatis>>, chez S. Thomas et chez les juristes romains. Revue des sc. phil. et theol. 1929, 259—281: *La notion analogique de <<dominium>> et le droit de propriété*, Ibid. 1931, 52—76.

⁸⁸⁷ S. Th. I—II, prologus. <<Homo per suam voluntatem possidet res>>, II—II, 59, 3, I.

providencia y gobierno de Dios: es capaz de ordenar las cosas o usos y fines (ordenación aptitudinal, potencial), y al ordenarlas, las relaciones a sí (ordenación actual).

Estas relaciones han sido consideradas por Sto. Tomás dentro de la especie de relaciones que se den entre el motor y el móvil⁸⁸⁸. No nos interesan las del móvil, que carecen de relevancia jurídica (el Derecho regula tan sólo la conducta de alteridad, si bien mediada tantas veces por cosas), sino las del *motor* (el _---- - -- - del dominio), por emplear esta clásica terminología. Ellas se identifican con los concretos actos de uso, disfrute, etc..., según la doctrina más arriba expuesta⁸⁸⁹.

b) Relaciones de exigencia.

Según el derecho natural y cristiano, sólo es posible un dominio perfecto de cosas materiales. Pero se habla también a veces de un dominio sobre la conducta de otra persona. En la medida en que hay una subordinación de orden accidental entre la conducta ajena —se dice— y un titular, éste *domina* sobre aquél⁸⁹⁰. Pero, en primer lugar, el dominio se refiere propiamente a los posibles beneficios o ventajas que de la prestación de aquella conducta le van a derivar al titular; y en segundo lugar, la subordinación de referencia es más bien al *imperio* de la norma, que establece imperativamente la necesidad de realizar tal prestación. El titular de tales derechos (piénsese, por ejemplo, en los derechos de crédito) no pone *relaciones* de dominio. Es la suya una actividad expectante a la prestación que le es debida en virtud de la norma. Si no se aviene a ello puede *exigir* usando de los medios jurídicos que el Derecho objetivo le brinda: ordinariamente, la acción a la tutela de sus intereses. Pero volveremos enseguida sobre estas ideas. Basta decir aquí que tales relaciones se identifican con los actos psíquicos que para realizar aquellos medios se requieren. Y que la <<exigencia>>, es un corolario del imperio de la norma que ampara y reconoce su comportamiento. No es el titular, por consiguiente (al menos <<stricto sensu>>) quien exige de suyo, por la misma razón que no se ha dictado a sí mismo las normas que le protegen *atribuyéndole* —así lo veremos— aquel derecho de coacción.

3.— Las relaciones estáticas de igualdad moral.

Como advertíamos en el capítulo primero de esta -segunda parte, podemos establecer comparaciones fundándonos en la *cantidad de perfección* de las realidades del universo. Aunque de suyo están ellas sometidas a un constante proceso de mutación, nuestra inteligencia las considera de hecho de una manera *estática* en el <<nunc>> intemporal de una categorización aprehensiva. Es posible, pues, una consiguiente comparación que declare su mutua conveniencia o disconveniencia, dando así vida a relaciones lógicas, si bien fundadas en concretas dimensiones reales en las cuales se ha advertido una conveniencia.

También la realidad jurídica se presta a comparaciones de este tipo. Ella es una realidad *dinámica*, que se manifiesta en la vida social: un conjunto de normas conocidas y vinculantes —con una necesidad moral o, en su caso, física— de la conducta de alteridad a ellas referida. Recuérdese, en efecto, que también la *actividad* se presta a comparaciones, si es ella considerada como una concreta <<cantidad de perfección>> (*quantitas morís*). Es más: sólo valiéndonos de ellas nos es posible obtener un cabal conocimiento del Derecho.

Las normas jurídicas ordenan imperativamente la conducta externa del hombre en sociedad, que es conducta de *alteridad*. El fin que les da sentido no es otro que ajustar la actividad social en un orden indispensable a la subsistencia misma del cuerpo social, orientado, a su vez, al bien total de cada uno de ellos, inasequible sin el bien a todos común.

⁸⁸⁸ <<Relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, in quantum scilicet serví est moveri a domino>>. S. Th. III, 20 1, 2. Cfr. IV *Sent.* d. 41, a. 1, q. 2; Suppl. 55, 2.

⁸⁸⁹ Se trata, pues, de un ejercicio de poderes o facultades psicológicas. Estas, en cuanto son susceptibles de ser gobernadas por la razón normativa, que les señala una trayectoria jurídica (o estrictamente moral, en su caso), pueden ser consideradas *virtualmente* jurídicas o morales. Pero no lo son *formalmente* mientras no obtienen las normas respectivas una influencia eficaz sobre el ejercicio mismo de las facultades.

⁸⁹⁰ Cfr., por ejemplo, J. GREDT, n. 979 ss.

Quiere ello decir que sólo nos será posible conocer la *juridicidad* de la conducta a ellas referida advirtiendo el ajuste de tal actividad al orden ideal normativo. ¿Pero cómo conocer tal ajuste sin servirnos de la mediación de un conocimiento referido a la *mutua conveniencia* de titularidades y prestaciones debidas?

Ya Sto. Tomás había definido al derecho (en este sentido de la peculiar rectitud que deriva a la conducta de la observancia de la <<Lex iustitiae>>) como <<opus adaequatum vel commensuratum alteri>>⁸⁹¹. <<Quod est alteri debitum secundum aliquem aequalitatis modum>>⁸⁹². Todas estas fórmulas sugieren la idea de una relación: conveniencia, igualdad, adecuación...⁸⁹³. De esa mutua conveniencia, de esta igualdad va a surgir precisamente el orden social de la conducta: pues en tanto es debida a otro la prestación de una conducta en cuanto <<le es igual>>, en cuanto se ajusta a sus títulos. La juridicidad de una concreta conducta se manifiesta, pues, precisamente, por una conveniencia entre los títulos del sujeto de derecho a quien es aquella debida —en virtud de la exigencia que impone el bien a que la norma apunta como fin— y la conducta misma debida a él referida. Si falta tal conveniencia, es antijurídica; pero si es aquella prestada en conformidad con los títulos del otro, se declara su juridicidad. Tanto ella como la cuantía del título deben ser apreciadas, lógicamente, según la medida que impone el concreto fin jurídico de las normas (referidas prudencialmente a aquella concreta situación, con todo el conjunto de circunstancias que la definen como singular); y en última instancia, el orden ideal del bien común⁸⁹⁴.

Expliquemos con brevedad de que manera tiene ello lugar.

Para conocer adecuadamente el Derecho —digamos ante todo— debemos establecer diversas comparaciones de este tipo.

Algunas de ellas previas al conocimiento propiamente jurídico, pero que disponen a él; y otras necesarias para aquel conocimiento. En primer lugar, la esencial igualdad entre los hombres, derivada de un estatuto ontológico esencialmente idéntico: todos tienen el mismo fin último, y sabido es que precisamente del fin cobra toda realidad su propio sentido y dignidad: todos ellos son <<persona>>⁸⁹⁵.

Advertimos también que sobre esta fundamental igualdad entitativa, debe darse, y se da siempre de hecho, una desigualdad de orden accidental. Nos referimos a la desigualdad funcional de cada persona en la sociedad, exigida por la naturaleza misma de las cosas (no todos ellos tienen las mismas aptitudes, ni concurren las mismas circunstancias en su cultivo o desarrollo) que debe ser armónicamente jerarquizada por la normatividad del mismo fin

⁸⁹¹ S. Th. II—II, 57, 3 y 4. Se basa en el <<dikaion>> de Aristóteles, a quien cita.

⁸⁹² S. Th. II—II, 57, 2, 3.

⁸⁹³ Nota LACHANCE que emplea Sto. Tomás la palabra <<adaequatio>> y derivadas seis veces; siete <<commensuratio>> y otras seis <<igualdad>>.

⁸⁹⁴ Cfr. L. LACHANCE, o. c., 283.

⁸⁹⁵ Una dignidad humana variable y fundada solamente por la voluntad positiva de un legislador humano o divino, no puede fundamentar los Derechos humanos evidentes y válidos atemporalmente, sino a lo sumo aquello que R. SPAEMANN ha designado como mero "edicto de tolerancia revocable". Los auténticos derechos humanos son posibles sólo si se fundan en la naturaleza esencial del hombre en su dignidad de persona. El Derecho natural procede de la naturaleza esencial de la persona y de sus objetos. Este derecho prohíbe determinadas actuaciones porque violan derechos según su naturaleza y pide otras porque son esencialmente correctas o buenas. Pero acciones como el asesinato de inocentes, la violencia, el actuar contra la propia conciencia, etc. no son malas porque estén prohibidas (Vid Luis de MOLINA, *De justitia et jure*, 1, d.4, n.2ss; 6, d. 47, n.2). Sin la aceptación de este hecho no hay ni moral ni Derechos naturales ni Derechos humanos, como se desprende de la historia moderna de la discusión acerca de los Derechos humanos. J. SEIFERT, *El hombre como persona en el cuerpo*, Curso de Verano de la U. Complutense del Escorial 1994, en "Espíritu" XLIV (1995) 145.

La filosofía personalista atribuye a la persona una dignidad ontológica que constituye el fundamento de una parte de su dignidad moral. De una parte, pues la persona es ontológicamente digna por el mero hecho de ser persona, y ello la hace acreedora a ser tratada de una cierta manera, lo cual puede ya considerarse como una forma de dignidad moral. Mas, por otra parte, cada persona humana se hace digna o indigna moralmente en sentido más propio al convertirse en tal o cual persona -en una buena o mala persona, como decimos los españoles- en razón de los actos morales que realiza" (p.261).

El ser humano, en su ser más profundo, y según su sustancia, es persona y al mismo tiempo y en muchos aspectos, su dignidad personal, es decir su dignidad moral, ha de ganársela libremente. Ser persona es ambas cosas: posesión inalienable y conquista.

social o bien común.

Con frecuencia esa desigualdad deriva de una injusta privación de oportunidades - posibilidades- o recursos de vida ofrecidos a la libre de apropiación autorrealizadora (en terminología zubiriana)⁸⁹⁶. En este caso deben ser corregidas esas graves carencias, por la normatividad que impone la *justicia general* del bien común, que está llamada también a impulsar y regular las relaciones de intercambio y urgir imperativamente una cada vez más justa distribución de cargas y beneficios (las relaciones de *justicia particular*: conmutativa y distributiva)⁸⁹⁷.

El bien común impone, en efecto, la necesidad de lograr una igualdad en la disposición de aquellos medios necesarios, o *convenientes* al menos, para el desarrollo perfectivo de cada uno. No se trata aquí de una igualdad aritmética absoluta en todos ellos — ya hemos dicho que no sería posible— sino de una igualdad proporcional: proporcional, precisamente, a la función social de cada uno, que debe ser apreciada en función de sus *títulos*⁸⁹⁸.

Entendemos por título, con STO. TOMAS <<illa proprietas personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum>>⁸⁹⁹. A saber: la razón objetiva, precisa y formal, en virtud de la cual alguien debe ser constituido en beneficiario de concretos medios para lograr su propia perfección. De ellos, algunos derivan, o deben derivar, de sus propias aptitudes: son de proveniencia *natural*. Pero exige también el orden social tener en cuenta otras titularidades *adquiridas*: en este sentido, por ejemplificar, el trabajo sería un título para el salario. En general, todos aquellos hechos o actos que determinan o cambian la condición social de una persona —que tienen una repercusión en el orden social— engendran títulos nuevos, en virtud de los cuales se concreta su *situación* social y su correspondiente función en el seno del grupo comunitario⁹⁰⁰.

Pues bien, el fin jurídico —y con él el ordenamiento jurídico— ajusta la conducta externa social en función de las titularidades que corresponden a cada sujeto de derecho, elevándolas al orden jurídico. En tanto es ella jurídica en cuanto *se ajusta* a aquellas titularidades según una relación de conveniencia o igualdad. Estas relaciones son establecidas en abstracto por el Derecho objetivo (en el amplio sentido más arriba fijado). Pero no son conocidas en concreto en cada caso sino mediante un conocimiento *prudencial* —que es acto de inteligencia impregnada de voluntad— que aplique aquel saber abstracto y general a todas aquellas circunstancias que definen la concreta situación existencial. De esta forma surge el conocimiento normativo y vinculante del *ajuste concreto* (—relación de igualdad o conveniencia)— que debe haber entre la conducta exigida por las normas y el reclamo de las titularidades de otra persona por ellas reconocidas.

Estas relaciones son, a mi juicio, meramente *lógicas*, si bien *fundadas* en la realidad objetiva. Su fundamento extramental sería más próximo si se establece la comparación

⁸⁹⁶ Cf. J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona*, cit., donde expongo los sugerentes desarrollos doctrinales de A. MILLÁN PUELLES sobre la dignidad de la persona humana. Habría que distinguir entre la *dignidad aptitudinal* de cualquier persona por el mero hecho de serlo ("*finitus* "*capax*" *infiniti*") de la *dignidad en sentido propio y formal* que es aquella que se conquista más o menos, según que se actuen o se malogren posibilidades de su apertura al Bien irrestricto (de su capacidad no sólo natural, sino también obediencial (la filiación divina de la gracia sobrenatural por la que somos elevados a la asombrosa dignidad de hijos de Dios en Cristo, hasta la total identificación con El). Esta dignidad puede, evidentemente, perderse, o -en su caso- acrecentarse sin límites (hasta la medida del don de Dios, que no tiene metro ni medida en lo que respecta a la caridad transformante deificadora). A esta apertura con horizontes de infinito alude el conocido aforismo pascaliano: "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre".

⁸⁹⁷ Cfr. La clara y aguda exposición que hace sobre este tema de la justicia social A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid, 1962, c. 2.

⁸⁹⁸ Cfr. L. BENDER, *Phil. iuris*, cit., 58 ss.

⁸⁹⁹ S. Th. II—II, 63, 1. Sería, pues, el motivo de la igualdad, considerada no del lado de lo debido, sino de la persona beneficiaria.

⁹⁰⁰ La titularidad es elevada al orden jurídico por el derecho objetivo —en el sentido más amplio de la expresión— que lo reconoce (LACHANCE, o. c., 397 ss.). Pero el título surge de una *situación* natural o innata, derivada o adquirida (hechos, actos, negocios). De ahí —repetimos— que algunos prefieran hablar de <<situación jurídica>> (LEGAZ, o. c., 709 ss.) o <<presupuesto de hecho>> contemplado por el derecho objetivo (Tatbestand, fattispecie).

mediante el conocimiento prudencial —por estar referido a la *concreta* situación existencial— que si se establece al nivel abstracto <<típico>> de los esquemas legales (cualquiera de las relaciones de los juicios normativos de carácter general). Las primeras pueden ser calificadas, pues, de *relaciones lógicas necesarias*, pues, nuestra mente precisa de ellos <<ex quodam necessitate>>, para el conocimiento de la concreta conducta jurídica *realmente existente* o derecho vivido. A diferencia de las segundas que deberían ser adscritas, a mi modo de ver, al segundo tipo de *relaciones mentales* (relaciones lógicas <<adinventae>>, —en la terminología de STO. TOMÁS— similares a las que median entre género y especie). De ambos tipos de relaciones de razón tratamos en el capítulo I.

Los autores que admiten la realidad extramental de las relaciones estáticas suelen considerar que es precisamente la *igualdad moral* que deriva del actual cumplimiento de los imperativos de las normas jurídicas el *elemento esencial* del Derecho, el constitutivo mismo de la juridicidad. Se basan estos autores en la consideración de que es precisamente el orden que surge de una igualdad —geométrica o proporcional— en la conducta, el que señala la juridicidad de las prestaciones debidas a otro⁹⁰¹.

Tal *orden* (igualdad proporcional) es, en efecto, el fin o la razón misma que da sentido a la *conducta debida* a otro.

Pero a mi modo de ver, el orden social —constitutivamente dinámico— no parece que puede estar constituido por un conjunto de relaciones estáticas. Ellas derivarían —como tales— del pensamiento comparativo, que debe necesariamente establecer tales relaciones para concebir *a su modo*, estéticamente, el orden jurídico de la dinámica conducta social. Se trata, pues, de un orden dinámico, que se constituiría (en el universo de la realidad extramental) por el influjo causal del fin jurídico a que el derecho objetivo apunta. Pero de un orden dinámico que no puede ser conocido de hecho por un espíritu intramundano, sin valerse de toda una vasta gama de comparaciones mentales y estáticas, de igualdad aritmética y proporcional. De relaciones fundadas en la <<quantitas perfectionis>> de concretas dimensiones del *ser* participado. Del ser social, <<in casu>>⁹⁰².

4. Orden jurídico y orden social.

⁹⁰¹ Ya VITORIA había enseñado que <<effectus iustitiae est utrumque, scilicet datio illa (ex. gr. centum aurea), et aequalitas illa resultans ex operatione iusta: utrumque enim est obiectum iustitiae. Sed magis proprie effectus resultans, scilicet *aequalitas* quae resultat ex operatione iusta dicitur obiectum iustitiae, quia oportet quod idem sit obiectum iustitiae et operationis iustitiae, sicut idem esse debet obiectum habitus astrologiae et conclusionis astrologiae>>. *Comentarios a la II—II de la Summa Th.*, ed. B. de Heredia, t. III, de Iustitia, pág. 6.

LACHANCE define el Derecho como una <<aequalitas alteri debita>> (la igualdad moral que debemos introducir en nuestras relaciones con otro), determinada por la ley (o. c., 20 y 411). De manera parecida, N. ZAMMIT, <<una relación basada en la unidad en la cantidad (de perfección)>>. <<Así como el médico al prescribir una medicina fija una dosis, una medida que *define* la medicación, la prestación o derecho debido a otro <<is so far as both *dose* and *need* are equal in quantity>>: se define, pues, por una <<relation called in Philosophie secundum esse>> (es decir, predicamental; la trascendental suele denominarse en la Escuela ‘secundum dici’). Cfr. Cap. I. Vide *The concept of rights according to Aristot. and Thomas*, Angelicum, 1939, 250 ss. Cfr. también DELOS, o. c. en I parte, cap. I.

Otros prefieren destacar la relación de igualdad que va entrañada en el objeto debido en cuanto constitutiva del orden justo: GRANERIS, *Philosophia*, cit., 146 ss.; o la adecuación resultante en la acción justa debidamente ordenada a su sujeto, que es una relación de conveniencia, que incluye las nociones fuertemente ligadas de *igualdad* y *alteridad*, pues no se daría la alteridad perfecta exigida por la relación estrictamente jurídica sin una *igualdad* que excluya una dependencia respecto al *otro* (así ocurre en algunas relaciones familiares, o del ciudadano a su patria, etc.). TOUNNEAU, *Iniciac. teol.*, cit., t. II, 565. Cfr. también H. WELTY, *Herder Sozialkatechismus*, ed. española, cit., 157.

⁹⁰² Algunos autores (SÁNCHEZ DEL Rfo, entre nosotros), son partidarios de sustituir la tradicional justicia de la igualdad absoluta, —representada simbólicamente por la balanza— por una justicia probabilista montada sobre cálculos matemáticos. (Recuérdese que el lenguaje cifrado propio de la matemática apunta a entes ideales y, relaciones mentales fundadas en la cantidad real). Mucho nos tememos que semejante pretensión carezca de fundamento: no podría lograrse con tales métodos —creemos— una decisión razonable, adecuada para promover los fines jurídicos. El juez no es una <<maquina calculadora>>. Parece preferible impulsar las investigaciones, tan abandonadas, sobre la clásica doctrina de la <<prudencia>>, y el conocimiento por connaturalidad. Cfr. Introducción gnoseológica.

Todo este conjunto de *relaciones jurídicas horizontales* (reales y dinámicas) ajustadas al imperio (categórico o condicional permisivo) del ordenamiento jurídico, constituyen el llamado *orden jurídico concreto*. En cuanto a la conducta disonante con el Derecho objetivo —cabría añadir— *se constituiría* como *antijurídica* en virtud de una relación real— trascendental a fines antijurídicos, *manifestada* en definitiva por una relación de disconformidad a las normas de Derecho. Pero las relaciones horizontales de que consta ella misma no constituirían un orden, sino cabalmente lo contrario: un puro desorden (como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior). Desorden que es un *mal* de naturaleza, evidentemente, jurídica y moral: la privación de algo *debido* al grupo comunitario para *ser* y *subsistir* como sociedad. (No olvidemos que la unidad —unidad de *orden* <<in casu>>— es señal y <<causa>> indispensable de existencia y de vida. <<Forma dat esse>>).

Una confirmación de la exactitud de la doctrina expuesta —del todo tradicional, aunque pueda a alguien quizá parecer otra cosa— se obtendría del examen mismo de la noción filosófica tomista de *orden*⁹⁰³ aplicada a la vida comunitaria. Puede ser definido, en efecto, el *orden social* como aquella *relativa disposición* unitaria entre los elementos de que consta la sociedad, que sea conveniente o *apta* para la obtención del *fin* común. Disposición que resulta, a su vez, de un ajuste o sujeción de tales relaciones a un principio normativo organizador que las encamine al fin debido.

Es fácil advertir, en efecto, que la *relación vertical* normativa al fin ideal *trascendente*, es anterior, con una prioridad causal y lógica, a las *relaciones horizontales*, que configuran el orden jurídico *inmanente* de la vida social.

Esta real <<unidad relativa>> en que el *orden social* consiste *configura* a la sociedad, dándole ser específico comunitario, diverso del ser sustancial propio de las personas físicas de que consta. Orden que deriva, a su vez, como decíamos en el capítulo anterior, de una tensión obligatoria, si bien puede ser de hecho más o menos espontánea, a un *fin* común a todos ellos, que postula a su vez una autoridad unificada.

Pero recuérdese que no constituyen aquellas *relaciones jurídicas* la única dimensión del orden social: comprende éste también, o puede comprender, todo un conjunto de *relaciones no jurídicas* en sentido estricto. Tales, las relaciones *económicas* sujetas en su dinamismo a normas específicas de índole técnica; o aquellas otras derivadas de normas *éticas* referentes al ejercicio de las virtudes sociales de *civilidad* y de *veneración*, o de la dimensión social de la virtud de la *religión*. Por no hablar de las que derivan de exigencias, también éticas, referentes al amor natural de *amistad* o sobrenatural de *Caridad*⁹⁰⁴. Con frecuencia unas mismas relaciones reciben impronta ordenadora —rectificadora— de diversos órdenes normativos. Pero —en su caso— la indispensable rectitud jurídica causada por el fin a que el Derecho objetivo apunta, no es anulado por el influjo bienhechor y más eminente de otras normas más elevadas. Ella es entonces sublimada, pero no destruida⁹⁰⁵. Aunque sean en su virtud a veces renunciados algunos derechos estrictamente debidos en justicia, queda eminentemente contenida en la superior rectitud que de la liberalidad y el amor deriva a aquella conducta —actitud de renuncia— la rectitud inferior que imprimiría el eficaz empleo de los medios coactivos que ofrece el Derecho. No olvidemos que todas las diversas esferas normativas se ordenan, en definitiva, a la implantación del mismo fin social, que no es otro que el orden ideal del bien común. Si bien de manera mediata: pues, como arriba se decía, se endereza inmediatamente cada una de ellas a la implantación de un fin intermedio que a él conduce. Con aquella actitud de renuncia no se había hecho, pues, otra cosa, que acelerar el advenimiento de la meta última que da sentido a los fines jurídicos (y también, por consiguiente, al mismo Derecho objetivo).

Pero si es cierto que se condicionan mutuamente todos estos órdenes de relaciones en

⁹⁰³ Vide un excelente estudio acerca del orden en la obra de Sto. Tomás, de E. TOCCAFONDI, *La filosofía como ciencia dell'universalità e necessita del ordine*, en Angelicum, Roma, 1942, 4 ss., especialmente pág. 29; Cfr. además, J. WEBERT, *Saint Thomas de Aquin. Le génie de l'ordre*, París, 1934; H. MEYER, *Thomas von Aquin* Bonn, 1938. Y sobre todo, la magistral obra de RAMÍREZ, *De ordine*. cit.

⁹⁰⁴ Una excelente exposición sintética de estas relaciones, denominadas por el autor <<complementos jurídicos>>, puede verse en J. Ruiz—GIMÉNEZ, o. c., 212 y 218 ss. Vide cap. II, D, 4.

⁹⁰⁵ <<Misericordia non tollit iustitiam, sed est quedam iustitiae plenitudo>>. S. Th. I, 21, 3, 2. <<Misericordia superexaltat iudicium>>. Jac. 2, 13.

su génesis y en su desarrollo⁹⁰⁶, no lo es menos que sólo las *jurídicas* constituyen la instancia primera e ineludible para obtener el orden configurador del grupo colectivo. Pues resultan de la observancia, forzosa si es preciso, de aquel *mínimum ethicum* prescrito por las normas jurídicas, que es indispensable para la subsistencia misma de la sociedad.

F) PERSONA JURIDICA Y RELACIÓN

En cuanto a las *personas jurídicas*⁹⁰⁷ *colectivas* (sociedades, colegios, corporaciones)⁹⁰⁸, es fácil advertir después de lo dicho que derivan necesariamente de una *relación trascendental* de dependencia a los fines normativos de aquella parte del ordenamiento jurídico de la que dependen en su ser orgánico colectivo⁹⁰⁹: pues lo configuran como tal mediante el *concreto orden jurídico* que surge existencialmente de la observancia, espontánea o coaccionada, de sus imperativos o permisiones. En modo alguno podemos considerarla, por consiguiente, como el resultado de una mera *ficción jurídica*, ni menos aún como un todo dotado de unidad sustancial⁹¹⁰.

Es la suya una realidad que —existencialmente— consta de un conjunto de personas físicas sustanciales y subsistentes, socialmente ordenadas por aquellos fines y normas jurídicas. Su forma esencial es, pues, la unidad de orden social.

Aunque debe decirse, en efecto, que, en general, la plena juridicidad de los ordenamientos normativos a que nos estamos refiriendo (a saber, los que constituyen en su ser a las personas colectivas) exige un reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico de la sociedad suprema y soberana (estatal, federal, etc...), una excesiva negación de tal reconocimiento entrañaría, de ordinario, una actitud irracional y, en consecuencia, anti-jurídica. Porque, si en virtud del *principio de solidaridad* deben éstos estar insertados orgánicamente, a su vez, dentro del Derecho supremo, el *principio de subsidiariedad* exige un adecuado reconocimiento de *sociedades intermedias*. De ahí que si el Estado, por ejemplo, no permitiera la debida corporativación de la sociedad estatal, deberían ser aquellas eventualmente consideradas como plenamente jurídicas, en nombre del Derecho natural⁹¹¹.

G) DEBER JURÍDICO Y RELACIÓN

⁹⁰⁶El orden jurídico favorece el florecimiento de la virtud (<<ordo ad pace et virtutem>>, S. Th. I—II, 95, 1), pero también es cierta la inversa: Cfr. J. CORTS GRAU, o.c., 214 ss. Para las relaciones entre Derecho y Economía, vide J. RUIZ GIMÉNEZ, o. c., 184 ss.

⁹⁰⁷ Denominadas personas por su *analogía (de proporcionalidad impropia o metafórica)* con la persona física. Hay en ellas, en efecto, una *voluntad* general o colectiva derivada de la unidad de fin, una cierta *conciencia* colectiva y hasta una *eficiencia* física, resultante de sumar y combinar las fuerzas y posibilidades de todos los asociados. Cfr. M. SANCHO I., o. c., 338 ss., L. BENDER, 110 ss. De ahí la posibilidad de tal denominación traslaticia y *metafórica*. Cfr. el excelente estudio al respecto de E. SAURAS en *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid, 1952, 145 ss.

⁹⁰⁸ No nos referimos aquí a las *universitates rerum*, como las fundaciones. Puede verse sobre su naturaleza, en una perspectiva filosófica, la inteligente posición de L. BENDER, o. c., 93 ss.

⁹⁰⁹ En este sentido debe aceptarse la tesis del *pluralismo de ordenamientos jurídicos* defendida, entre otros, por S. ROMANO, o. c. Según el autor, el Derecho no consiste en un complejo de normas, sino de <<instituciones>>, o cuerpos sociales organizados; existen <<tantos ordenamientos jurídicos en el seno del ordenamiento jurídico estatal, cuantas sean las organizaciones o cuerpos sociales>>. Cfr. también W. CESARINI SFORZA, *Filosofía del diritto*, Milano, 1958, 68 ss. Cfr. P. I, Cap. III.

La *escuela institucional francesa*, ha insistido, asimismo, en la necesidad de admitir distintos órdenes jurídicos parciales dentro de la comunidad política, si bien engarzados y subordinados al de ésta como las partes al todo orgánico. Cfr. G. RENARD, o. c., 261 ss. Vide también A. F. URZ, o. c., 191. G. GONELLA, *La persona nella Filosofia del diritto*, Milán, 1959. MESSNER, *Das Naturrecht*, cit., 235 ss.

⁹¹⁰ Pueden verse expuestas estas teorías extremas (SAVIGNY.... O. V. GIERKE...) por LEGAZ, o. c., 694 ss.

⁹¹¹ Cfr., por ejemplo, J. MESSNER, o. c. y *La cuestión social*, trad. Rialp, Madrid, 1960, 543 ss. y 611 ss. y G. RENARD, o. c. Me refiero, como es obvio, a aquellos contados casos extremos en que estuviera justificada la resistencia a un ordenamiento legal manifiestamente injusto.

El Derecho apela ante todo a la conciencia: obliga en la medida en que esté fundado en la ley natural de justicia. Pero el deber de justicia no sólo liga en virtud de un bien *personal*, sino *interpersonal* (es decir, de un aspecto del bien común). Podemos definirlo, pues, como una <<necesidad moral (categórica) de hacer u omitir algo porque así lo exige no sólo el propio bien del sujeto sino el de los demás>> (e) bien común).

En las relaciones de justicia particular lo exige especialmente el bien de una persona concreta (física o jurídica). Pero todos están interesados en su cumplimiento, porque constituye un bien a todos común —exigencia, por tanto, de justicia general y social— la observancia del Derecho, si advertimos que la falta de observancia provocaría un desorden que conduciría a la ruina de la sociedad.

Éste es el *deber de justicia* de las disposiciones de conducta. Pero la norma jurídica incluye también, como parte secundaria y derivada, un conjunto de disposiciones de coacción. Ellas pueden imponer, a veces, no ya una necesidad moral (la propia de la eficiencia moral de los fines normativos, a saber de la *fuerza de la razón*), sino física (propia de la eficiencia física ejercida, por ejemplo, por el funcionario encargado de aplicar la coacción: de la *razón de la fuerza*).

Por consiguiente, el *deber jurídico puede ser considerado un deber ético de justicia (categórico)* reforzado por una consecuencia coactiva (de aplicación *condicional* a la inobservancia del obligado en conciencia a cumplir la disposición de conducta).

El *deber ético de justicia*, que obliga a la posición de una conducta debida a otro, se manifiesta en el juicio de conciencia. Se trata de un *juicio práctico valorativo categórico* (todavía no realizador)⁹¹², que tiene como forma lógica una *relación mental*, concebida como *necesaria*⁹¹³ entre la posible posición de una conducta ajustada al imperativo de la norma, y la obtención del bien social que se propone como ideal trascendente⁹¹⁴.

Se trata, recuérdese una vez más, de una necesidad no física, sino moral⁹¹⁵ que al ser advertida por el entendimiento, ejerce una moción *intimativa* y *categórica* sobre la voluntad (que tiende constitutivamente a procurar el bien total de la persona), en orden a la posición de aquella conducta; como medio ordenado a la obtención, ya no sólo del bien o fin ético individual, sino del *bien común* a todos los socios, especialmente, en su caso, de aquel otro asociado a quien, en virtud de un título reconocido por el ordenamiento jurídico, le es aquella debida⁹¹⁶.

⁹¹² Pues se presenta en el *juicio deliberativo* (consilium) que precede al <<i>iudicium discretivum electionis>> y al juicio prudencial inmediatamente práctico y realizador (*imperium*): *De veritate*, 17, 1, 4. (Algunos tomistas, como CARDEIL, ROUSSELOT y LOTTIN, lo sitúan erróneamente en el juicio discreto de la decisión misma prudencial. Cfr. T. URDÁNOZ. *Notas a la edic. bilingüe*, cit. de la S. Th., t. VIII. 732). Se refiere especialmente STO. TOMÁS al *deber jurídico* de justicia estricta en S. Th. I, 21, I, 3 ; II—II, 80, I; C. *Gent*, II, 26, 28 y 29. Cfr. un comentario en L. BENDER, o. c., 101 ss.

⁹¹³ No nos referíamos aquí a aquellas relaciones que denominábamos <<necesarias>> —de las cuales escribió STO. TOMÁS en *De Potentia*, 7, 11, donde les contrapone a aquellas otras relaciones de razón abstractas cuyo <<ordo est adinventus per intellectum>>. (Cfr. Cap. I).

La relación a que aludimos en el texto sería, de suyo, lógica abstracta (<<adinventa>>), pues compete a un juicio todavía teórico (especulativo—práctico) referido a la visión del valor ético de una conducta posible (juicio de conciencia). La *necesidad* de referencia es, pues, un aspecto de la atracción invencible de lo que se ve como buen <<de suyo>> (bonum honestum): <<in casu>>, del bien a que apuntan las normas jurídicas, éticamente fundadas en un núcleo de juridicidad genérica natural. Invencible, digo, *mientras el obligado no desvía su atención* de aquel bien, para atender a otro bien ontológico, no moral; como consecuencia de un conjunto, decíamos, de malas disposiciones. (Cap. II, C, a.).

⁹¹⁴ Se trata del orden jurídico ideal, una de las dimensiones del bien común trascendente. Cfr. Parte II, cap. II, D. 2.

⁹¹⁵ MENDIZÁBAL, por ejemplo, define el deber jurídico (inspirado en fórmulas de STO TOMÁS y de TAPARELLI) como una <<Necesitas moralis aliquid faciendi vel omittendi in bonum alterius tramquam ipsi debitum>>, *Tratado de D.º Natural*, Madrid, 1928, o.c., 208.

⁹¹⁶ <<Quien no es capaz de conocimiento o ignora un precepto no está ligado por él>>, *De veritate*, 17, 3. Sin embargo, hay a veces en Derecho una <<responsabilidad objetiva>> que se justifica plenamente, según expusimos más arriba. Algunos hablan de *deber jurídico* en sentido *objetivo*; pero es preferible, para evitar confusiones, ver en ella una forma de *coacción*. Cfr. *Infra* y DE CASTRO, o. c., 529 ss; (donde critica las

La forma lógica de la parte secundaria de la norma, constituida por un conjunto de disposiciones de coacción, sería una *relación* mental hipotética, condicional (por ejemplo: si matas, *debes ser* sancionado con tal pena que *deberá ser* fijada y aplicada con arreglo a tal *procedimiento*). Conviene, sin embargo, recordar a este respecto que, dado el supuesto de hecho condicional (en el ejemplo propuesto: un reato o figura delictiva) surgen también concretos deberes categóricos de justicia. Y, por lo tanto, relaciones necesarias. (Por ej.: el deber de padecer la pena, que corresponde al derecho de la sociedad a imponerla. Derecho que, siendo un deber, se corresponde, a su vez, con el derecho del condenado a sufrir la sanción sólo después de seguido el debido procedimiento; a recurrir a una instancia superior si no la estima justa; a su liberación una vez cumplida la pena, etc...).

Las disposiciones de coacción dan origen, pues, a gran número de derechos y deberes. Pero —esto es, a mi juicio, capital—, jamás deberá echarse en olvido que su normatividad es *secundarla* o de segundo grado, porque todos aquellos deberes y derechos reciben todo su sentido del fin que persiguen: la *defensa* de los fundados en normas *primarias* de conducta.

H) DERECHO SUBJETIVO Y RELACIÓN

A mi modo de ver, no tiene el derecho subjetivo —paralelamente al deber jurídico— otra realidad que la compete a una *valoración normativa* de una conducta posible desde el punto de vista de la *licitud*⁹¹⁷. Yo propondría la siguiente definición: <<la *facultad o licitud jurídica* (objetiva) de un dominio o una pertenencia, concebidos *como posibles*, de un sujeto jurídico que está en posesión de un *título* (deducible de una situación social como *presupuesto*) reconocido por las normas del Derecho objetivo>>.

Lícito es lo permitido, lo *facultativo*, lo que *puede*⁹¹⁸ hacerse razonablemente como consecuencia de una permisión directa o indirecta (no prohibido) de las normas jurídicas. Su naturaleza jurídica es, pues, la que compete a un juicio valorativo; que requiere un sujeto consciente de una titularidad, que fundamente tal licitud. Pero es irrelevante ante el Derecho una advertencia explícita o implícita de aquélla *por parte del titular*. Si una conducta concebida en cuanto *puede ser ejercida* por el titular o su representante (como en los casos de incapacidad), está en *conformidad objetiva*⁹¹⁹ con las normas, se considera jurídicamente

teorías de inexcusabilidad de cumplimiento y de error de derecho).

⁹¹⁷ Así lo conciben también, siguiendo en el espíritu a SANTO TOMÁS, L. BENDER, o. c., 67 ss.; N. ZAMMIT. *Lectiones Phil. iuris*. Roma, 1948, 51; L. LACHANCE, o.c., 297. (Pueden verse al gunos textos de STO. TOMÁS recogidos y mal interpretados por H HÉRING, *De iure subiective. sumpto apud S. Th., Angelicum*, 1939, 295—7). Y saca las últimas consecuencias netamente jurídicas D. BARRERO, o. c., 116 ss. Destacan el elemento *licitud*, asimismo —aunque no lo consideran único— A. ROSMINI, *Filosofía del diritto* Napoli, 1844, 88—96, W. CESARINI, S., o. c., 119, y entré los civilistas BARASSI. *Istituzioni*. 48. En contra ha escrito, infundadamente, a mi juicio FERRARA (Trattato, 325), entre otros.

⁹¹⁸ Cfr. M. SANCHO I. o. c., 338 ss. <<Una *posibilidad* moral de querer en determinada dirección. Un camino que se abre lo mismo a la voluntad individual que a la suma concorde de voluntades unidas>>. La expresión suareciana *facultad o poder moral* se presta a equívocos, como ha señalado muy bien L. BENDER, o. c., 66 ss. Pues sugiere la falsa idea de un poder activo (que es de naturaleza psíquica), concedido por el derecho objetivo. Hay, sí, una facultad o poder físico que no es efecto de la norma. Esta se limita a *regular* su ejercicio, a señalarle una trayectoria a seguir, determinada quizá por la *voluntad* de las partes y sólo subsidiariamente por normas de derecho, si *así lo ha dispuesto* el ordenamiento jurídico. Pero puede y debe emplearse, en gracia a su generalización, en el sentido de *licitud* o permisión jurídicas. Puede decirse, asimismo, que se trata de un poder moral *inviolable*: pero bien entendido que la inviolabilidad se refiere propiamente al *imperio* de la norma advertido por el *obligado* a cumplirla al *reparar en la titularidad* de otro. He aquí la razón por la cual los autores suelen ser llevados a pensar que es el titular del derecho subjetivo el que detenta la exigencia del imperio normativo, cuando en realidad está el imperio por encima tanto del titular como de todos los consociados. Adviértase que, pese a las apariencias, en modo alguno puede ser calificada esta concepción de <<normativista>>. Pues la norma es, a su vez —en un momento de consideración anterior (prioritate naturae)— causada por la conducta. Cfr. § C. Pero una vez socialmente *solidificada*, por decirlo así, la juridicidad normativa, todos los asociados son súbditos de su imperio.

⁹¹⁹Cfr. D. BARBERO, o. c., pág. 123. J. DABIN (o. c., 100 ss.) prefiere definir el derecho subjetivo

lícita.

Decimos en la definición <<concebida como posible>>, porque no se tiene un derecho sólo cuando se ejercita la voluntad con actos de disfrute. El titular, además, puede no ejercer directamente su derecho, sino por medio de un representante. <<Tengo un derecho>> significa, pues, que << puedo obrar como me plazca >> —dentro de los límites señalados por el Derecho— bien por mí mismo, bien por otro.

Así se explica cómo pueda y deba ser *el incapaz* titular de derechos subjetivos: pues no se considera el modo del ejercicio con un criterio *subjetivo*; sino la *pertenencia objetiva* al titular de las *ventajas* de una *posible actividad lícita* del titular, que puede ser ejercida, de hecho, por un representante.

Facultad o licitud jurídica no significa, pues, facultad *física* o psíquica (voluntad, etc...), sino *moral*: es lícito, está permitido, se puede obrar (actuar una facultad física), en esa dirección señalada por normas de derecho.

Hay una diferencia entre esta licitud jurídica y la licitud moral. Pues las normas de Derecho regulan la actividad con respecto a los demás; no miran directamente a la perfección ética del agente, sino al orden social externo de la justicia—orden. Toda actividad que no lo perturbe se considerará, pues, jurídicamente lícita o permitida, aunque no vaya acompañada de ánimo justo y falte la rectitud moral de otras virtudes⁹²⁰.

La *calificación de licitud* debe hacerse sólo, por consiguiente, atendiendo al orden social externo u objetivo que persigue el Derecho como fin (*ad alterum*); no al bien estrictamente ético, en su integridad, de la persona titular. Se trata, pues, de la peculiar licitud de *justicia objetiva* de una posible actividad en orden a aquello que la ley jurídica le atribuye como suyo. En consecuencia, cabe la posibilidad de que el ejercicio de un derecho subjetivo sea jurídicamente lícito y éticamente defectuoso⁹²¹.

El Derecho prescribe tan sólo aquel *mínimum: ethicum* sin el cual no sería posible (en la estimación del legislador al menos) la subsistencia misma de la sociedad. Es cierto que no hay actividad humana —en cuanto actualmente ejercida, se entiende— éticamente indiferente⁹²². Pero puede serlo desde el punto de vista de la calificación jurídica⁹²³.

como una *pertenencia—dominio* exigible y defendible. Pero la juridicidad de aquellos momentos *físicos* deriva de la *norma* que señala su *licitud*. Además, yo creo que no se trata, antes de su ejercicio, de una *relación real* (pág. 115), sino de la *relación lógica* normativa de juicio de licitud de quien haga la valoración; de la que deriva, a su vez, la *relación*, también lógica, de pertenencia lícita fundada en el título reconocido por la norma. Cfr. GREDT, o c., núm. 979 y 982, 1.

En cuanto a las dificultades teóricas (y aun explicativas del fenómeno jurídico) de las teorías *voluntaristas* (SAVIGNY, WINDSCHEID), *teleológicas* (interés jurídicamente protegido de IHERING), *mixtas*, y *negadoras* del Derecho subjetivo (DUGUIT, LARENZ, etc...), puede acudir a las excelentes monografías cits. de J. DABIN y D. BARBERO. Para las tesis normativistas kelseniana y cicaliana, y para la teoría egológica de COSSIO, vide I parte, cap. I y II.

⁹²⁰ Permítaseme un ejemplo muy poco académico. Me es jurídicamente lícito usar de *mi* vino como me plazca, siempre que no perturbe a los demás. Si abuso de él en privado, faltaré a normas éticas de templanza, pero no a las normas jurídicas. Si no lo hago en público por miedo a una <<ley seca>>, faltaré a mi conducta privada la interna rectitud ética de la justicia—virtud; pero —en principio— mi conducta se considerará jurídicamente lícita, porque no habré faltado a aquella otra justicia—orden más imperfecta. Parece impropio, con todo, hablar de un derecho, por ejemplo, a la prostitución permitida. Pues (aparte del entronque del Derecho con la Moral) la permisión es, en la intención del legislador, extrajurídica, no coercible.

⁹²¹ <<Lex humana dicitur aliqua *permittere non quasi aprobans sed quasi ea dirigere non potens*>> (S. Th. I—II, 93, 3, 3). Permitir no es *aprobar*, sino *no prohibir*. Cfr. SUÁREZ, *De legibus*, III, XII, 11.

En cuanto a las irónicas observaciones de ciertos autores, recogidas más arriba, en torno al derecho a pasear, a dormir, etc..., baste observar que hay un *derecho a la libertad* que los engloba a todos: su ejercicio es lícito <<ad alterum>>, y no puede ser desconocido (por conducta jurídica y éticamente ilícita) sin injuria. (Cfr. CICALA, R. G., 431).

⁹²² S. Th. I—II, 18, 9. Cabe hablar, sí, de actos éticamente indiferentes en abstracto (in specie), pero no en su ejercicio (in individuo).

⁹²³ El *permitir*, aclara STO. TOMÁS (S. Th. I—II, 93, 3, 3), es *propio* de la *ley humana* de una manera del todo especial; pues para la Ley Eterna, que abraza todos los seres y la actividad entera del hombre, no puede haber conducta humana, actualmente ejercida, que sea *indiferente* (a diferencia de aquélla): <<Multum autem diriguntur lege divina quae *dirigí non possunt* lege humana>>. (y en este sentido las permite). Pero... <<ex hoc

En cuanto a la *naturaleza lógica* de la relación mental que compete al juicio de licitud, difiere de la propia del deber jurídico, como advertíamos arriba. Se trata ahora de un juicio que *relaciona* al titular con una actividad *posible* —ejercida por él mismo o por un representante— de una manera arbitraria (condicional a la libre discrecionalidad del titular): es un *juicio hipotético*, no categórico.

La juridicidad del Derecho subjetivo, pues, no parece tener otra consistencia *ontológica* que la idealidad de una mera *denominación extrínseca* de <<licitud jurídica>> de una conducta *posible* (es decir, de una *facultad psíquica*) fundada en la *relación jurídica vertical* de conveniencia entre la conducta actual y las normas que la permiten. Por hacerse abstracción del ejercicio del poder psíquico, se pone en relación valorativa con la norma, no la *conducta misma* jurídica (que es la inmediatamente regulada por ella), sino la *posibilidad* de su ejercicio por el titular o su representante. A saber: una facultad física. Sólo —obsérvese bien— la conducta actual puede ser propiamente jurídica; porque sólo ella es regulada en sentido propio, y sólo ella recibe directamente la influencia efectiva de las normas jurídicas. No así el *poder físico* (o *dominio potencial*), que se denomina *jurídicamente* permitido o *lícito* en virtud de una *relación mental* a la norma, que funda —a su vez— la licitud de la *pertenencia* (relación de <<*abere*>>) del efecto o resultado de tal ejercicio: en cuanto es *medio* en orden a la obtención de su *fin en sociedad*⁹²⁴. Relación ésta que es de razón⁹²⁵.

No es pues, el derecho subjetivo un poder o dominación de la *voluntad* reconocido u otorgado por el ordenamiento jurídico (WINDSCHEID). A veces, en efecto, se ejerce por un representante; y en tal caso quedaría sin explicar por qué tiene derecho quien no está dominando con su voluntad. Tampoco es correcto definirlo como un <<*interés* jurídicamente protegido>> (IHERING). Aparte de que hay derechos que no se refieren a intereses particulares, estos autores entienden <<*interés*>> en su sentido excesivamente materialista (sólo los de naturaleza económico—social), y hay derechos referidos a intereses más elevados.

En el Derecho subjetivo más que un <<*querer*>> hay una <<*posibilidad de querer*>>

non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non *perfecto eum assequi possit*>>. En esta imposibilidad puede cifrarse una nueva fuente de *posible amoralidad* del Derecho.

La justicia perfecta, en efecto, es un ideal al que debe éste tender, pero su realización es de hecho defectuosa. Consecuencia en parte, como ya advertimos, de la exterioridad del derecho y de su incapacidad para dirigir la conducta en su integridad. Y consecuencia también —derivada de la caída— de la imposibilidad de obtener un ordenamiento jurídico éticamente perfecto, una universal observancia y una justa aplicación del mismo. La norma, además, es una proposición general que no puede prever todos los casos: está necesariamente ex presada en conceptos estáticos (esquematismo casuístico), y sujeta por ende, a un mínimo de estabilidad temporal (*mutatio in iure odiosa*; Cfr. S. Th., I-II, 97, 2). De ahí la necesidad de flexibilizar sus imperativos mediante una adaptación prudencial a las nuevas circunstancias, y la indudable tarea de <<*creación*>> jurídica (en el sentido de factor en orden a su evolución, principalmente) que compete a la vida judicial y —sobre todo— al fenómeno consuetudinario.

⁹²⁴ En consecuencia, puede decirse con L. LACHANCE (*Le droit...* cit., 161) que la misma facultad o poder moral en que el derecho subjetivo consiste es una <<*res iusta illi debita*>> por la comunidad. En este sentido puede ser objeto de un <<*ius*>> u objeto de justicia, que no puede desconocerse sin injuria.

Como veíamos en la primera parte de este estudio, algunos escolásticos, basados en una falsa interpretación de textos de Sto. Tomás tales como éste (<<...In nomine debiti importatur *ordo exigentiae* vei necessitatis alicuius ad quod ordinatur>> S. Th., L, 21, 1, 3), han identificado el derecho subjetivo con una *relación real (moral) de poder o exigencia* que radica en el sujeto titular. Pero ese orden de exigencia es la relación del juicio *normativo* de *deber jurídico*, a la que sigue lógicamente la relación del juicio de licitud de la pertenencia—dominio (ambas de razón), y —cuando son ejercidos derechos y deberes— la relación real conducta—norma. Otros textos de STO. TOMÁS mal interpretados por estos autores (los recogidos por H. IHERING, o. c.), son acertadamente discutidos por L. LACHANCE, *Le droit...*, cit., 174.

Además estos autores consideran el derecho subjetivo —como SUÁREZ— elemento esencial de la juridicidad. Porque, aunque *medido* por la norma, específica al mismo objeto de la justicia, en cuanto se dirige a una justa prestación, constituyéndola en jurídicamente debida. Pero —se ha hecho notar— encierra este razonamiento un círculo vicioso. Pues el mismo derecho subjetivo no podría ser especificado como jurídico, sino por la misma justicia. Debe decirse, pues, que es la *lex iustitiae* la que, al especificar lo <<*iustum*>>, da la común medida a derechos y deberes (Cfr. L. LACHANCE, *Le concept*, cit., 40 ss.).

⁹²⁵ Cfr. GREDT, o. c., núm. 982, 1.

(de obrar, mejor) según la concreta dirección o trayectoria señalada por norma. Se propone como fin proteger un *interés* en el más amplio sentido, como bien; pero no aisladamente considerado, sino en cuanto contribuye al bien común de la sociedad.

Tampoco puede decirse, a mi modo de ver, que el derecho subjetivo consista en una *relación de poder* (entendida ya como relación real de exigencia, ya como el mismo mandato abstracto de la norma concretado en el sujeto⁹²⁶, etc...).

El mandato y la exigencia son de la esencia de la norma, pero en modo alguno del Derecho subjetivo. De lo contrario, incurriríamos en una inútil e inadmisibles *repetición* de la norma⁹²⁷.

De otra parte, la norma, que es esencialmente mandato imperio, es siempre una realidad *concreta* (aunque pueda obtenerse por abstracción, un concepto <<típico>> de ella), *vinculante* de la conciencia.

Hay un único mandato normativo que se particulariza para cada caso concreto mediante el conocimiento prudencial y que se manifiesta a los sujetos jurídicos —dado un presupuesto social o título reconocido por el Derecho objetivo— de maneras diversas: a) *como obligación o deber jurídico* frente a los consociados en general (pues todos ellos están implicados —e interesados— en la obtención del fin común social a que apunta la norma); y en algunos casos (como en Derecho de obligaciones), frente a uno o más sujetos jurídicos —físicos o morales— de una manera especial; b) *como derecho subjetivo* frente a otros. Sin excluir la posibilidad, muy frecuente, de que atribuya simultáneamente un grupo orgánico de normas a un mismo sujeto jurídico derechos y deberes, como hemos procurado poner de relieve. Es más, opinan algunos autores, con razón, que no hay derecho subjetivo que no esté limitado, en su ejercicio, por deberes jurídicos fundados en otra titularidad⁹²⁸.

Siendo necesaria una posible actividad del titular para que quepa hacer una calificación valorativa de *licitud*, no parece infundada la opinión de BARBERO⁹²⁹, según la cual el crédito no es propiamente un derecho subjetivo. Este, en efecto, no parece incluir en su contenido más que una *expectativa* a su cumplimiento por parte del obligado, si tenemos en cuenta que está exclusivamente referido a una actividad ajena calificable como debida, y no como permitida. Si es desconocida la obligación de cumplimiento en el término convenido (o amenazado aquél al menos), habrá, sí, una *posible actividad* en el titular jurídicamente calificable de lícita: ordinariamente, la *acción* a la tutela coactiva de sus intereses mediante el *proceso*⁹³⁰. Pero evidentemente, *la acción no es ya el crédito*, sino un derecho subjetivo secundario que surge como consecuencia de un nuevo título, derivado de una nueva situación de hecho reconocida por el derecho objetivo: el desconocimiento (al menos temido) del crédito⁹³¹.

⁹²⁶ Dentro del sistema filosófico de CICALA, debe reconocerse la legitimidad de su teoría acerca del Derecho subjetivo. Más arriba (Cfr. parte I, cap. II) procuramos iluminar en el contexto de su pensamiento todas sus construcciones jurídicas fundamentales. El lector mismo habrá podido advertir, cómo, en definitiva, toda la realidad jurídica en el sistema cicaliano queda gnoseológicamente centrada en torno a un proceso de concreción de normas abstractas en sujetos concretos —dada la <<fatispecie>>— mediante una relación jurídica que *culmina en el derecho subjetivo* como poder ideal. Pero aparte de la inviolabilidad de los fundamentos filosóficos en que descansa este concepto, la norma, acabamos de verlo, es un poder real que no necesita otra concreción que la realizada por el conocimiento prudencial, que es también normativo. La pretensión abstracta absoluta. no es, pues, sino el *deber general de colaboración* (Cfr. DE CASTRO, o. c., 49. En esta idea se ha inspirado también R. GARCÍA DE HARO, o. c., 138 ss., para fundamentar la eficacia frente a terceros de las relaciones jurídicas de crédito), que compete *potencialmente* a todos los consociados (derivado de la norma, no del derecho subjetivo), a facilitar la ejecución del imperio normativo; y la <<relativa>>, el especial deber u obligación de algunos de ellos en su caso. La <<pretensión concreta de resarcimiento>>, por ejemplo, sería a su vez un derecho subjetivo derivado de *acción* a la tutela procesal coactiva; y no se dirige inmediatamente, en consecuencia, al autor del desconocimiento culposo que provoca daños al titular, sino a los órganos jurisdiccionales competentes (salvo los legítimos casos de coacción natural).

⁹²⁷ D. BARBERO, o. c., 99.

⁹²⁸ G. DEL ESTAL, *Lo social y las reglas sociales*, cit., 502.

⁹²⁹ D. BARBERO, 143 ss.

⁹³⁰ *Ibid.*, pág. 138.

⁹³¹ <<Unas veces el recurso al tribunal se ejerce *después de la violación* consumada, y el daño será borrado *restableciendo* la situación o por la vía de la *satisfacción* (daños y perjuicios); otras a veces el recurso a

Así y todo, parece inoportuno, en vista de su generalización universal, negarle el nombre de derecho subjetivo. Y más teniendo en cuenta que cabe concebir una relación *mental de pertenencia indirecta*⁹³² entre titular y acreedor. Pertenencia no de su actividad propiamente, sino relativa a las posibles ventajas que de tal prestación de otro le derivarán⁹³³. Y cabe, en consecuencia, una denominación jurídica basada en aquella relación mental, calificable a la manera de una detentación potencial lícita. Debe reconocerse, con todo, la impropiedad de una calificación de licitud de lo que no está referido en ningún sentido a una *propia* actividad *jurídica* (suya o de su representante), pues no la hay antes del litigio. Sería, pues, derecho subjetivo *en sentido amplio* tan sólo.

De lo dicho se desprende una consecuencia de gran interés doctrinal. Veámos que todas y cada una de las normas —en sentido filosófico (como instituciones), expresada quizá en un conjunto considerable de disposiciones legales— son, ante todo, *imperativas*; y sólo secundariamente *coercibles*.

¿Puede decirse también que todas ellas son *atributivas*? O lo que es igual. ¿Fundan todas ellas concretos derechos subjetivos? Habrá que distinguir, a mi modo de ver, entre la parte primaria a la norma —siempre de conducta— y la secundaria, de coacción.

En cuanto a la *primaria* funda siempre en el titular a quien es imperativamente debida una conducta (de omisión y respeto, al menos, en lo que toca a cualquiera de los demás consociados; y a veces, además, de concreta prestación, respecto a alguno de ellos); funda siempre —digo— un derecho subjetivo. Sin embargo, debemos hacer aquí una distinción. Si está referido a algo susceptible de propia actividad, atribuirá derechos subjetivos en sentido *estricto*. Pero no si está referido a una conducta ajena debida. Entonces, sólo en sentido *amplio* —repito— cabría denominar <<derecho subjetivo>> a lo que es mera expectativa de una conducta ajena, en cuanto envuelve un momento de *pertenencia* potencial (relación mental de <<habere>>) de las ventajas que le reportaría su cumplimiento.

Sólo con estas reservas cabe admitir —en este plano anterior al litigio— la universalidad de la relación deber—derecho. Bien entendido, por supuesto, que sería impropio plantearse la cuestión de una prioridad de cualquiera de ellos con respecto al otro, pues ambos —deber y facultad— constituyen un doble y simultáneo reflejo normativo a los consociados de la misma norma (dada una situación de hecho).

También en los casos patológicos de inobservancia, las normas *secundarias* de coacción atribuyen siempre concretos derechos subjetivos⁹³⁴ pero serían ellos, obviamente,

los tribunales es preventivo, tendiendo a la comprobación y *declaración* o a la preservación del derecho *en peligro*>> (J. DABIN, *El Derecho subjetivo*, cit., 124, Cfr. nt. 124). La *acción* —como advertía Cicala muy bien, refiriéndose a un tipo de ellas con el nombre de <<pretensión concreta de resarcimiento>>— no pertenece, como es obvio, a la fase de derecho formal y coactivo, sino —todavía— a la normatividad material o de primer grado (: es pre—procesal). Cfr. en el mismo sentido D. BARBERO, *ibid.*, que recoge la doctrina de los procesalistas que así opinan, con indicación de nombres y obras.

⁹³² Como la llama J. DABIN, o. c., 104.

⁹³³ Cfr. M. SANCHO I., o. c., 340.

⁹³⁴ Deberemos tener en cuenta, para averiguar el ámbito de las facultades que atribuyen las normas coactivas, los fines que dan sentido a la coacción, justificándola (vida S. Th. II—II, 108, 1 y nt. 66).

Hay, ante todo, una facultad moral de impedir la lesión del derecho, antes de que sea consumada. (El recurso a los tribunales es, entonces, preventivo, pues tiende a la comprobación y declaración, o a la preservación del derecho en peligro).

Pero si el derecho ha sido ya desconocido o violado, el daño deberá ser reparado (fin vindicativo: reparación del orden).

Para ello se precisa:

1) Una facultad de *obtener la prestación de lo debido*, por restitución o estricta prestación (de lo mismo o de un equivalente). Así se restablece la situación de hecho anterior, y con ello, la vuelta al equilibrio (restauración del orden perturbado).

Pero con frecuencia ha habido, como consecuencia, concretos *daños* al titular y a toda la sociedad. Para recobrar el orden perturbado será preciso, además —por vía de satisfacción, _____

2) Una facultad de vindicación, es decir, de aplicar una pena al delincuente, que sea apta para reparar el daño que causó al titular y a la sociedad (desorden perturbador).

Se suele denominar *vindicación* estricta si se aplica de igual a igual: ejemplo: en legítima defensa; y

derivados y secundarios. (Por ejemplo, la acción pro—procesal que pone en marcha el proceso, los fundados en las normas secundarias de conducta de Derecho formal, etc...). A todos ellos corresponderían concretos deberes secundarios de otro sujeto, físico o jurídico.

Hemos explicitado los anteriores desarrollos para llamar la atención sobre la inexactitud de aquellas posiciones que conciben la bilateralidad del Derecho, exclusivamente, como la necesaria relación entre un derecho subjetivo de *exigencia* del titular (al sujeto de un deber correlativo) y un deber *jurídico*. Aparte de que la exigencia compete en sentido estricto a la norma, las facultades del derecho subjetivo de exigencia coactiva se limitan, ordinariamente, a la *acción* que pone en marcha el proceso de los órganos jurisdiccionales de tutela. Y por consiguiente, a un derecho derivado o secundario. Tal posición olvida, pues, el momento primario y esencial de la vida jurídica. E incurre, al no tener en cuenta más que la situación patológica de inobservancia, en craso unilateralismo.

1) NATURALEZA DE LA RELACIÓN DERECHO SUBJETIVO—DEBERJURÍDICO

¿Qué decir del significado filosófico de esta *relación derecho subjetivo — deber jurídico*? Sabido es que son muchos los autores que la definen como *la* relación jurídica. Pero es fácil concluir de las premisas de que partimos que —en sí misma— no tiene otra consistencia que la idealidad de una *relación mental* entre dos valoraciones jurídicas. Sólo las relaciones que surgen existencialmente al *ejercitar* directa o indirectamente (por medio de un representante) derechos y deberes, serían, en este plano <<horizontal>>, que ahora consideramos, relaciones *reales* ontológicamente consistentes y configuradoras de la vida jurídica.

La *mentalidad científica*, sin embargo, propende a reificar las relaciones dinámicas de la vida social, entre las cuales se encuentran las únicas empíricamente observables, concibiéndolas a la manera de *vínculos estáticos* entre sujetos jurídicos que engloben a aquellas en su contenido. El fin que mueve a muchos de estos autores es, como señalábamos, un fin *técnico*: acertar en la invención de conceptos *útiles* para la mejor comprensión de la realidad jurídica. Son, en esta perspectiva pragmática, legítimos, si se es consciente de su verdadero alcance instrumental en la praxis forense. Pero con frecuencia se olvida, por falta de control filosófico, que en la *realidad* social se suceden continua y exclusivamente diversas relaciones dinámicas, y se pretende a veces atribuir un alcance ontológico a lo que no pasa de

pena si se infiere por el todo social —superior— a un sujeto particular —inferior—. La *guerra* justa puede considerarse también como una forma peculiar de vindicación (que nada tiene que ver, o debe tener que ver, con la <<venganza>> en sentido peyorativo, motivada por odio). Una vindicación, digo, de Derecho internacional, gobernada por normas secundarias de Derecho natural (*ius gentium*), no plenamente jurídico —en buena parte— por indeterminado).

Pero el fin primario de la vindicación —a diferencia de lo que en la anterior facultad acontecía— se oscurece, con frecuencia en la justicia humana. Es difícil de precisar, en efecto, la cuantía del desorden, y más todavía de calibrar debidamente cuál sea la pena apta para el reequilibrio del orden social. Sólo la sanción última divina —ética (no jurídica) y de hecho sobrenatural— es adecuada para restaurar el orden. Y ello no sólo en el plano particular de una concreta sociedad, sino en un plano cósmico universal. Restauración que no es sólo de Justicia, sino de Misericordia también, aun en el infierno (Cfr. J. MARITAIN, *Neuf leçons*, cit., 72 ss.; 187 ss). Por esa razón, en la justicia humana vindicativa no pueden menos de pasar de hecho —aunque no de derecho— a un primer plano, los otros dos fines secundarios (ejemplar —defensa de la sociedad— y medicinal).

La facultad de vindicación se funda en la naturaleza misma del hombre y de la vida social; y, por consiguiente, en la Ley natural. En los mismos sujetos irracionales advertimos <<quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente>> (S. Th. I—II, 87, 1); según una inclinación natural puesta por Dios en su naturaleza, y por lo tanto, buena. (Un animal no se limita a retener lo que otro le intentó arrebatar, sino que reacciona vehementemente castigándole como puede). El hombre por racional, deberá aquilatar racionalmente el ejercicio de esta inclinación natural que también lleva inscrita en su naturaleza. Deberá, para ello, discernir racionalmente los fines que justifican el castigo, que se ordena al bien del injusto agresor y al bien común social. Deberá, pues, castigar; pero <<debito modo>> (S. Th. III, 108, 2), es decir, según razón. (Recuérdese una de las clásicas definiciones de ley natural: <<naturalis inclinatio in debitum finem>>. (S. Th. I—II, 91, 2), Cfr. L. BENDER, o. c., 124 ss.

ser mera *construcción científica* de gran utilidad quizá, pero que carece de otra realidad de la meramente intencional de un *ser de razón*, si bien fundado en la observación fenoménica de la realidad jurídica.

Las ideas que expusimos en la introducción acerca de la *gnoseología del Derecho* nos dan también la clave para explicar por qué razones la *relación jurídica vertical* de la conducta a las normas y fines de Derecho -y de la relación jurídica natural de la vida social al ordenamiento jurídico -----la juridicidad de la norma de derecho positivo en el “*iustum naturale*”- no sean frecuentemente objeto de atención por parte de los científicos del Derecho (en especial de aquellos que no tienen preocupaciones de índole filosófica). Baste decir que sólo son accesibles al pensamiento filosófico, que la descubre al profundizar en el estudio de la conducta jurídica (necesario punto de partida de sus investigaciones) en sus *últimas causas* inteligibles.

CONCLUSION

EL SER RELATIVO DEL DERECHO. ANALOGIA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE RELACIÓN JURIDICA

Una consideración filosófica, suficientemente global y completa, de un tema como el de las relaciones de derecho, debe enenfrentarse con él, a mi parecer, en una triple perspectiva: gnoseológica, ontológica y axiológica o valorativa.

Gnoseológica, porque compete a la filosofía, y sólo a ella, si ha de ser rigurosa, una valoración crítica, desde el punto de vista del *ser* de la realidad jurídica, de las construcciones teórico—dogmáticas de la ciencia del Derecho. Ella se endereza a una finalidad técnica: la sistematización lógica y ordenada del *fenómeno* jurídico, valiéndose para ello de conceptos que le sirvan en su tarea dogmática de principios reguladores. Tarea esta que cobra todo su sentido del ideal técnico que persigue: la mejor comprensión, interpretación y aplicación prudencial del derecho.

En esta perspectiva se han propuesto gran número de conceptos de relación jurídica —recogidos en el III capítulo de la primera parte— que han debido ser valorados acudiendo a la superior guía y orientación de una *filosofía* de la relatividad jurídica.

Sólo una apertura o subordinación a esta sabiduría más elevada (desde el punto de vista de la inteligibilidad), podría controlar aquellos conceptos, sustitutos epifenoménicos, al fin, del ser más profundo de la realidad jurídica, que escapa a los medios de análisis de que dispone este nivel de conocimiento. Sólo ella permite una verificación que asegure del acierto en el hallazgo de conceptos y esquemas técnicamente útiles. De lo contrario, el ser dinámico del Derecho, que *ahí está*, séanos o no inteligiblemente patentizado, se revela contra unas fórmulas rígidas y esquemáticas que, lejos de ayudar a una comprensión científica y ordenada de sus manifestaciones fenoménicas, la ahogan y dificultan.

Pero parecía imprescindible para ello fijar las líneas generales de una teoría del conocimiento aplicada al Derecho —en sus diversas perspectivas o grados de penetración intelectual— que nos informara tanto, de una parte, acerca de la naturaleza y límites de cada uno de ellos, como, por otra, de sus mutuas implicaciones. Hemos acometido esta tarea previa en la introducción gnoseológica, elaborada en función de las necesidades inmediatas que presentíamos en orden a los análisis posteriores.

Hemos debido abordar también el tema con una perspectiva *ontológica*, para captar en sus verdaderas dimensiones el ser relativo de la realidad jurídica⁹³⁵. Para ello, nada nos ha

⁹³⁵ En sentido estricto no puede hablarse de <<ontología jurídica>>: el Derecho pertenece —incoativamente al menos— al dominio de la Ética. Pero no debe echarse en olvido la subordinación de la Filosofía moral y jurídica a la Metafísica; y su necesaria subalternación a la Psicología, parte de la Filosofía de la naturaleza. <<Non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire nisi sciamus potentias animae>>. *In I de Anima*, lect. 1, núm. 7. Cfr. introd. gnoseológica. De ahí que sea necesario enfrentarse a él con una

parecido mejor que enfrentarnos previamente con el tema de la relación enfocándolo desde el ángulo visual de una filosofía del ser, bien conocida, a cuyo perenne y actual desarrollo asiste activamente interesado el autor; desde esta perspectiva nos hemos visto obligados a precisar algunos matices en el concepto tradicional de relación trascendental, denominada también con mayor justeza ordenación entitativa. Y a adherirnos a la tesis, tan tradicional como su contraria, de la no distinción entre la relación *real* predicamental y su fundamento (que parece siempre *dinámico*, por sólidas razones consignadas en el primer capítulo de la segunda parte). Entre las relaciones lógicas hemos debido incluir las de fundamento *estático* (la <<quantitas perfectionis>>), tales como los respetos de *igualdad*, que tan importante función desempeñan para una cabal comprensión del ser de la realidad jurídica. En este último sector, hemos concluido nuestros análisis distinguiendo una triple gama de respetos mentales: relaciones lógicas necesarias, abstractas y quiméricas. Todas ellas —lógicas y reales— nos han salido al paso en el estudio que hemos acometido en el III Capítulo de la II parte acerca de los diversos respetos que constituyen, configuran o permiten, al menos, la comprensión del ser relativo del Derecho.

Pero la realidad jurídica no puede ser profundizada en una perspectiva ontológica sin contemplarla en el más vasto cuadro de la vida social, considerada ella a su vez en el universo del orden de participación en el ser. Una perspectiva que sacrifique la intención de *totalidad* universal en extensión y en profundidad, no podría ser filosófica⁹³⁶. Las relaciones de derecho configuran, sin duda, la comunidad, pero no exclusivamente. El ser de la sociedad es relativo; está estructurado como tal en un abigarrado conjunto de relaciones de *alteridad* referidas a diversas esferas normativas, que se constituyen, a su vez, como normativas, en virtud de los peculiares fines a que respectivamente se ordenan; y en última instancia, al bien común. Hemos dedicado el capítulo II de la segunda parte al estudio de todas estas relaciones sociales. Entre ellas, hemos distinguido las relaciones *directas o verticales* de la conducta de alteridad a las normas *sociales y a sus fines* respectivos —constitutivas del orden social concreto—, y las relaciones *reflejas u horizontales* de que consta el orden social vivido, las cuales configuran la comunidad, dándole forma societaria. Las primeras son relaciones trascendentales: ordenaciones invisceradas en el ser relativo de la conducta de alteridad, a la que constituyen en *orden* social concreto. Las segundas se identifican con los actos mismos de que consta la conducta de alteridad; constituidos en éticos, religiosos, técnicos o jurídicos, según la respectiva modalidad de los fines y normas que han influido eficazmente en ellos, y en la medida misma en que hayan influido. (En virtud de las anteriores relaciones trascendentales de dependencia a tales fines y normas).

No hemos querido dar a entender con ello que cada una de aquellas relaciones sea necesaria y *exclusivamente* ética, técnica, jurídica, etc. Puede recibir una misma relación interpersonal, por así decirlo, diversas “improntas” ordenadoras, de distinta naturaleza, según los concretos fines y normas que hayan influido en su posición existencial, y —por consiguiente— en la respectiva naturaleza de cada una de ellas. No todas las relaciones de alteridad admiten, por ejemplo, impronta jurídica.

Pero debíamos enfrentarnos, por último, a nuestro tema, con una perspectiva *axiológica* o valorativa. Equivaldría a desconocer el verdadero *ser* de la realidad jurídica, eminentemente práctica (normas ordenadoras y conducta a ellas referida), no tener en cuenta el *deber—ser* ético que les da sentido. También el Derecho, como toda realidad práctica, debe enderezarse de manera más o menos próxima al último destino ético de la persona. Los juristas protestantes influidos por la moderna teología dialéctica, han debido acudir, para lograr una valoración de las relaciones de derecho, a las <<Weisungen>> de la Biblia (Cfr P. II, Cap. III, C. 2). El luteranismo que condiciona su pensamiento les veda servirse, para ello, de una profundización racional en el *ser* social de la persona humana (constitutiva y conjuntamente, individual y social), enderezada a inferir consecuencias ético—normativas de *deber—ser* (“*ius naturale*”). Después de la caída no podría ejercerse aquella tarea mediante un examen racional de la naturaleza humana, intrínsecamente corrompida.

En el ámbito cultural del catolicismo han continuado floreciendo diversas escuelas *filosóficas* de derecho natural —si bien necesariamente controladas de hecho por la superior

perspectiva ontológica.

⁹³⁶ Cfr. por ejemplo, A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Madrid, 1956, t. I, 44 ss. S. M. RAMÍREZ, *De ordine*, cit., 205 ss.

guía orientación de la *fe* y la teología— que han logrado influir en el curso dinámico de la vida jurídica. Sus últimos desarrollos doctrinales han sugerido el breve estudio que hemos dedicado a la *relación jurídica natural*. Hay en el ordenamiento jurídico (tal y como existe de hecho, como conjunto *orgánico* de normas conocidas y vinculantes), una relación trascendental de dependencia a los miembros de la comunidad, dotados de juridicidad natural (en sentido causal). Basta advertir, en efecto, que ellos son su *causa ejemplar—instrumental*, en cuanto han sido meros vehículos transmisores de aquellas exigencias naturales más notorias y evidentes, o han cooperado a la progresiva deducción, adaptación situacional, de sus virtualidades en cada época histórica. (En mayor o menor medida, según que estén o no investidos de autoridad inmediateamente legisladora; sus aptitudes intelectuales, su influencia en los demás consociados, etc.). En el justamente llamado “derecho natural de contenido progresivo”. Y su *causa eficiente* también, en la medida en que han contribuido, directa o indirectamente, por medio de sus representantes investidos de autoridad, en el hallazgo de aquellos nuevos elementos de libre elección, mediante los cuales se determinan las exigencias naturales genéricas e indeterminadas. Pero la relación de dependencia del efecto a la causa es —veíamos *real trascendental*—.

En cuanto al tema específico de las relaciones de derecho hemos concluido de todos estos análisis la existencia de tres tipos de *relaciones reales*, cuya juridicidad va derivando sucesivamente —en un flujo y reflujo de mutua influencia causal— de la naturaleza misma de la vida social hasta penetrar la conducta misma comunitaria.

1. *La relación jurídica natural*, entre el ordenamiento jurídico y las personas sociales, dotadas de juridicidad natural innata: esta relación es causa —sólo en parte, quizá, pero una parte decisiva, fundamentante— de la juridicidad del *único derecho objetivo vigente* (que incluye normas exclusivamente naturales en su contenido y otras —la inmensa mayoría— que lo son sólo en parte: en la medida en que contienen un núcleo de juridicidad *genérica* natural que las fundamenta).

2. *Las relaciones jurídicas directas o verticales*⁹³⁷, entre la conducta social, como término subjetivo (el ejercicio de deberes y derechos subjetivos) y el ordenamiento jurídico como término objetivo. De ellas deriva la posible juridicidad intrínseca de la conducta; y esta última, funda, a su vez, la *denominación jurídica* de las facultades psíquicas (*derechos subjetivos y deberes jurídicos* abstractos de justicia objetiva).

En cuanto a *distinción numérica*⁹³⁸ de tales relaciones, adviértase, que las normas ejercen su influencia sobre la vida social agrupadas orgánicamente en función del fin jurídico a que apuntan. Cabrá distinguir, en consecuencia, diversas relaciones, entre cada grupo de normas que persiga la ordenación de una *situación* social, y ella misma. (En cuanto cabe considerar abstractamente *finés más inmediatos*, subordinados al fin superior que engloba a todos estos fines intermedios, propios de cada grupo de normas del ordenamiento jurídico).

3. *Las relaciones jurídicas horizontales* <<ad alterarum>>, que configuran la *conducta* jurídica misma o Derecho vivido>>. Y, en definitiva, el orden jurídico concreto⁹³⁹. Incluimos aquí relaciones entre el todo social y las partes, las partes y el todo, y las partes entre sí (es decir, de justicia conmutativa, distributiva y general o legal)⁹⁴⁰; relaciones de dominio sobre cosas y de exigencia a personas.

⁹³⁷ Sin llamarlas así a ellas aluden F. DE CASTRO Y M. SANCHO IZQUIERDO, cuando insisten en sus obras cit. en una *eficacia* de las *normas* sobre la vida social que tiene como *efecto* constitutivo la realidad *jurídica* concreta: pues la *relación efecto—causa* es real trascendental. (Aparte de los otros autores más arriba reseñados).

⁹³⁸ Esta distinción tiene un alcance meramente *científico*, no filosófico. Sabe hacer, en efecto, acortes en la vida jurídica, con un criterio de utilidad *técnica*, según los principios jurídicos organizadores.

⁹³⁹ O, como dice L. LEGAZ (o. c., 150) pasa el Derecho de ser *vida representada, a vida vivida*. También las relaciones jurídicas que terminan inmediateamente sobre cosas tienen una referencia mediata a otra persona (física o moral). Las cosas inferiores al hombre no pueden ser, como es obvio en esta perspectiva de pensamiento, ni sujeto ni término propiamente dicho de relaciones jurídicas. Ibid. 534 ss. Cfr. DE CASTRO, o. c., 522. Vide parte I, cap. III.

⁹⁴⁰ Intencionadamente hemos omitido toda alusión a la discutida naturaleza de la *justicia social*. Vide un breve _____.

Cabe distinguir asimismo diversos *órdenes parciales de conducta* atendiendo a la influencia unitaria que ejercen, sobre la vida social, aquellos grupos de normas organizadas en función del fin intermedio que cada uno de ellos persigue⁹⁴¹.

Tal orden jurídico es precisamente el *fin* que, al menos de manera inmediata, se propone el Derecho objetivo en su conjunto; fin que debe estar ordenado, a su vez, al *bien común* temporal de la sociedad, cuyo contenido material incluye elementos que no son susceptibles de regulación jurídica de justicia estricta, como vimos en el capítulo anterior.

En cuanto a las relaciones de *igualdad moral* que suelen ser recogidas en gran número de definiciones escolásticas de Derecho parecen ser relaciones estático—lógicas, necesarias para la comprensión de la realidad jurídica.

A ellas hemos debido añadir todavía otro grupo de *relaciones jurídicas abstractas* de Derecho objetivo, también lógicas. Aludimos a aquellas relaciones *mentales* de los juicios normativos, a aquellas otras también ideales, por las cuales enlazan lógicamente entre sí las diversas normas, constituyendo las llamadas *instituciones* normativas y, en última instancia, el *ordenamiento jurídico*. Es evidente, en efecto, que todo este conjunto de relaciones, al ser armónicamente unificadas por la mente en virtud de un fin común a todas ellas, forma un *orden ideal* (jurídico—normativo). Orden que, al menos en la intención del legislador, constituiría una de las dimensiones del bien común <<trascendente>>⁹⁴² y. Dada la naturaleza ideal de tales relaciones (si bien fundadas en la relación social de la cual derivan las normas) les compete, de manera paralela, una juridicidad meramente ideal o de *denominación* extrínseca.

Así concebido el Derecho objetivo, resulta obvio que para entender el verdadero alcance de cada una de las disposiciones normativas, y para poder juzgar acertadamente de su justicia y de su eficacia técnica, han de ser consideradas en el todo orgánico y ordenado que forman: a saber, en el orden ideal normativo del conjunto (ordenamiento jurídico).

Además de esta consideración por así decirlo, horizontal y estática, cabe otra consideración, vertical y dinámica, de su proceso de producción. Desde este ángulo visual, cabría decir con KELSEN, que el ordenamiento jurídico se presenta como una pirámide. El vértice estaría constituido por las normas fundamentales (*Grundnorm*), y la base, por las normas individuales de la aplicación prudencial al caso concreto, en cada supuesto de hecho (acto administrativo, sentencia, declaración negocial de voluntad).

Y entre ambos extremos, diversas esferas de normas —más generales cerca del vértice, menos cerca de la base— respectivamente dependientes en su producción, de las superiores correspondientes. (Un reglamento depende de la ley general de la cual es una concreción, pero todavía no plenamente individualizada a una situación de hecho singular; la ley sólo podría ser producida por delegación y a tenor de las normas fundamentales de Derecho constitucional).

El Derecho natural, a su vez, debe estar vivificando —inervando— toda la pirámide (relación jurídica natural). Algunas normas—pocas—serían plenamente naturales en cuanto a su contenido. Pero todas fundarían, al menos, su juridicidad (su obligatoriedad de justicia, sobre todo), en las exigencias naturales genéricas e indeterminadas, de las cuales serían una jurídica determinación.

En esta perspectiva de pensamiento resulta obvio que, en última instancia, toda juridicidad deriva necesariamente del Autor mismo de la naturaleza de la vida social (Ley Eterna).

Hay, pues, primacía de la norma respecto a la conducta en cuanto al fundamento del Derecho: pero sólo de la norma que se identifica con Dios mismo. Bien entendido, sin embargo, que no puede aquélla considerarse jurídica en sentido estricto, sino causa de la ley

⁹⁴¹ Es relativamente frecuente entre los *civilistas* servirse de conceptos *científicos* inspirados más o menos explícitamente en esta distinción de órdenes parciales de conducta jurídica, a que aludíamos en el texto, para lograr una más profunda comprensión de la vida del derecho. En el capítulo III de la I parte nos hemos referido, entre otros, al que propone F. DE CASTRO de <<relación jurídica>> del todo respetuoso con los datos que la *filosofía* suministra al respecto.

⁹⁴² A ellas se refiere DE CASTRO (denominándolas relaciones hipotéticas o normativas) en o. c., 625, nt. 2; y en otra perspectiva de pensamiento, CICALA, en R. G., 50 y W. CESARINI S. en o. c., 100 (entre otros). Vide, sobre el bien común trascendente. Parte II, cap. II.

jurídica, operante casi siempre a través de la conducta legisladora del cuerpo social. Opinión ésta del todo concorde con el realismo jurídico de Sto. Tomás: el Derecho en sentido propio y formal es la conducta jurídicamente ordenada <<Nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam rem iustam>> (S. Th. I—II, 18, 2, 1). Alude al objeto de la justicia estricta (no a sus partes potenciales), que es conducta de alteridad, en cuanto connota la <<lex iustitiae>> en virtud de la relación vertical a ella que le es immanente).

La llamada <<realidad jurídica>> —podemos concluir ya— consta de un conjunto de normas sociales imperativas y *coactivas* en su efectiva influencia sobre la conducta de alteridad. Aquella tan sólo que admite hacer abstracción de la rectitud ética interna del *ánimo* con que se realiza, conservando a pesar de ello, un positivo valor (contribuir al orden social): aquella que admite, por lo tanto, coacción externa.

Pero también se denominan jurídicos los llamados derechos subjetivos, los deberes jurídicos, etc... Parece, pues qué el vocablo <<derecho>> no es unívoco, sino de gran plasticidad significativa (análogo), pues alarga su significación a realidades muy diversas. No es monovalente sino polivalente. Sin embargo, existe una conexión entre ellos que justifica una definición universal del Derecho.

La peculiar analogía que conviene al concepto de Derecho es, en efecto, la llamada *analogía de atribución*.

Sabido es que así se denomina tradicionalmente a la peculiar analogía que compete a aquel concepto cuya significación se realiza, ante todo, de manera intrínseca y esencial, en una de las realidades a las que se atribuye (analogado principal), mientras que a todas las demás (analogados secundarios) únicamente les puede ser atribuida ora de una manera *extrínseca*, ora intrínseca, pero derivada⁹⁴³: en cuanto mantienen con él un nexo de dependencia activa o pasiva. El clima, por ejemplo, se denomina *sano* porque causa la *salud* del hombre. Y lo mismo el aspecto del rostro o el color de la lengua, en cuanto son su manifestación o *efecto*. Pero sólo en el hombre es real la salud, en sentido propio. Veremos ahora que la *norma* es también jurídica en cuanto *causa* aquella juridicidad: (ratio operis iusti (= rei iustae) praexistens in mente⁹⁴⁴ <<aliqualis ratio inris>>)⁹⁴⁵, y los derechos subjetivos, etc..., a su vez, en cuanto son *efecto* —o al menos reflejo— de la misma⁹⁴⁶.

Si recordamos nuestro precedente análisis de la realidad jurídica, veremos que en ella el puesto central lo ocupa precisamente la *conducta* de alteridad (aquella que admite la peculiar influencia del Derecho objetivo arriba estudiada) en cuanto efectivamente *ordenada* por normas de Derecho. A diferencia de las morales, en tanto son ellas *normativas*, en cuanto obtienen un mínimo de *vigencia* efectiva en la vida social; en cuanto logran con su influencia intimativa (simple observancia) o coactiva, que sea transformado el orden ideal normativo por ellas previsto en concreto orden jurídico—social; en cuanto imprimen en el cuerpo social aquel mínimo de *orden* imprescindible para la subsistencia del cuerpo social organizado. Pero las notas constitutivas del concepto de juridicidad (alteridad, deuda coactivamente exigible, igualdad relativa u orden) se realizan propiamente en la *conducta social organizada por las normas* (res iusta). Ella es, pues, el *Derecho* en sentido estricto. Consta, en su conjunto, de actos sociales exigidos o permitidos por aquella justicia imperfecta que admite coacción: prestación espontánea y coaccionada de deberes, ejercicio jurídicamente lícito (erga omnes) de derechos primarios sobre cosas y derechos secundarios coactivos de exigencia a personas...

Consta, decimos, de todo ese conjunto de actos (que son relaciones de alteridad). Pero no en sí mismos considerados, sino en cuanto forman un orden, en virtud de la influencia de las normas (derecho representado o ideal) prudencialmente individualizadas a la situación vital; es decir, formando un concreto *orden jurídico concreto* o *derecho vivido*.

Aclaremos una vez más que esta conducta ordenada incluye relaciones de alteridad de diverso tipo: unas se orientan directamente a otra persona (física o jurídica); otras, sólo indi-

⁹⁴³ Sobre la analogía de atribución, que puede ser intrínseca, además de extrínseca, Cfr. S. M. RAMÍREZ, *En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía*, Sapientia, 1953, 166—192. *De analogía*, ed. CSIC, Madrid. Y numerosas aplicaciones en *De ordine*, cit.

⁹⁴⁴ S. Th. II—II, 57, 22.

⁹⁴⁵ II—II, 57, 1, 2.

⁹⁴⁶ L. LACHANCE, *Le concept ... cit.*, 227, 426; *Le droit... cit.*, 171 ss., F. OLGATI, 11 *concetto di giuridicità in S. Tomasso*, cit., 162 ss., I—II y III.

rectamente, mediante cosas. Entre ellas las hay entre el todo social y las partes, las partes y el todo y las partes entre sí (es decir, de justicia conmutativa, distributiva y general o legal), compenetradas, casi siempre, en cada uno de los actos sociales (justicia social).

¿Qué decir de las *normas*, entonces? Que son jurídicas por *atribución*: en cuanto informan de hecho, o deben informar, a la conducta social, imprimiendo en ella como forma el orden jurídico. Es decir, *en cuanto causan*, en acto o en potencia, lo que propiamente es Derecho.

Los derechos subjetivos del titular, a su vez, se denominan <<derecho>> porque la norma regula el ejercicio, por sí mismo o por medio de un representante, de sus facultades psíquicas; y podemos fundarnos en aquella regulación para <<llamar>> derecho a tales facultades. Son como un efecto o reflejo de lo que propiamente es Derecho.

Concluimos, pues, que el concepto de Derecho⁹⁴⁷ es *análogo* con analogía de atribución. Derecho, propiamente es la *ares justa* en su conjunto, formando orden jurídico concreto. Las normas se *denominan* Derecho (objetivo), porque lo causan, etc.

Paralelamente —y concluimos— podemos decir que el concepto *filosófico* (subrayo, para prevenir posibles malentendidos) de *relación jurídica* es análogo con la *analogía de atribución*. En sentido estricto y formal es *jurídica* la *relación* vertical al único ordenamiento jurídico efectivamente normativo y vinculante, que consta de normas exclusivamente naturales en cuanto a su contenido (gozan ya al menos de positividad *intrínseca*, aunque no hayan sido extrínsecamente positivizadas), y en número muy superior de normas positivas con un núcleo de juridicidad natural genérica e indeterminada que las fundamenta. Pero también pueden recibir *denominación* <<jurídica>> las relaciones que hemos estudiado. “La relación natural” en cuanto es causa y fundamento de aquella juridicidad. Las relaciones reflejas -horizontales en cuanto son *realmente* jurídicas en virtud de aquella primera relación directa o vertical en ellas inviscerada (es decir, a ellas intrínsecas y de ellas inseparable); también, por último, las relaciones lógicas -por ejemplo, *las relaciones de igualdad* que algunos consideran falsamente reales y constitutivas del *ius* como *res iusta alterio debita*. pueden denominarse <<jurídicas>> —con una denominación, ahora, meramente extrínseca— en cuanto manifiestan al espíritu en una u otra forma, aquella *realidad* que propiamente es *jurídica*.

⁹⁴⁷Aunque es enormemente peligroso definir una realidad tan compleja, se puede aventurar una definición suficientemente amplia que contenga, al menos implícitamente, todos los elementos esenciales de lo jurídico. Inspirándome en la atinada fórmula que G. GRANERIS ofrece en su madura obra *La filosofía del diritto*, cit., 57, propondría la siguiente:

La ordenación coercible de la conducta social según un criterio de Justicia.

Por *ordenación* se entiende de manera directa el orden concreto e indirectamente el orden ideal normativo que lo causa: *Coercible*: está implícita la *exterioridad* de la conducta, que es la que interesa, al Derecho de una manera *directa* (el ánimo interno sólo indirectamente y no siempre). También está implícita la *exigibilidad* jurídica del deber jurídico.

Según un *criterio de justicia*: pues aunque debe tender a un ideal de justicia, se ha de admitir también la posibilidad de que existan en él elementos no estrictamente morales en virtud de una doble fuente: la exterioridad de la fijeza que es propia del “ius”, objeto de la justicia a la cosa debida”. De hecho es moralmente imposible que no los contenga. En este sentido ha escrito acertadamente LEGAZ (*Filosofía*, 93), que el Derecho debe ser considerado como <<un punto de vista sobre la justicia>>.

Ultimamente ha estudiado J. J. GIL CREMADES con singular vigor y profundidad las extraordinarias implicaciones del concepto tomista de participación (predicamental y trascendental, Cfr. P. II Intr. y Cap. I de esta obra), aplicado a la ley natural como <<participatio Legis Aeternae>> (S. Th. I—II, 91, 2). Demuestra e! A. cómo, según STO. TOMÁS, la Ley Eterna es participada por la razón práctica de las criaturas <<sec. magis vel minus>>, de manera deficiente y con una dimensión de negatividad. Aunque sus principios primeros son necesarios y objetivos, sus preceptos son contingentes.

Constituyen un <<ius negativum>>: <<non competit homini ut possessio, sed sicut aliquid mutuatum>>, In *lib. Metaphys.*, 3. Cfr. *La ley natural como participación en Sto. Tomás*, Anuario F. D., 83—149.