

LOS NIVELES METAFISICOS DEL CONOCIMIENTO JURIDICO

Διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι
καὶ δεῖξασθαι τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέ-
γιστα, λόγῳ μόνον, ἀλλὰ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται,
τούτων δὲ ἕνεκα πάντ' ἐστὶ τὰ νῦν λεγόμενα.

[Platón' *El Político*, 286 a]

«Es preciso esforzarse por saber dar razón de cada cosa, y mostrar su fundamento; pues las realidades incorpóreas, que son las más hermosas e incommensurables, no pueden mostrarse exactamente más que en su razón, y en ninguna otra manera. Y precisamente de cosas tales trata todo lo que ahora vamos a decir.»

SUMARIO :

- I. Introducción.—II. Objetivo y plan de estudio.—III. La mentalidad cultural en las concepciones jurídicas.—IV. Las referencias culturales de valor universal.—V. El funcionamiento epistemológico de los «principios» cognoscitivos.—VI. El proceso analógico de la realidad espiritual.—VII. La inteligencia analógica de la realidad.—VIII. La mentalidad analógica en relación con la ciencia.—IX. Conclusión.

I

Introducción.—Al penetrar en los dominios del saber jurídico, siempre se pretende reconducir hacia un nivel de certeza incontrovertible toda la verdad que la ciencia jurídica nos puede tributar. El estudio presente está dominado por esta misma pretensión, dentro de los términos y en la dirección que se irá explicando.

Los conceptos jurídicos han de ser tomados tal como usualmente se aplican a la realidad jurídica correspondiente. Pero se trata ahora de buscar un fundamento unitario que permita ver claramente la conexión que efectivamente existe entre la propia estructura sistemático-

conceptual y la realidad técnicamente aludida en aquélla. O sea, estudiar la fundamentación metafísica de la realidad jurídica, percibida a través de las conexiones conceptuales que la significan racionalmente como tal realidad.

Por tanto, además de hacerse una determinación crítica de los propios términos científicos, tal como son objeto de la ciencia jurídica, se han de establecer las referencias que se fraguan entre la realidad jurídica, nuestra particular comprensión sistemática de la misma y el valor epistemológico de nuestra concepción, tal como se expresa técnicamente, con vistas a significar del modo más adecuado dicha realidad en el nivel más cercano a nuestras posibilidades de comprensión más certeras.

El punto de partida en este problema es la diversidad (1) de modos conceptuales de significar el Derecho. Hay distintos niveles del conocer desde los cuales el Derecho es entendido suficientemente en su radicalidad última. El Derecho es participación en el orden universal, es participación de la ley eterna, es voluntad social, es necesidad establecida colectivamente, es un juicio de valor para la conducta, es imperación que regula la conducta humana..., etc. Toda una serie inacabable de conceptos y de representaciones tienen cabida en la tarea de indicar y describir la realidad jurídica (2).

Es posible establecer que alguno de estos conceptos sea el más adecuado para representar esta realidad del Derecho. Pero ¿habrá algún modo racional de establecer la comparación entre «niveles» mentales tan apartados entre sí como, por ejemplo, el «teológico» y el «sociológico»? Una tan manifiesta disparidad de planos y proyectos puede autorizarnos lícitamente a encuadrarnos en aquel que mejor convenga a nuestro criterio personal, y podemos llegar hasta a demostrar lo apto y adecuado que nuestro «plano conceptual» resulta para conceptualizar radicalmente un sistema científico que se encarne en todas y cada una de las estructuras de la realidad jurídica.

Pero esta posición no resuelve, en el fondo, el problema. El decidir y el adherirnos racionalmente a un concreto modo de entender la realidad jurídica no es lícito sin una previa toma de posición ante to-

(1) Y contradicción. Como dice E. NICOL (*Metafísica de la expresión*, FCE, 1957, 356), «la multiplicidad de estas formas produciría... un estado de desconfianza respecto de lo real... por la diversidad de las teorías, incompatibles entre sí, y todas aparentemente legítimas».

(2) Véase la amplitud de este problema, desde una perspectiva más general, en NICOL: *Metafísica de la expresión*, págs. 411 y sigs.

das las soluciones posibles. Y dándose estas soluciones en planos francamente distintos, no podemos asumir una posición neta, decidiéndonos a tomar una postura propia, sin haber realizado previamente una comparación entre cada una de las soluciones concretas.

Podrían pensarse, de momento, tres modos de obviar esta decisión:

El primero, consiste en no reconocer actitudes distintas a la que resulte más correcta desde la peculiaridad cultural de cada uno. Pero es desmedida esta pretensión, por significar un abandono de un planteamiento exigente, y además es incorrecta, porque nos aboca a un individualismo (3) sin restricciones.

El segundo puede describirse como más aceptable. Consistiría en criticar previamente, dentro de cada uno de los «modos conceptuales» de indicar la radicación última de la realidad jurídica, el modo en que cada uno resuelve desde sí mismo sus problemas expresivos de la adecuación entre el saber y la realidad jurídica, de tal modo que el saber sea lo más fiel posible y abarque a la realidad en su concreción más exacta (4). Pero este expediente no es satisfactorio, porque todo sistema tiene postulados que él mismo no puede satisfacer si son problematizados críticamente desde fuera, y porque en el fondo este procedimiento implica una comparación entre varios sistemas mentales, la cual comparación no se resuelve por medidas que no sean uniformes para todos por igual.

El tercer modo consistiría en reconocer la urgencia del problema, pero remitir su solución a una esfera irracional. Consistiría en afirmar que un jurista se desenvuelve dentro de una determinada comprensión

(3) La moral empírica tiende al subjetivismo. Pero éste no debe convertirse en forma corrompida de la subjetividad que deforme al sujeto mismo de la experiencia. El subjetivismo ético, a su vez, halla su correctivo en la influencia que la sociedad ejerce sobre el individuo, influencia casi siempre beneficiosa porque provee de modos de pensar *aptos ya para la acción*. Pues en ella la abstracción normativa se interioriza éticamente hasta convertirse en sustancia de la acción realizada. Véase B. BRUNELLO: *La morale dell'esperienza comune*, Sophia, 26, 3-4 (1958), 189-196.

(4) Puede hacerse una reducción unilateral de toda la realidad hacia una perspectiva determinada. A veces esta actitud viene acompañada de la pretensión de la más objetiva imparcialidad. Tal sucede, en nuestros días, con el fisicalismo logicista. Por ejemplo, CARNAP entiende que «las proposiciones y las palabras, los contenidos y los objetos de los diversos sectores científicos son fundamentalmente de la misma especie; porque todos los sectores son partes de una única ciencia: la física». Esta referencia ha sido tomada de G. BARTOLASO: «Analisi del linguaggio e metafisica», *La civiltà cattolica*, 2 (1958), 601.

última del Derecho, de un modo irrevocable, inexplicable, y que en el fondo esta comprensión última es una intuición particular que no puede ser elucidada en términos que permitan una comparación racional entre las distintas posibilidades de captar la fundamentación última del Derecho. Pero esta solución no es satisfactoria, por remitirnos a un individualismo anárquico, o a una objetividad cultural que constituiría algo así como una solución particular dentro del conjunto de las diversas soluciones que son aportadas por culturas diferentes (5).

Nosotros pensamos, por nuestra parte, que una mentalidad que se acerque al estudio filosófico de la realidad jurídica no puede avanzar un solo paso en su elucidación sin antes haber medido sus fuerzas en un problema tan intrincado y de una importancia práctica indudable. Pues, en último término, se trata de establecer cuál es la modalidad conceptual cuyo desarrollo sistemático nos permitirá captar más fielmente la mayor exactitud del Derecho (6).

El eminente filósofo escolástico José Graneris ha planteado esta problemática en términos muy apreciables (7).

La relación entre los varios conceptos —dice este autor— que aluden a determinada realidad es tarea ineludible para un filósofo. Sig-

(5) Por el contrario, «la percepción de cada estructura habría de ser suficiente ya para evadir el riesgo de relativismo que representa la afirmación de una subjetividad irreductible en cada presente vital. Y también el peligro de una desvanecimiento de la realidad en la consideración puramente *cultural* de unas formas simbólicas diversas...» (El autor añade «y equivalentes», en lo cual no puedo compartir su opinión, por las razones que más adelante quedarán aclaradas al estudiar el significado *analógico* de las expresiones referentes a una misma realidad.) «La comunidad de lo real se afirma en la interdependencia de esas diversas formas: en la posibilidad, cumplida efectivamente, de utilizar en una de ellas recursos que parecen privativos de otras, para representar lo *mismo* en una que en otra; en la concordancia o congruencia del sentido, y en la estructura del proceso evolutivo unitario en todas ellas.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 374.)

(6) Como asegura M. ROCCA (*Le incertezze della scienza moderna*, Sophia, 3-4 (1958), 179), «las incertidumbres actuales no son ni deben ser otra cosa que un paso difícil y obligado hacia nuevas certezas y nuevas síntesis, hoy aún prematuras. Pero éstas últimas no se verán realizadas sino a costa de un esfuerzo voluntarioso y crítico, y no con ninguna moda arreglada por fórmulas herméticas, preferidas a la realidad precisamente por su aspecto equívoco y misterioso». Por nuestra parte, preferimos, sin duda, acogernos a la dificultad existente, y pretendemos examinar *por dentro* todo lo que formulariamente hallamos en códigos y en tratados, precisamente para captar su verdad y su sentido.

(7) J. GRANERIS: *Il concetto di giuridicità nella dottrina moderna*, Roma, 1949, VIII.

nifican íntima conexión entre aspectos parciales que se influyen mutuamente: lógicos, epistemológicos, metafísicos, estéticos, morales, psicológicos, teológicos, jurídicos y políticos. «Entre ellos forman un sistema plurimembre. Pero los miembros suponen un principio último, vivificador y sintetizador supremo, que anima al filósofo en todo momento de su especulación.» Hay un centro gravitatorio del que todos los aspectos son momentos parciales.

Aquí, el núcleo central —afirma Graneris—, tratándose de un sistema realista, es el concepto de realidad. Por pertenecer a un saber jurídico, nos hallaremos en el concepto de realidad jurídica.

Pero tampoco es suficiente la solución que indica Graneris. No se trata de que la realidad reúna en torno suyo los «aspectos enunciativos» de sí misma. Se trata de comprensiones jurídicas, que tienden a explicitar el Derecho de un modo unitario, de un modo definitivo y fundamental, que no pueden ser compatibilizadas en sí mismas como aspectos de la misma realidad, porque, además de ser aspectos concretamente determinables de la realidad jurídica, llevan también, cada una por su lado, una pretensión de fundamentación última y principal del Derecho mismo en toda su realidad unitaria. Ese punto incompatible es el que plantea la gravedad del problema. La solución no consiste en achacar previamente a cada una de las concepciones jurídicas una intención parcial, ni siquiera bajo la alegación de que, realistamente hablando, tienen ese significado. Pues, si nos referimos a la *realidad* jurídica, decir que hablamos *realistamente* no significa nada, sino que hablamos indeterminadamente, abstractamente, y saliéndonos del fondo grave del problema. Además, que hemos de suponer que habrá puntos de vista jurídicos que, por no ser *realistas*, no son eliminados por la limpia, pero insuficiente, solución referida. Así, todas las escuelas idealistas, personalistas, sinceréticas, no aceptarán la solución aportada por Graneris, la cual, en el fondo, es una clara tautología que se desliza sobre el problema sin hacer mella en él.

En otro extremo de las soluciones posibles, tenemos el relativismo, más o menos declarado, más o menos amplio, representado por las direcciones historicistas y culturalistas (8).

(8) Autores como M. E. MAYER, que profesan francamente la filosofía de la cultura, rechazan explícitamente el relativismo. Pero sustituyen el relativismo individualista —véase la crítica a RADBRUCH en su *Filosofía del Derecho*, págs. 151 y siguientes de la traducción española; Barcelona, 1937— por un relativismo cultural, al sustituir como sujeto, en vez del hombre individual, una cultura objetiva. Claro es que ello parece indicar un objetivismo, por referirse a la cultura como si se

La filosofía de la cultura (9) tiende a desanclar el problema de un fondo único, a poner soluciones varias, a calificar de adecuada cada una de ellas, según los varios problemas, en lugar de una solución única. Tiende a ver los puntos de relación y de distinción del Derecho en los varios campos culturales, pero sin referir entre sí el contenido total de la concepción jurídica de cada cultura. El culturalismo descompone el Derecho en los conceptos que lo integran, sin desconocer su unidad, profundizándolo en las varias direcciones en que estos conceptos conducen. Así, en cuanto al concepto de Derecho, Dilthey niega la posibilidad de definir el Derecho con una breve fórmula, por la compleja composición y multiformidad en que puede ser entendido el Derecho mismo, conceptuado por elementos diversamente significativos, ligados a diferentes factores de la sociedad y de la cultura (10). Spranger, a su vez, observa que el Derecho se inserta estructuralmente en las otras zonas culturales: en la religión, en la sociedad, en la política, en la moralidad, en la ciencia física (11), etc., de manera que toda tentativa de distinción conduce a los problemas más inextricables. Pero el planteamiento de Spranger nos lleva de momento más lejos de donde queremos ir: pues problematiza la distinción misma de la realidad jurídica respecto a otras realidades —o a otros modos de entender la realidad. Sin embargo, nosotros nos atenemos a los límites concretos establecidos por la ciencia jurídica misma; mas para distinguir, dentro de esa realidad ya diferenciada, cuál será el sistema conceptual, o sea, el nivel mental de una concepción última del Derecho, que nos lo explique en su juridicidad y del modo más completo y fiel (12).

tratará de un organismo único, una conciencia colectiva progresiva —entendida en sentido hegeliano— la cual representa en exclusiva el momento cultural de la Humanidad. Pero, después de los estudios acerca de la coexistencia de culturas y de la peculiaridad de sus desarrollos históricos, tal punto de vista lleva también consigo, o una forma relativista de entender la cultura, o un desconocimiento del problema que aquí se trata de examinar.

(9) Como dice B. FABI: «Sulla nozione del diritto», *Annali della Facoltà Giuridica*, 22 (1956), Napoli, 1957, 268-9.

(10) El «relativismo» de DILTHEY, aun resuelto en este mismo autor en el sentido de atribuirle como elemento de referencia absoluta a la libertad humana, está superado en algunos aspectos por el «perspectivismo» de J. ORTEGA. Así lo asegura R. ARON: *La philosophie critique de l'histoire*, 2.^a edic. París, 1950, 87.

(11) Un examen sociológico de la cuestión, en E. A. GUTKIN: *Community and environment. A discours of social ecology*, N. Y., 1953 (con prólogo de M. Buber).

(12) Teniendo conciencia del riesgo que ello significa. Pero creyendo también

Esta concreción del tema no implica una renuncia a criticar la extensión de la realidad jurídica, y a su investigación en cualquier sector real donde se sospeche o se perciba la posibilidad de su presencia, sino que la estructuración científica del Derecho pertenece a la propia ciencia jurídica; pero la filosofía, sin renunciar a ser crítica del saber jurídico, puede también estudiar sus fundamentos últimos, dejando para otro momento la crítica de la extensión sistemática de ese propio Derecho conocido científicamente. Por tanto, no nos atañe la posible acusación de incurrir en culturalismo, bajo la sospecha de que atendamos más al estudio del concepto del Derecho que al Derecho mismo. Ello haría surgir la duda de que las relaciones entre conceptos y zonas culturales, de las cuales brota la noción de Derecho, son relaciones abstractas y formales, y que también sean abstractas las relaciones entre Derecho y valor o ideología. De ese modo quedaría aún descuidada la parte concreta, real y actual del Derecho. Esta forma de relativismo sería tan incapaz como el relativismo profesado por Radbruch, de «determinar al individuo la elección entre las concepciones jurídicas sistemáticamente desenvueltas de supuestos últimos y contrarios», y limitada a «proporcionar de un modo exhaustivo todas las posiciones posibles», pero abandonando su propia toma de posición «a una decisión brotada de las profundidades de la personalidad», aunque esta decisión no fuera arbitraria, sino condicionada necesariamente por la estructura de la peculiar conciencia histórica (13).

Sin duda, por más que nos propongamos estudiar el Derecho en su realidad, la realidad jurídica no es una realidad «cosal», sino espiritual (14). Ahora, si el *principium essendi et fiendi* de este aspecto de la realidad que estudiamos, experimentándolo en nuestra actitud jurídica al aplicar conceptos y técnicas jurídicos a la conducta interhumana, se identifica con el *principium cognoscendi*, esto es un problema que rebasa los linderos de la ciencia jurídica y se sitúa en los de la filosofía (15). Pues el Derecho no puede menos de contener, además de las

que «quien no tiene valor para trazar líneas racionales en la textura complicada de la vida, carece igualmente del valor que la ciencia y el pensar requieren» (SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 11.)

(13) G. RADBRUCH: *Filosofía del Derecho*, Madrid, 1944, 19; T. YACI: «Relativism and Natural Law in Radbruch's Legal Philosophy», *Doshisha Law Review*, 2 (1957), 32-40.

(14) Así puede afirmarse sin restricciones, como reconoce la propia ciencia jurídica.

(15) Como observa A. LEVI: *Teoria Generale del Diritto*, 2.^a edic., 8.

normas que explícitamente regulan cada relación e institución, una serie, imprecisable en su conjunto, de principios generales, o sea, de directivas generales coherentes al espíritu informador del sistema, y, más propiamente, a los fines de la sociedad regulada (16). Estos principios pueden ser definidos unitariamente como «institución jurídica», o como «principios institucionales» del Derecho, o mejor, de un determinado ordenamiento jurídico. Pero ello no va más allá de decir de modos diferentes una misma realidad (17). Nos hallamos dentro de las limitaciones problemáticas que intentamos resolver abriéndonos una salida a través de ellas. Tales principios generales, aunque en ciertos momentos históricos y dentro de concretos ordenamientos jurídicos, puedan identificarse con ciertas máximas del Derecho natural, no pueden ser tampoco identificados con principios iusnaturalistas. Pues unas veces serían entendidos como principios políticos, otras como sociales, como religiosos, como clasistas, etc. De todos modos, la elevación típica en que se sitúan los principios iusnaturalistas no constituye una delimitación perfecta de la comprensión jurídica más consecuente para su extensión a todo conocimiento jurídico. A la ley natural misma le falta cierta perfección «porque es muy común y susceptible de todas las adiciones» (18). Pero mucho menos representa una solución la que aporta el mismo A. Levi, diciendo que, en último extremo, «los principios generales de todo ordenamiento jurídico no pueden concebirse sino como la expansión lógica de las normas vigentes, cualquiera que sea, bajo el aspecto ético, la naturaleza de las mismas»; expansión derivada de la íntima racionalidad que es propia de todo ordenamiento jurídico (19).

Para nosotros, el estudio de la significación real de los principios jurídicos constituye una adecuada entrada en el tema que interesa. Pues los principios constituyen la justificación del Derecho—estudiando su razón existencial—y la caracterización del mismo—por darnos razón de su expresión esencial—. Por tanto, del estudio ontológico de

(16) Véase el mismo LEVI: *Ibíd.*, 74.

(17) Pues la relación del hombre al grupo no le priva de su libertad radical, cognoscitiva, valorativa o ética. El hombre individual puede ser, con arreglo a condiciones estrictamente individuales, o vehículo, o receptor, o contradictor de un espíritu colectivo. (Véase E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 316.)

(18) Como, hablando de otra realidad, razona SANTO TOMÁS: *Summa*, I, 4, art. 1.

(19) A. LEVI: *Ibíd.*, 74-75.

los principios jurídicos nos resultará conocida la oculta conexión establecida entre la razón existencial y la razón esencial del Derecho.

Esta empresa filosófica no es «moderna». Tiene antecedentes claros, sobre todo, en la filosofía estoica, en la escolástica medieval, y, en tiempos más recientes, en las doctrinas anarquistas, en el socialismo, el comunismo y la democracia (20).

El término escogido para referirnos a un aspecto del Derecho, tiene siempre alguna ascendencia «cosal», es un lenguaje cosal (*thing language*). El lugar de donde ha sido tomado traduce la mentalidad desde la cual se emplea, y ello es obvio. Pero si un concreto lenguaje es elevado a fundamento del sistema conceptual jurídico—«normativismo», «institucionalismo», «formalismo», etc.— tendremos revelada en él la plenitud del espíritu con que dicho sistema traduce a expresión su propia visión de la realidad jurídica actual. De este modo, el lenguaje jurídico es reducible a la base del lenguaje cosal, y el problema de la *determinación de un concepto* jurídico es el problema del *propósito de reducción* al lenguaje cosal. Sobre este presupuesto general, los análisis metodológicos deberán servir para imposter correctamente los problemas relativos a los conceptos jurídicos, y aun para abrir el camino al acuerdo sobre soluciones, y a un uso más preciso, exacto y constante del lenguaje jurídico (21).

En el realismo tradicional, encarnado en la doctrina aristotélica y en sus epígonos e influencias doctrinales, la realidad jurídica comenzó refiriéndose al lenguaje «político», luego al «ético», posteriormente al «lógico-natural», más tarde al «sociológico», etc. En la distinción de los genuinos conceptos acerca del Derecho, «lo justo radical» era precisamente «lo justo político», o sea, «lo justo tal como establecido en determinada comunidad política». Esta tendencia fué acogida también por Santo Tomás y por la escolástica, y siempre ha tenido defensores frente a los representantes de otras mentalidades jurídicas (22).

Los extremos más opuestos, como concepción jurídica fundamental, están representados por el «naturalista» y por el «formal». El pri-

(20) Según demuestra incidentalmente M. VILLEY: «Sur l'antique inclusion du Droit dans la morale», *Archiv f. R. u. S. ph.*, 1 (1956), 15-30.

(21) Según ha estudiado U. SCARPELLI: «E'ementi di analisi della proposizione giuridica», *Atti... metodologici*, Roma, 1954, 423 s.

(22) S. T., *In X Ethicor.*, V. lect. 1, 11: *Ius politicum* (o *iustum politicum*) est *ius simpliciter*; todo otro *ius* o *iustum*, es *secundum quid*. Acerca de los métodos para la «reconstrucción tipológica de la realidad»; según la doctrina de ASCARPELLI, ver CAIANI: *La filosofia dei giuristi italiani*, Padova, 1955, 129-162.

mero fué desarrollado por el iusnaturalismo de Montesquieu. El segundo, por los juristas neokantianos.

Para Montesquieu, leyes son relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas. La relación (*respectus*) consiste en sujeción de uno frente a otro, y la ley consiste en una relación. Este concepto es primordialmente físico, y toda la mentalidad del «espíritu de las leyes» está informada de las ideas de necesidad física proveniente de fuerzas que componen una resultante (23).

En el otro extremo está la preocupación formalista, cuidadosa de expresar la realidad jurídica en conceptos que no aludan para nada a sus elementos históricos particulares, reteniendo solamente sus elementos generales y permanentes. Esta mentalidad se traduce en la expresión del Derecho como un «juicio», o como una «significación» —ambos conceptos logicistas—. Pero esta misma tendencia puede llegar a «formalizar» contenidos empírico-materiales a través de otro concepto también logicista, como es el de «función» (24). Contra la definición *sustantiva* u *ontológica*, se plantea en todo caso una definición más universal, que es la *formal*. Pero ésta consiste (25) en *relación lógica*, o sea, en *función*, fijándose únicamente en los modos constantes de existir y de producirse el Derecho, dado en formas constituidas desde la experiencia jurídica.

En definitiva, toda construcción conceptual trata de reflejar la realidad jurídica del modo más adecuado para la mentalidad científica de su ámbito cultural (26). Aunque el Derecho se constituya sin aparentar fin consciente, pero brotando siempre de elementos preexistentes en la situación social y política, siempre toma forma en un concepto de justicia, en una razón justificativa de su existencialidad como necesidad de conducta, a que ese Derecho ha de acomodarse, y que en gran parte lo *determina*.

Cuando el Derecho es obra de una técnica consciente, el criterio de justicia le es dado técnicamente por la filosofía: razón de Estado, criterio concreto de lo justo, teoría filosófica iusnaturalista, etc.

(23) Para ver cómo era juzgado Montesquieu por los escolásticos tradicionales, A. DESING: *Spiritus legum... Disquisitio*, Pedeponti, 1752, 12 (§ 30), 15 (§ 44) y en otros párrafos del mismo libro.

(24) Entendida en sentido estricto, no como mera «relación», según la utiliza, por ejemplo, SCHREIER.

(25) Como en ORESTANO: *Filosofia del diritto*, Milano, 1941, 45-46.

(26) Como dice R. BAYER: *Traité d'esthétique*, Paris, 1956, 159, «la estética encierra en sí una *sociología interna*».

De todos modos la razón justificativa de la existencialidad jurídica ha de ser una razón compartida socialmente. Es una razón viva dentro de una mentalidad que se concreta existencialmente. Esa razón, que puede ser variable según tiempos y lugares, es siempre razón del hombre que se integra en determinada sociedad, y es reflejo del hombre. La razón del hombre *religioso* es Dios; la del *filósofo* es el razonamiento; la del hombre *industrioso*, la utilidad; la del *aristócrata*, la virtud y la fuerza; la del *político*, el Estado. Para que pueda saberse con certeza cuál es la razón válida, el principio supremo del Derecho de un país determinado, basta con saber cuáles son los principios de que tal país vive entonces. Será la metafísica del alma de ese país, será la impronta por que se distingan sus obras originales. Toda esa impronta justificará socialmente la normatividad jurídica que haya de imponerse sobre ese hombre. Pero ¿cuál será la justificación válida universalmente, no para un hombre cualquiera, sino para un *jurista*?

II

Objetivo y plan de estudio.—Para entrar en el tema propuesto, hay que advertir que contiene dos partes muy diferentes, de las cuales solamente la primera es objeto del estudio presente. La parte última, que para el jurista es directamente importante, es la de determinar cuál sea la posición más técnicamente jurídica ante las manifestaciones existenciales del Derecho, el cual ha de ser entendido así, por tanto, en su juridicidad más exacta. Pero antes tiene que haberse realizado otro estudio más fundamental en el orden de la corrección y de la crítica de todo conocimiento jurídico concreto. Su estructuración es filosófica, y tiende a establecer los procedimientos que pueden llevar al resultado primordialmente buscado por el jurista, o sea, a la determinación de la modalidad conceptual en base de la cual haya de ser construido el sistema científico del Derecho en su expresión más perfecta.

A su vez, esta parte puede ser desmontada en varias fases, que nos permitirán el acercamiento progresivo hacia los resultados apetecidos ahora.

Se trata de obtener un «común denominador» entre la realidad jurídica y la conceptualización científica del Derecho. Por tanto, hemos de examinar el contenido significado en las versiones distintas del Dere-

cho, pues cada una de ellas consiste en una concreta inteligibilidad de la realidad jurídica (27), y su comprensión permite captar también esa realidad en cuanto jurídica, y aludirla, y hablar de ella, entendiéndonos unos con otros (28).

Pero esta inteligibilidad social viene condicionada por un hecho que es también social: el estar nosotros situados en una cultura que nos permite descubrir la «razón analógica» existente entre la realidad jurídica y el concepto que la significa (29).

Pongamos un ejemplo: en una cultura donde la única «fuente formal» del Derecho es la costumbre, no tiene sentido decir que Derecho es lo que manda o impera el soberano, por mucho que insistamos sobre el contenido justo de las disposiciones del Poder. Pues el Derecho no puede ser imaginado, en aquella cultura, como realidad consistente en la voluntad o en la expresión de voluntad de un soberano. En tal caso, el soberano sólo puede presentar las normas jurídicas emanadas de su dirección política, como «descubiertas», «halladas», «resultado de una interpretación» de normas dadas y entendidas como preexistentes, aunque efectivamente la ley la haya dictado el soberano. Sin embargo, decir que una ley dada en esas condiciones es un «mandato» o una «imperación» será algo no inteligible como Derecho (30).

(27) Resultando así la posibilidad esencial múltiple como ángulos de una misma cuestión, constatándose una vez más que por debajo de todo planteamiento científico hay otro metafísico, en una exigencia de la unidad del ser (como acerca de un problema semejante afirma A. DE ASÍS: *Derecho natural y filosofía del Derecho*, en un estudio introductorio al Programa de Filosofía del Derecho, Granada, 1957, 27).

(28) Desde su peculiar punto de partida, D. M. TULLOCH (cfr. «The Logic of positive terms and the transcendental notion of Being», en *Mind*, 263 (1957), 351-362) afirma la posibilidad de captar un objeto desde presupuestos de distinto orden, la posibilidad de encuadrar al sujeto de tal modo que siempre esté estructurado dentro de un orden existencial absoluto e incondicional, y la posibilidad de escudriñar y descubrir las identidades que se esconden tras predicaciones distintas.

(29) HEIDEGGER ha hecho diversos intentos de interpretar la «cosidad»: trasladar a la realidad la estructura gramatical que enuncia un sujeto con sus atributos; concebir como unidad lo dado sensiblemente de modo múltiple; concepción instrumental representando la cosa como materia y forma, siendo la cosa materia informada (dentro de un hilemorfismo general). Cfr. E. FRUTOS: «La política como arte», en *REPol*, 69 (1953), 32-33. Cada uno de estos intentos halla ejemplificaciones convincentes, pero ni agotan ni resuelven totalmente el problema.

(30) Como ejemplo de este signo, nos encontramos con la mentalidad china tradicional.

Un ejemplo de signo opuesto encontramos en los modernos países europeos, donde apenas tiene sentido decir que una costumbre jurídica tiene vigor por sí, pues el positivismo doctrinal suele entender que la costumbre sólo es norma jurídica en tanto la ley la permite o la autoriza como fuente supletoria de la obligatoriedad legal. Ello significa que para el hombre europeo (continental) el Derecho es, ante todo, voluntad del soberano, y no es primordialmente simple repetición de hechos, aunque éstos ocurran dentro de una observancia absoluta por parte de todos. Vemos que el enlace analógico del Derecho se produce a través de la mención de que su existencia y conocimiento procede del acto de un legislador (humano, divino: no olvidemos que el Derecho natural, en esta mentalidad legal-positivista, se convierte en una imperación de Dios). Por el contrario, para los juristas cortesanos del fenecido Imperio chino, toda determinación del Derecho sólo podía ser entendida como explicitación filosófica fundada en factores y datos que estaban inmersos en una realidad normativa preexistente, y cuyo sentido se averiguaba estudiando el propio sentido de la realidad social vislumbrada a través de prismas tradicionales (31).

Las peculiaridades de cada proyección analógica para comprobar y significar el Derecho, vienen proporcionadas por peculiaridades culturales simultáneas a dicha inteligencia, la cual forma parte de las mismas (32).

A su vez, estas culturas diferenciadas—dentro de las cuales la analogía que sirve para entender el Derecho se actualiza diversamente—posibilitan la formación de precisamente una analogía determinada. Pues esta analogía sólo puede aludir y esencializar el Derecho, en cuanto que a su través se manifiesta vitalmente alguna cualidad del Derecho que pueda ser entendida precisamente de ese modo. La cultura determinada tiene en su propia consistencia una serie de conexiones inteligibles que relacionan unas realidades con otras, y estas relaciones son las que permiten *establecer analogías* entre unas y otras (33). Así,

(31) En este sentido ha podido decirse por juristas pertenecientes a la cultura europea continental, que el viejo imperio chino se guiaba por un Derecho puramente racional o natural, y que no conocía, por tanto, el Derecho positivo.

(32) «La misión del análisis consiste precisamente en determinar, en cada caso, en los actos totales de sentido, cuál es el estrato de acto completamente peculiar que estructura este complejo precisamente» (SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 111).

(33) «Todas las expresiones son comprensibles en unidad, y todo lo humano es unitariamente comprensible, porque el hombre nunca es un extraño para el

en la cultura europea moderna la peculiar conexión existente entre mandato del soberano y normatividad jurídica, procede de la mentalidad positivista del Derecho, desarrollada con caracteres propios en la cultura continental europea, y que determina que los positivistas definan el Derecho como precepto establecido por el poder político. Por el contrario, el objetivismo idealista definirá el Derecho por su valor (contenido material con referencia a una medida ideal); el behaviorismo o conductismo pensará que Derecho es cierta conducta debida en sociedad, etc.

Resulta, entonces que la pertenencia a una cultura históricamente concretada nos proporciona soluciones inequívocas de nuestro problema. Es preciso convenir, consiguientemente, que en ella coexisten una serie de «principios» que accidentalmente priman unos sobre otros. O sea, que hay mentalidades específicas que tienen una peculiar visión de la realidad jurídica (34), que las lleva a entenderla poniendo como base analogías distintas: la imperación, el deber-ser, la formulación lógica de un deber-ser, la conducta humana libre, la conducta humana necesaria... y otras muchas.

Por ello tenemos que examinar, dentro de la cultura concreta, la posibilidad de que existan principios analógicos distintos, en los cuales se funden conceptos analógicos que se distingan entre sí. De ahí que el orden en que este asunto debe ser desarrollado nos llevará, desde la consideración del hombre y del jurista en cuanto miembros de una sociedad concreta (35), al estudio de los diversos principios (36) existen-

hombre. Cada uno de nosotros alberga en sí mismo todos los modos de existencia ajenos, como posibilidades del ser propio, actualizadas por otros expresivamente, y comprendidas como tales en la relación dialógica» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 414.)

(34) El alcance de cada sistema filosófico ha de atenerse siempre a un clima matizado en sentido común. D. MARTINS, en su artículo «Valor dos Sistemas em Filosofia» (*Rev. Port. Fil.*, XII, 3 (1956), 299-304) hace notar una prudente distinción, con arreglo a su tesis de que *nihil sub sole novum, omnia sub sole nova*.

(35) Hay en la profesión filosófica una instintiva orientación social. Por esta comprensión de la realidad entera son delimitados los problemas de que en cada momento ha de ocuparse. Un espectador frívolo diría que la filosofía jurídica tiene *modas*. Un filósofo dirá que el Derecho tiene una vitalidad que le aboca a graves cambios, en ciertos momentos de su desarrollo, en orden a su realización como ser auténtico y propio.

(36) «...Sólo lo metafísico otorga la beatitud; las vivencias de valor tienen distinto *contenido de revelación*. Cuanto más nos revelen del sentido definitivo del

tes en una sociedad, la mutua acción y conexión de los principios mismos y el significado de las analogías que, basadas en diversos principios, aludan a la realidad social que todos convenimos en llamar Derecho.

Una vez que lleguemos a determinar estos puntos, tendremos el camino abierto para examinar ya concretamente cada una de las diversas concepciones jurídicas. Pero esta parte ha de ser relegada para una ocasión ulterior, ya que su importancia requiere un estudio amplio y detenido, cuyo umbral no es el momento de atravesar.

III

La mentalidad cultural en las concepciones jurídicas.—Todo saber jurídico es saber humano. Pero sólo el saber científico del Derecho es saber de jurista. Al tratar de establecer la modalidad científica en general, hemos de establecer antes cuáles son los elementos de humanidad que informan necesariamente el saber del jurista. Una vez establecidos estos elementos, podremos estar dispuestos para, en el momento conveniente, determinar la manera que el jurista tenga de establecerse frente a la realidad jurídica, de tal modo que, sin dejar de estar condicionado por ellos, no esté determinado ya previamente para adoptar una actitud científica proveniente de su propia mentalidad cultural, sino que asuma una postura científica deliberadamente reconocida—cuando llegue el momento—como la más adecuada para la expresión sistemática de la realidad jurídica. De esta manera se conseguirá sustituir la mentalidad cultural por una mentalidad que es también universal, pero que es tomada conscientemente en cuanto que será el modo más adecuado de reflejar el Derecho, o sea, el modo mejor de examinar y de expresar toda realidad interhumana desde el universal jurídico.

Los elementos a cuyo examen debemos proceder en primer lugar, son los pertinentes a la actitud inconsciente que asume el jurista en cuanto hombre, o sea, en cuanto miembro de una determinada cultura (37). Se trata de esclarecer la captación del jurista en cuanto que

mundo, a mayor altura estará su valor en el orden jerárquico de los valores. (E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 334.)

(37) «Las formas de vida... están, por lo regular, íntimamente determinadas por la fuerza de una determinada comunidad en la que viven y para la que

es un hombre con determinada capacidad de saber que le procede del hecho de estar inmerso en una sociedad concreta.

El hombre tiene sus *formas de pensar*, de las que no puede evadirse de momento. Pero puede resistirse a dejarse encerrar en ninguna de las formas de pensar a cuya través va asimilando sus experiencias en las *formas de ser* que la sociedad le ofrece. Puede trascender estos *datos sociales*, apuntando al ser en cuanto tal, al ser no condicionado (38).

La búsqueda del ser (39) en cuanto tal, tiene, en el hombre, dos etapas: en la primera, lo busca entre las formas de ser; en la otra, entre las formas de pensar. La etapa primera es más intuitiva, y la segunda, más abstractiva.

Siguiendo ambos caminos, la filosofía debe extender su investigación hasta las convicciones en que se funda en último término todo nuestro saber y darse expresamente razón de su evidencia (40).

Pero la búsqueda conceptual del ser viene a quedar inacabada, por no llenar del todo su propósito, cuando la conciencia histórica la enfrenta con una pluralidad de formas expresivas que, desplazadas de sus propios ambientes culturales, carecen de convicción objetiva. La conciencia histórica destruye la fe en la capacidad de los conceptos para «traducir la conexión cósmica en forma convincente» (Dil-

viven. Toda su estructura vital se entrelaza entonces a esta estructura supraindividual: así se ama a la *gens*, a la tribu, a la nación, al gremio y a la clase propias... Ciertamente es, a menudo, un cierto destino innato y constitucional, como la suerte del esclavo y del proletario verdadero.» (SPRANGER: *Formas de vida*, 4.^a edic., 220.)

(38) La conducta del hombre en sociedad puede manifestarse en una línea de cualificación comprendida entre la pura espontaneidad y el puro ritualismo. En el centro de esa línea figura la conducta plenamente consciente y deliberada y plenamente querida en sí misma. Este criterio ha sido empleado como definitorio de las formas de lo social por el sociólogo americano T. BURNS: Cfr. *The American J. of Sociol.*, 2 (1958), 137-151.

(39) También para SPRANGER (*Formas de vida*, 4.^a edic., 35-36) «el hecho de que en las estructuras rijan leyes objetivas, aunque no completamente puras siempre, da lugar a un sentido que, rebasando el yo singular, se hace accesible para los demás», aparte de la existencia de ciertos sentidos meramente subjetivos que, en algunos casos, son también patológicos.

En general, llama SPRANGER *función espiritual* al enlace de funciones psíquicas subjetivas en virtud del cual es engendrado algo dotado de sentido objetivo, merced a la conexión estructural del alma, capaz de crear configuraciones de sentido supraindividuales.

(40) DE VRIES: *Pensar y ser* (trad., Madrid, 1945), 4.

they), y señala al hombre como base de la filosofía. Pero este resultado nos lleva de nuevo al problema que tenemos planteado: pues hay que solucionar la lucha de los sistemas, y ofrecer seguridad y validez universal desde un punto de vista el más adecuado para la comprensión universal de la realidad propuesta.

Parece que Dilthey pone esta labor constructiva en la misma conciencia histórica, haciendo ver la relatividad de las diversas condiciones del mundo, pero también su entronque fundamental con la vida misma. Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la experiencia vital indivisible, en las posiciones decisivas ante los problemas de la vida. De la pluralidad y diferencia de estas posiciones —posibles en una vida concreta— radica la multiplicidad de los sistemas y la posibilidad, al mismo tiempo, de distinguir entre ellos ciertos tipos uniformes en cuanto al modo de su expresión. Cada uno de estos tipos abarca conocimiento de la realidad, enjuiciamiento y valoración de la vida, y adopción de fines. Son independientes de la forma de antítesis, mediante la cual, «partiendo de puntos de vista contrarios, se resuelven problemas fundamentales» (Dilthey). Así, la última palabra de la conciencia histórica no es la *relatividad*, sino la soberanía del espíritu, la *libertad* (41). La libertad es el gran, pero insuficiente, presupuesto de la relatividad histórica. La conciencia histórica aporta al saber humano una seguridad fundamental, consistente en comprender la conexión elemental que soporta toda concreción del saber mismo. Esta conexión es dato inexcusable de toda expresión individual de una realidad. Pero sobre todo es base para la comprensión general de un saber producido en una comprensión individual concreta. El problema fundamental resuelto por su comprensión como fenómeno explicitado históricamente es el paso del saber individual a la captación de ese saber por otros individuos. Esta comprensión se actualiza por cierta «comunidad» (Dilthey) que existe entre los individuos, manifestada en la «identidad de la razón, en la simpatía de la vida afectiva, en la vinculación recíproca por la obligación y el derecho, que va acompañada de la conciencia del deber» (Dilthey) (42). Cada acto de comprensión acaece en la categoría conceptual que corresponde a hombres que viven en una comunidad vital peculiar, y que reside en cada uno según una actitud que es «natural»

(41) F. DÍAZ DE CERIO: «Hacia una comprensión última del pensamiento de Dilthey», *Pensamiento*, 52 (1957), 408.

(42) F. DÍAZ DE CERIO: «Hacia una comprensión última...», cit., 413.

a todos y se prolonga hasta el límite de toda actitud que a cada uno de esos mismos hombres parezca posible, en un ámbito muy semejante para cada uno de ellos (43). Esta generalización condicionante de las actitudes particulares, permite establecer una cierta generalización entendida como «lógica de las actitudes», que pone de manifiesto el estrecho parentesco que hay entre la lógica y la teoría de conjuntos, superando el intuicionismo en el perspectivismo, y el relativismo en la certidumbre existencial (44), en un avance hacia nuevos modos de universalización de captaciones que aún permanecen en el ámbito de lo subjetivo.

El subjetivismo y el perspectivismo epistemológico han de ser admitidos en su aspecto crítico, en cuanto que ponen en evidencia los defectos de concepciones *absolutas* y *totalitarias*, pero no responden a sus propias presunciones. Pues aquellos sistemas no son satisfactorios en cuanto que no resuelven en una nueva certeza la necesidad fundamental de una comprensión unitaria. Este proceso reintegrador de un saber unitario está en la raíz de la filosofía histórica: «Toda actitud anímica busca un punto firme sustraído a la relatividad» (45). Pues «la última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo» (46). Pero, en un grado más exigente, la auténtica filosofía, es decir, la explicación fiel y realista de la realidad, no es demasiado inclinada a las *Weltanschauungen*. Sospecha también y busca una explicación unitaria del hombre y del mundo. Pero tiende a buscarla por debajo de sus propias expresiones, en el seno de la propia realidad. De la solución certera a cada uno de los problemas hallados en la comprensión de la realidad, surge el *sistema*. La unidad del saber científico resulta de la articulación real, vital y automática de todas las soluciones entre sí. Pero todo lo que sea apartarse de la huella viva de la realidad, y guiarse demasiado por los hitos de los conceptos sistematizadores, y todo lo que sea contrastar la realidad por los conceptos y no los conceptos por la realidad, tiene que desembocar a la larga en un «realismo exa-

(43) Como ha visto J. Havet: «Philosophie de l'absolu et Philosophie de l'action», *Rev. Mét. Morale*, 61 (1956), 283-302.

(44) F. MOCH: «La logique des attitudes», *Dialectica*, 10 (1956), 191-230.

(45) DILTHEY: *Obras* (trad. E. IMAZ), México, FCE, VII, 215.

(46) DILTHEY: *Ibid.*, 206-7.

gerado», en una confusión entre concepto y realidad, con el peligro de llegar a un formalismo desvirtuado (47). El realismo, o sea, la preocupación por no desligarse de la realidad al expresarla, hace ver que todos los dominios de la cultura están sometidos al simbolismo trascendental. Pues la realidad no está sólo en la realidad de los «objetos», sino en la comunidad humana, y toda expresión válida ha de atenerse a unos puntos de paso entre ambos aspectos de la realidad. Estas conexiones consisten en cierto simbolismo, o sea, en cierta conciencia de relación entre cada realidad y su inteligencia mediante expresiones cuya significación trascienda en la conciencia social (48).

Una tendencia semejante aparece claramente opuesta al relativismo subjetivista tanto como al irracionalismo heraclíteo. Sólo un «historicismo» superficial puede extraer de la diversidad de los «sistemas», la conclusión de que su contenido constituye la negación de una verdad filosófica (para lo cual ha erigido previamente, y sin saber a cuenta de qué, a la matemática y a la ciencia natural exacta en dechados del conocimiento, sin preocuparse de averiguar cuál es el camino que, en este caso, ha de seguir la filosofía). Sin embargo, una consideración más profunda y más exacta de la «historicidad» de la filosofía verá el signo de la verdad que le es propia. Las distintas filosofías, en su curso temporal, se nos aparecerán como hallazgos reveladores que se corrigen mutuamente hacia el infinito, como confidencias conceptuales en torno a una verdad inmanente a todas ellas, en cuanto que se fundan en una experiencia vital concreta (49). Las concepciones del mundo, arraigadas en el fondo de la vida psíquica, vinculadas al proceso vital, siguen una trayectoria y destino biológico. Se desarrollan como formaciones pluriformes que pueden ser agrupadas según ciertos rasgos de afinidad; presentan una continuidad de tenacidad y evolución en torno a núcleos originarios; se comportan entre sí en el choque vital conforme a las leyes de la lucha y selección de las especies biológicas en puja constante por la existencia y propagación, es decir, por el dominio del alma. Así, la psicología individual como centro de reflujo de estas experiencias y la Historia como espacio indefinido concedido a su des-

(47) Véase S. CUESTA: «Los arquetipos de las teorías de la participación», *Miscelánea Comillas*, XIX, 50-51.

(48) W. BAÜNNING: «La imagen del hombre en el trascendentalismo actual», *Cuadernos de Filosofía*, VI-VII (1955), 13-22, expone los términos y consecuencias de esta tesis.

(49) En los términos que estudia A. VASALLO: «Subjetividad y trascendencia», *Actas del I Congreso Nac. Fil.*, Buenos Aires, 1950, t. I, 255.

arrollo, son los dos factores que explican el advenimiento y superación de las varias concepciones del mundo, que vienen a ser al mismo tiempo efectos y causas de las condiciones culturales de las diversas épocas (50). La problemática se centra así entre los dos polos entre los cuales oscila toda solución filosófica a los problemas del conocimiento de la realidad: los datos individuales y los preterindividuales.

Individualidad y ámbito cultural están ligados irrevocablemente bajo diversas perspectivas. Una de ellas consiste en ver la cultura como una objetivización del espíritu individual radicado en una pluralidad de individuos con arreglo a ciertas leyes de formación colectiva de actos espirituales. Dentro del marco muy general y formal de estas leyes de los actos espirituales, hay estructuras especiales y organizaciones funcionales de los espíritus de los grupos, los cuales cambian, nacen y perecen, y su descubrimiento representa el más alto fin que ha de proponerse el conocimiento inicialmente descriptivo de la cultura histórica e individual de un grupo considerado en *todos* sus aspectos y en todas las especies de sus valores y bienes (51), bajo el supuesto de que en la mentalidad social ocurren fenómenos análogos y se dan elementos correlativos con los de la psicología individual.

No es descabellado otorgar a la sociedad una cierta unidad de *alma* (52). Hay en la comunidad humana una cierta capacidad de actuar como unidad. La uniformidad de una concreta colectividad se observa muy bien precisamente en su estructuración jurídica. La ley, como *regula praeceptiva et transgressorum activa*, es un instrumento que mueve la realidad social como una unidad funcional, e instituye un «orden» unitario. Precisamente esta idea de «orden» y de «regulación estructural con arreglo a un principio común a todas las partes» define con precisión muy exacta el marco ontológico en que la realidad social se inscribe y construye. El Derecho como fijación positiva de ese orden es construido con vistas exclusivamente a un regularidad

(50) Como asegura L. MARTÍNEZ GÓMEZ: «Los tipos de «Weltanschauung» de Dilthey», *Pensamiento*, 29 (1952), 14-15.

(51) M. SCHELER: *Sociología del saber*, Madrid, 1935, 13.

(52) Aunque la estética o percepción *usual*, concebida empíricamente, puede, a su vez, asumir, y asume diversas orientaciones y diversos instrumentos de trabajo, puede inspirarse en la historia, o en la sociología, o en las reacciones individuales de naturaleza psíquica —o mejor, psicofísica— de los sujetos, puede servir de testimonios de los artistas, o del psicoanálisis, o de investigaciones de laboratorio, convirtiéndose así en una sección de la psicología experimental (F. PIERMONTÉSE: «Estética especulativa...», *Giornale di Metafisica*, 1 (1958), 27.

adecuada de la convivencia, de la cual es presupuesto el principio de la unidad de acción, y a la cual sigue progresivamente la formación de una uniformidad del pensar acerca de los fundamentos de toda acción unitaria, como presupuesto exigido en vistas a la ampliación progresiva del campo de esa acción (53).

La sociología de la conciencia ha establecido las reglas fundamentales del funcionamiento de la espiritualidad social. El ámbito de la sociedad viene determinado poderosamente por la cohesión social alrededor de un postulado religioso. Los conceptos se abstraen y se formalizan progresivamente, en un fenómeno de reducción a lo inconsciente de las conexiones fundantes de la conceptualización misma. Precisamente un proceso inverso ha de seguir el trabajo de elucidar de nuevo la razón de esas conexiones (54). Con los materiales conceptuales interiorizados por el proceso de formación cultural ha actuado la experiencia individual. Por ello todo conocimiento tradicional y cultural se halla en el terreno de la realidad empírica, entendida ésta como grado elemental de la comprensión racional. El conocimiento filosófico ha de reconocer las particularidades de la historia y de la cultura, teniendo cuidado de reconocer previamente que su posición misma está inserta en ellas. De otro modo, no podrá superar el empirismo para llegar a niveles de más amplia concordancia del saber y de la realidad, sin tener que someterse a las peculiaridades culturales en que la contingencia existencial le ha insertado (55).

No pueden ser desdeñadas las precisiones logradas por los métodos históricos y culturales. Precisamente, como decía Ortega (56), las verdades que tenemos ya, son las que nos fuerzan a buscar una certidumbre radical superior a las otras certidumbres. Mas para que una certidumbre sea radical ha de reunir estas dos condiciones: 1.^a, que sea suficiente por sí misma, que no nos plantee nuevos problemas; 2.^a, que en ella se funden todas las demás, pues si hay varias iguales, que no se fundan unas en otras jerárquicamente, estamos en la misma situación que antes.

(53) Así ha visto este problema J. FUEYO: «Orígenes de las formas...», *REPol.*, 83, (1955), 79.

(54) La sociología de la conciencia viene estudiada aceptablemente por DRACHICESCO: *La réalité de l'esprit. Essais de sociologie subjective*, Paris, 1928.

(55) H. v. DORMAGEN: «W. Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis», *Scholastik*, 3 (1954), 363-386, se ha referido especialmente a este problema.

(56) Según MINDÁN: «El último curso de Ortega...» *RevFil.*, 60-61 (1957), 165.

Pero de ningún modo hemos de llegar a simplificaciones unilaterales, o sea, que destruyan alguno de los términos del problema. Cada uno de ellos ha sido apreciado y observado en una realidad viviente, y por ello ha de ser engarzado en una construcción unitaria en el sitio que le corresponde, tal como viene postulado por la estructura misma de la realidad. Nunca es lícito al pensamiento, llevado por un natural deseo de simplificación sistemática (57), rebasar los límites en que la realidad misma es realidad unitaria. Pues la realidad nunca es única, sino estructural, o sea, *ordenada en un sistema de correlaciones racionales*. Las formas que reúnen lo singular no son nunca arbitrarias, y ninguna deja de ser expresión de la unidad estructural vivida individual y socialmente. El método de las ciencias del espíritu consiste precisamente (58) en la correlación constante de las vivencias y de los conceptos. Y las formas lógicas en que se expresan las regularidades de la conexión de la vida social, son juicios cuyos sujetos son tan generales —pero no indeterminados— como sus predicados. La expresión concreta, la misma palabra aplicada a la expresión de una ideación de la realidad, pertenece a un empirismo superior, sin el cual ni siquiera la Revelación divina sería pensable (59).

Desde estas apreciaciones suscitadas por los fenómenos de la radicación social del pensador concreto, podemos asegurar, con M. Scheler (60) que es inútil y hasta perjudicial el hablar de una «unidad de la naturaleza intelectual humana», como supuesto fáctico de la ciencia histórica y de la conciencia social. Una ley estructural *común* tiene un alcance limitado en su estilo a la religión, el arte, la ciencia, el De-

(57) Todo conocimiento que insiste en su propio «formalismo» como garantía de corrección epistemológica se funda en la creencia de que nuestro conocimiento no puede llegar a captar la verdad del ser. Este formalismo califica movimientos tan en auge como la *lógica simbólica*, a quien sólo le interesan las proposiciones científicas en su conexión sintáctica y en sus utilidades, mediante los principios de la lógica; pero no la relación de la verdad de la proposición con el dato existencial. Esta versión puede llegar a un extremo de *inepcia jurídica*: que la ley se convierta en pura «exhaustación», cuando la realidad significada se va poniendo ciertamente fuera del alcance y molde positivizado en la formulación legal, y en neta «subversión», cuando la realidad jurídica existente ha sido tan mal comprendida desde el primer momento en que se le ha aplicado una ley, que resulta manifiestamente deformada o contradicha.

(58) DILTHEY: *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, 1944, 82-83.

(59) Como dice G. MARCEL: «Notes pour une philosophie de l'amour», *Rev. de Mét. et de Morale*, 4 (1954), 378.

(60) *Sociología del saber*, 14.

recho de *un* momento cultural concreto. Esta conexión puede ser manifestada en cada grupo, y ello es tarea a desarrollar por las ciencias del espíritu, partiendo de un pluralismo de los grupos y formas de cultura.

Igualmente de lo que sucede con la «uniformidad» del sujeto de todo saber, la filosofía social debe rechazar lisa y llanamente el concepto tradicional de una idea natural del mundo absolutamente constante (61). Por el contrario, debe introducir la «idea del mundo relativamente natural». Esta idea tiene un sujeto colectivo, unitario en su origen común. A una idea tal pertenecen todo lo que en general vale en esta colectividad como «dado» sin duda alguna, y todo objeto y contenido mentado en las formas estructurales de lo «dado» sin actos intencionados especiales, pero sentido como si, en tal grupo humano, no requiriera fundamentación radical. Mas esta convicción de lo dado indubitable se refiere, en cada colectividad humana, a algo distinto entre diversas colectividades, y también, dentro de cada colectividad, en diversos estadios de su evolución.

La advertencia de la «socialidad» condicionante de ciertos —o todos— modos de pensar, tiene en la doctrina europea una ascendencia ya lejana. D'Alambert y Saint-Simon precedieron a los intentos sistemáticos de A. Comte (62). Pero ha sido M. Scheler quien ha enunciado una teoría satisfactoria acerca de la estructuración y progresiva derivación de las «formas» del saber. Una empresa tal requería la previa solución de una serie de problemas. No se trata solamente de la división del saber en las formas supremas de él que se aprecian sociológicamente, sino del origen social de cada una de estas formas, y del problema de las «formas del movimiento» de las formas del saber en una continuidad gradual. Hay que recurrir, en primer lugar, a la hipótesis de una «forma fundamental», subyacente a todas, representando un mínimo constante de la realidad total (63).

De un modo espontáneo, pero viciado por su situación fundamental en la actitud naturalista, Montesquieu intentó dar, en su esbozo general de la realidad jurídica, una concepción básica que diese unidad a cada uno de los aspectos parciales del Derecho. Aunque su perspicacia carecía de la amplitud que en nuestros días proporcionan el desarrollo de la ciencias económicas y de la lógica, entre otras. Mon-

(61) M. SCHELER, *Ibid.*, 58.

(62) UTZ: *La théorie du savoir dans la philosophie d'A. Comte*, Paris, 1928.

(63) M. SCHELER: *Sociología del saber*, 57.

tesquieu denominó a la idea subyacente a toda inteligencia jurídica, «espíritu general». Explicaba así la consistencia del mismo: «Los hombres se gobiernan por muchas cosas: por el clima, la religión, las leyes, las reglas, las máximas del régimen político, los ejemplos usualmente tradicionales, las costumbres, las modas: por todas estas cosas está formado el espíritu general, como resultante de las mismas» (64). Pero Montesquieu no podía aún suponer que no hay una constante idea del mundo natural al «hombre» en general, sino que la diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las estructuras mismas categoriales de lo dado. La idea del mundo naturalmente uno es un simple concepto límite que sirve para evaluar grados de evolución en la idea del mundo relativamente natural (65). La teoría del conocimiento ha idolatrado la idea de un mundo natural estructurada de forma constante y absoluta. Pero sobre su variedad histórica debe ensayarse investigar las leyes de transformación con arreglo a las cuales emergen unas de otras las estructuras de las ideas del mundo relativamente natural.

M. Scheler proyectó una explicación de la marcha de su formación gradual, estableciendo una gradación de las formas del saber «cultas», de las más sencillas a las más complicadas:

- 1) Mito y leyenda;
- 2) Saber implícito en el lenguaje popular;
- 3) Saber religioso: desde la intuición vaga hasta el dogma definido;
- 4) Formas fundamentales del saber místico;
- 5) Saber filosófico-metafísico;
- 6) Saber positivo de la matemática, ciencias naturales y ciencias del espíritu;
- 7) Saber tecnológico (66).

(64) Pasaje ya criticado por DESING: *Spiritus legum... Disquisitio*, 53, § 134. El texto se lee en *El espíritu de las leyes*, c. IV.

(65) M. SCHELER: *Ibíd.*, 59.

(66) La nomenclatura no responde a los conceptos triviales acerca de los términos empleados por M. SCHELER. Por ejemplo, hay quien vulgarmente identifica «mito» con «falsedad». Ello no ha sido nunca cierto, y la idea del mito tiene una importancia relevante en la filosofía platónica, y su acción (mimesis) es fundamental en el realismo aristotélico. Como dice BERDIAEF, «la creación popular de mitos es evidentemente lo que menos puede calificarse de fantasmas, puesto que éstos son el producto de una patología, mientras que aquélla entraña siempre un elemento de profunda realidad, testimonio fehaciente de una sanidad creadora». (*La destinación del hombre*, Barcelona, 1944, 248.) En cuanto al saber implícito

Las técnicas de la sociología pueden mostrar cómo evolucionan y salen de un modo comprensible, y obedeciendo a leyes de sentido, unas estructuras de otras.

Rechazar todas las teorías que sólo ven en la historia del hombre una acumulación de productos y de obras, pero no una evolución y transformación de las facultades espirituales del hombre, y en primer término del *aparato* subjetivo *apriorístico* (67) de cada forma de pensar y valorar, es tarea indispensable de todo filósofo contemporáneo.

Hay una patente modificación de la constitución espiritual de los fenómenos subjetivos: en las formas de pensar y de intuir, en las formas del *ethos*, como forma de preferir entre los valores mismos; en el sentimiento estilístico; en los modos de agrupación social preferente. Además, de la idea organológica —antropomórfica— del mundo, se pasa a la idea mecánica —de las fuerzas— operantes en el mismo (68).

El riesgo más relevante entre lo que amenazan el avance filosófico en la elucidación histórica de estos factores, está en la mentalidad idealista, más que en la realista. Pues ha llegado a influir en el realismo, llevándolo a una idealización que los filósofos suarecianos califican de «realismo exagerado», consistente en atribuir entidad metafísica a las construcciones lógicas obtenidas mediante la empiria, una vez realizado el proceso de abstracción.

El idealismo se ha basado en una serie de factores de origen variado: religioso —protestantismo, de enorme influjo en este aspecto—, científico, antropológico, etc.

El idealismo se basaba en el culto a la razón —único elemento humano que quedaba a cubierto de la «degeneración del sentido humano» (Lutero, Descartes). La ciencia natural planteó las bases para una concepción finalista del universo. Por otra parte, la interiorización de la moralidad produjo la revalorización de la persona humana, y la conciencia social de su dignidad. De aquí se generalizó la creencia «ilustrada» en las cualidades racionalizadoras de todo hombre, y se cayó en lo que P. Haezrahi (69) denomina «supersticiones humanitarias del siglo XVIII».

en el lenguaje popular, basta recordar la importancia filosófica de la filología y de la semántica, como ejemplarmente han demostrado HEIDEGGER y ZUBIRI. Observaciones análogas podrían hacerse en cada uno de los escalones superiores, si lo requirieran especialmente.

(67) M. SCHELER: *Sociología del saber*, 16.

(68) Ver. M. SCHELER: *Sociología del saber*, 17-18.

(69) «The Avowed and the Unavowed Sources of Kant's Theory of Ethics», *Ethics*, 3 (1952), 157-168.

Pero nunca puede ser definido el hombre bajo una modalidad única, aunque ésta sea la más relevante o la más sublime. El hombre siempre es algo más de lo que se puede esperar de él. Siempre lo conocemos incompleto e incapaz de plenitud. Está abierto al futuro, y ese futuro no termina porque se aboca, en cierto momento, a la eternidad. Es verdad que está falto también de un saber fundamental dominante como totalidad ordenadora de conceptos y de símbolos expresivos de ciertas realidades. Pero la totalidad fundante no puede ser alumbrada mientras se juzgue consistir en un *saber*. Pues la totalidad humana consiste, o consistirá, en un ser (70).

Pero si la filosofía ha de obtener un criterio supracultural en base de la interpretación fiel de la realidad misma, ¿puede bastar la experiencia vulgar para dar origen a genuinos principios filosóficos? La respuesta al único procedimiento posible para nosotros ha de consistir en una afirmación. Con un alcance algo más que metodológico. Pues entendemos que toda constitución humana ha de ser conforme a las exigencias características de los seres racionales, y que en ella hay una estructura fundamental desde cuya persistencia se puede calificar de «seres humanos», y de seres «igualmente humanos» a los sujetos de todos y cada uno de los cambios de mentalidad cultural producidos en la historia (71).

Pues partiendo de la convicción de que el problema de la realidad juega sobre dos sujetos de conocimiento: el colectivo y el individual, tendremos que el problema fundamental del conocimiento es la relación que media entre la conciencia trascendental —como sujeto gnoseológico condicionado socialmente— y el hombre, la persona humana viva y concreta, dotada de un destino individual.

La solución pertenece a la psicología social, en cuanto que de ella resulta el hecho de que, en definitiva, el hombre individual es creador y agente de toda modificación y de toda creación en la conciencia social. En todo momento, «el concebir las cosas con raíces esenciales (72) se logra gracias al riesgo intelectual del hombre. El hombre categoriza cuanto toca, porque es *categoría categorizante*. El hombre se ve en sí

(70) Ideas similares sirven de tesis a K. JASPERS: «Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», *Die Wandlung*, 8 (1949), 710-734.

(71) En el mismo sentido, y con idéntica argumentación, se resuelve J. MUÑOZ: «La investigación científica ¿presupone principios filosóficos?», *Pensamiento*, 43 (1955), 324, 325.

(72) Dice A. MUÑOZ ALONSO: *Persona humana y sociedad*, Madrid, 1956, 46.

mismo, en su experiencia, en todo lo que se ofrece a su inteligibilidad; y los entes reciben luz inteligible del hombre, que aparece como análogo príncipe» (73).

IV

Las referencias culturales de validez universal.—La primordialidad entitativa del hombre humaniza cuanto procede de sus manos y cuanto convive con el mismo. La primordialidad característica del obrar humano sella todo cuanto el hombre efectúa a través de su libertad, y al «caracterizar» las cosas las hace también inteligibles.

A estos datos ha de tender también, en primer lugar, toda filosofía al tratar de definir la unidad de lo humano, y la unidad de las culturas: pues en cada una de ellas es el hombre un protagonista inexcusable, que dota las realidades con una peculiar inteligibilidad para los demás hombres.

La filosofía mira las cosas —no sólo las materiales, sino y sobre todo las espirituales— a la luz de un concepto absolutamente universal (trascendental), para tomar de las cosas la más interna y absoluta humanización, identificándose de tal modo con una crítica verdaderamente radical. En la humanización de toda huella de realidad tenemos una medida precisa para juzgar radicalmente acerca de la conducta confeccionadora de tal realidad. Un criterio semejante existe en todas las corrientes del pensamiento, aunque se hable a su respecto en lenguajes diferentes. Estas diferencias proceden de un supuesto sentido en que, culturalmente, viene ya determinado filosóficamente lo real, en tanto que nosotros tratábamos de emplear un lenguaje que abarcase posiblemente todas las posiciones diversas, ciñéndolas con el cinturón de una finalidad fundamental.

La realidad está dotada, por ello, de unas significaciones peculia-

(73) Estudia detenidamente el problema de la sociología del conocimiento, G. GURVICHT (en *Rev. Phil. Franc. Etrang.*, 4 (1957), 494-502), donde hace un concluyente resumen de su posición realista.

Desde un punto directamente encaminado a la epistemología jurídica son importantes los estudios de E. FECHNER, además de los ya clásicos de C. SCHMIDT. E. GÓMEZ ARBOLEYA ofreció una brillante aportación de que hay constancia en la colección de la *Revista de Estudios Políticos*. También H. COING: *Grundzüge...*, páginas 271 y sigs., estudia los tipos de saber jurídico, como presupuesto de los métodos posibles para el conocimiento del Derecho.

res respecto al hombre. Estas significaciones universalmente reconocibles —aunque tal vez enunciadas de diversa manera, y enunciadas diversamente en cada sistema cultural— vienen siendo llamadas en el lenguaje filosófico «categorías» (74).

Las categorías son significaciones a cuyo través puede llegar al conocimiento general de cualquier hombre —y no sólo de aquel para quien la cultura en que un sistema categorial se creó habría sido «natural»— una multiplicidad de ideas que corresponden a una sola y misma realidad demasiado rica, demasiado generosa para llegar a mi espíritu por el vehículo de una sola idea, aun de esta idea primordial que es la idea de ser-humano. Se podría decir que el *ser-humano* mismo tiene un vigor que fuerza a sus obras a multiplicarse en conceptos diversos, rebasándose a sí mismas en alas de su participación en el modo humano de ser.

Aristóteles no establece principios definidos para la distinción y división de las categorías. La razón que aduce Blackwell (75) al comentar este hecho, es que el análisis del lenguaje no puede ser un método metafísico plenamente satisfactorio, pues el lenguaje no puede desvincularse de su característica cultural, en gracia de su ascendencia metafísica desde una realidad «cosal», estableciéndose con ello una relación y conexión mental que define para siempre la mentalidad cultural propia a través del conocimiento de esta analogación.

Toda realidad humana se trasciende a sí misma en valor, en un determinado lenguaje «cultural», cuya inteligencia es perfecta dentro del conocimiento de las peculiaridades de una determinada estructura social. Valor, cultura, estructura social, son inferencias de lo que el individuo percibe espontáneamente en sus sentidos, pues toda percepción le viene previamente condicionada por sus aptitudes subjetivas modeladas en determinada dirección (76).

Toda cultura concreta las posibilidades subjetivas de captación en tres dimensiones principales: modalidad (positiva, negativa), estética

(74) Según la terminología de ARISTÓTELES. Los estoicos las denominaban «géneros primeros», *prôta géne*. El verbo *katagoréo* es igual que «significar». El «categorema» expresa un concepto que es significativo por sí mismo (*aliquid per se*), como hombre, sabio, blancura, etc.; en ARISTÓTELES: *Categorías*, I; véase *Enciclopedia filosófica* (GALLARATE), Roma, 1957, I.

(75) R. J. BLACKWELL: «Methodological Function of the Categories in Aristotle», *The New Scholasticism*, 4 (1957), 537.

(76) C. L. GOLIGHTLY: «Value as a Scientific Concept», *The Journal of Philosophy*, 7 (1956), págs. 233 y sigs.

y finalidad. El hombre resulta así calificado por la modalidad, para «ver» o «ignorar» determinada significación en una determinada realidad. Por ejemplo, para ver o ignorar una «relación de justicia» en el hecho institucional de la esclavitud. Estéticamente, resulta definido en su captación de lo individual, por referir la captación a ciertos aspectos de la realidad, que le servían luego para definirla. Véase la diferencia que tiene el «lugar-morada», para un hombre de las cavernas y para un constructor de catedrales. La finalidad constituye el grado superior de captación de realidad, por implicar todo un conjunto de riqueza cultural raramente alcanzable sino a través de experiencias muy intensas, cuyo decurso excede, como sabemos, en muchas ocasiones a la propia vida humana.

Hay improntas humanas que abarcan también todos los aspectos del acaecer humano y de sus obras. Una de ellas es el valor (77). A esta universalidad valorizante del hombre podemos aplicar una vez más la expresión de que «el hombre es medida de todas las cosas» (78)

Las categorizaciones trascendentales no tienen la indiferenciación que encierran conceptos tan amplios como «valor» y otros de la misma amplitud. Los trascendentales son cualidades analógicas que pueden ser aplicadas en algún grado a todos los seres sin excepción, y constituyen como una fragmentación del ser. Su conjunto sistemático puede llegar a identificarse con el concepto del ser mismo. Pero los trascendentales añaden al ser una diferenciación concreta, basada en la analogía de que son portadores, al establecer entre él y las realidades concretas una relación de razón contenida ya en la conexión causal que etimológicamente llevan consigo. Esta determinación concreta del ser puede ser afirmativa o negativa (79). El trascendental está constituido parcialmente en la noción misma del ser, en cuanto funda la relación de razón o su negación. La racionalidad analógica del trascendental afecta a la realidad de maneras diversas (80): en relación consigo misma, y en relación con alguna otra cosa.

El realismo mantiene, acerca de la función categorial, una perspec-

(77) Como aprecia A. ROLDÁN: *Metafísica del sentimiento*, Madrid, 1956.

(78) *Jréma*, que suele traducirse por *cosa*, puede también traducirse por *riqueza* y *valor*. Etimológicamente, significa todo aquello que procede de las manos (*jair*) del hombre.

(79) S. T.: *De veritate*, Q. 1, 1; Q. 21, 1.

(80) M. D. PHILIPPE: «Détermination philosophique de la notion du beau», *Studia Philosophica*, XV, 146-147.

tiva peculiar. El trascendental significa el ser; pero en cuanto el ser se verifica en realidad, y el trascendental mantiene una conexión en la realidad, lo constituye también (81).

Santo Tomás (82) dice que el ser sólo puede ser distinguido por modos intrínsecos contenidos en él mismo. Esta diferenciación interior, que constituye un «abrirse las entrañas a la razón» del ser, sólo puede efectuarse de dos maneras: o los modos expresados corresponden a modos particulares del ser, y entonces se tendrá el conjunto de las llamadas *categorías del ser*; o los modos considerados convendrán de una manera universal y necesaria a todo ser (83). La filosofía «esencialista» ha tomado el segundo procedimiento. La filosofía existencial, en busca de radicalidades fundantes, el primero (84). Al estudiar la fenomenología de las realidades, establece unas clasificaciones entitativas («reinos ónticos»), con arreglo a ciertas características de estructura, y categoriza estas diferencias esencializándolas dentro de sus términos limitados. En ambos procedimientos el juego racional opera mediante trascendentales, como único medio de significar una relación de razón con el ser concreto (85). Los trascendentales no constituyen a la realidad en realidades distintas, sino que le añaden una nota racional que la distingue cualitativamente por medio de una relación de razón, que puede ser negativa (el trascendental de *unidad*) o positiva (y entonces es una referencia a alguna cualidad). Pero los trascendentales positivos no deben ser confundidos con las relaciones que su-

(81) S. T.: *Summa*, I, 5, 3 ad I: «Substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam.

(82) *De veritate*, Q. 1, 1.

(83) Este planteamiento ha sido tomado de H. D. GARDEIL: *Initiation à la philosophie de S. Thomas d'Aquin, IV. Métaphysique*, Paris, 1952, 71.

(84) En nuestros días se ha producido una reviviscencia de la temática de los principios metafísicos y de las categorías.

MAX MÜLLER estudia muy detenida y profundamente el problema de las categorías y los problemas del *signum*, los cuales apenas habían sido atendidos desde ARISTÓTELES. También los discípulos de N. HARTMANN, en los temas de la *Analogienlehre* y de la Ontología regional (cuyos antecedentes escolásticos son la teoría de los predicamentos). Pero no creo conveniente ocuparme del contenido de estos estudios, los cuales, por un lado, se hallan aún en plena fluidez y sometidos a la acción rectificadora de las doctrinas filosóficas y de los propios autores, y por otro, requieren ser tratados en una impostación más amplia que la perseguida en el estudio presente.

(85) S. T.: *De veritate*, Q. 21, 1.

ponen. Los trascendentales implican esta relación, pero no se identifican con ella. La función del transcendental consiste en designar el ser con referencia a los poderes cognoscitivos y sensitivos, o sea, en cuanto está determinado por las relaciones posibles. Cada uno de los trascendentales significa la realidad misma del ser, pero en cuanto se fundan en dicha realidad los órdenes del conocimiento y de la apetición (86). La percatación de la forma transcendental como «universal» permite toda suerte de juicios acerca del singular y, por tanto, es principio del conocimiento de cualquier realidad (87).

Los «primeros principios» no son verdades innatas, o poseídas por la inteligencia anteriormente a todo conocimiento. Hablando exactamente, sólo es innata nuestra inteligencia, que está en puro poder frente a los inteligibles. Únicamente cuando nuestras facultades de conocer han sido determinadas por objetos sensibles, tomamos conciencia de los principios primeros. Y aún es necesario precisar que no les vamos captando más que en esos casos particulares, por referencias a tal ser. No podemos elevarnos a fórmulas universales relativas a todo ser, más que después de haber elaborado la idea común de ser. Aunque no son innatos, se dice que éstos principios son naturales a nuestra inteligencia, porque se siguen naturalmente de su ejercicio: toda inteligencia activa los posee necesariamente. Respecto a ella constituyen un *habitus*, o sea, una disposición estable, que asegura a la facultad la facilidad y la seguridad de su ejercicio. Este *habitus* se diversifica él mismo según sean primeros principios del orden especulativo o del práctico. Y el *habitus* de los primeros principios especulativos de la inteligencia, sin ser innato, perfecciona de modo natural esta facultad (88).

(86) GARDEIL: *Ibíd.*, 74-76.

(87) Tal sucede en SUÁREZ, según C. FERNÁNDEZ: *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Madrid, 1954. Ver, sobre todo, el c. I de la segunda parte.

(88) S. T.: *In metaphysicam*, IV, 1, 6, n. 599. G. VÁZQUEZ proporciona un notable resumen de esta doctrina: «In nobis constitui et generari habitum circa principia vel universalia et communia vel peculiaris alicuius scientiae, quia intellectus aliquam habet difficultatem in assensu illorum... quosque ita apprehendat et penetret extrema in propositione, ut ipsi appareat convenientia eorum inter se, et hanc difficultatem superat consuetudo et habitus» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 50, 12). «Cum assensus primorum principiorum consistit in eo, ut quis videat convenientiam unius extremi cum alio... recte consequitur constituendum esse habitum circa prima principia, ut intellectus facile et prompte attingat cognitione sua hanc convenientiam extremorum inter se. (...) Esse aliqua principia... ex se manifesta intellectui nostro...: alia vero difficiliora, praesertim ea quae sunt principia natura-

V

El funcionamiento epistemológico de los «principios cognoscitivos». Toda investigación científica, aun la declaradamente más positiva y relativista, presupone ciertos principios que podremos calificar «de filosóficos» en cuanto que consisten en una perspectiva radical acerca de la vida, el mundo, la historia, etc. Estos principios son verdaderos principios metafísicos universales, más o menos aparentes como tales, pero actuando seguramente y sin tregua en la mentalidad concreta (89).

Hay una indudable tendencia, en el campo científico, a dejarse de elucubraciones fuera del tema, y la palabra «metafísica» lleva consigo un claro matiz de desprecio. Al olvido de los problemas reales, sacrificados en aras de unos principios abstractos —pues el idealismo ha infeccionado toda la filosofía europea sin excepción—, ha sucedido un marcado desvío por las formulaciones teóricas, relegadas hoy como meras secuencias de la acción y de los acontecimientos, o como puros presupuestos mentales, no salidos de la mera individualidad. Aquella desviación idealista produjo la rigidez de los principios, y con ello su incapacidad para conocer y conducir la realidad surgente en los campos más dispares: astronomía y biología, teología y sociología, política y educación, etc. Consecuentemente, la sistemática renuncia moderna a la estructuración renovada de principios totales de vida, ha traído consigo una confusión mental y una ausencia de presupuestos básicos, de consecuencias indeseables.

Pero en el resurgir metafísico en que nos hallamos envueltos, al cabo del proceso positivista, hay un riesgo muy grave. Al mantenerse la vigencia formal de muchos principios aceptándose a la vez las exigencias de las nuevas realidades, se ha aumentado, hasta radicalizarse, un proceso de *relativización* de aquellos principios, que amenaza des-

lis philosophiae» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 79, 15). En cuanto a la comprensión de los principios, dice que «multo probabilius semper mihi visum est, nullum habitum etiam primorum principiorum inesse nobis a natura, sed quidquid inest nobis a natura ad operandum, esse naturalem potentiam; quidquid vero meretur in nobis nomen habitus ad operationem, per exercitationem et consuetudinem adquiri etiam circa prima principia...» (VÁZQUEZ: *In I-II*, 79, 8). En ningún autor he visto subrayar con tanta intensidad las conexiones que la cultura establece entre el hombre concreto y el modo cultural de entender la realidad.

(89) Como asegura J. MUÑOZ: «La investigación científica ¿presupone principios filosóficos?», *Pensamiento*, 43 (1955), 326.

virtuarlos en su esencia, precisamente en lo que tal vez nos interese conservar (90).

Al hablarse de *principios*, en filosofía, se produce un fenómeno expresivo de la tendencia que los principios tienen a trivializarse en la vida social, o sea, a convertirse, de «razón» en «cultura». Pues suele hablarse de «primeros principios», para señalar la primordialidad de los que son objeto del saber metafísico en sentido propio. Los principios del pensar están en conexión con las leyes del ser. De aquí la ambivalencia de los principios metafísicos en ambos campos vitales del hombre, cuya correspondencia se busca precisamente a través de los mismos: el ser y el pensar (91).

La filosofía existencial, a la cual hay que atribuir una parte decisiva en el resurgir presente de la metafísica, ha revalorizado también la doctrina de los «principios». «A aquello que algo es, al cómo es, llamamos su esencia. El *principio* de algo es el origen de su esencia. La cuestión sobre el principio (de la realidad) consiste en inquirir el origen de su esencia» (92). Pero la conexión más adecuada entre los distintos reinos ónticos, vitales para el hombre, se realiza en la filosofía realista de signo tradicional, una vez que ha tomado el paso impuesto por el ritmo mental de nuestros días. Es en la filosofía realista-escolástica donde hallamos conceptos más amplios al respecto, aunque su estructura no llegue a los microscópicos análisis de autores como Heidegger y Sartre. El concepto realista de «principio» se refiere a la conexión radical de «naturaleza», «esencia» y «entidad» (93).

En cada momento de la historia occidental, si bien los enunciados metafísicos venían siendo idénticos a través de la disciplina escolástica, su sentido cambiaba junto con la mentalidad cultural. Por ejemplo, Suárez escribía en medio del cambio científico que significaba la recepción instalada mentalidad naturalista y mecanicista, cuyo concepto científico fundamental era la idea de *causa*. Por ello, aun repitiendo a veces los términos idénticos, y aun contando con precedentes literales

(90) En el terreno de los principios políticos desarrolla C. OLLERO ideas similares, *REPol*, 55 (1951), 47-62.

(91) Un resumido estudio acerca de los caracteres de los primeros principios, y de la relación entre los principios del pensar y del ser, se halla en A. PASCOS LÓPEZ: *Filosofía de la educación*, Madrid, 1947, 136-138.

(92) HEIDEGGER, citado por R. BOSCH: «La estética de Heidegger», *RevFil.*, 49 (1954), 272.

(93) «Principium in genere est id unde aliquid vel fit vel cognoscitur, vel est».

muy importantes, es distinto lo que Suárez expresa al decir que *principium* es el género próximo de la causa (94), de lo significado, en frases semejantes, por otros autorizados escolásticos medievales y por Aristóteles.

El filósofo de Estagira (95) une al estudio del «ser en cuanto ser» el de ciertas verdades primeras, que denomina «axiomas». Tienen tanta amplitud como el ser mismo. Estos «principios metafísicos» tienen valor dado inmediatamente, y representan la concreción más aproximada posible del ser. Los primeros principios representan el término último en el proceso ascendente del análisis de nuestros conocimientos. Sus caracteres lógicos son los de ser *verdaderos, necesarios e inmediatos*, atendiendo a su versión epistemológica, real y existencial, respectivamente.

El más elevado de estos principios, al que no sólo se subordinan como a los otros todos los conocimientos posibles, sino los demás principios metafísicos, es el de «no contradicción», por satisfacer como ninguno estas tres condiciones: ser el mejor conocido, ser previo a todo otro conocimiento, ser el más cierto de todos. De ahí hacia la mayor determinación del ser empiezan sucesivamente otros principios.

La *verdad* de los principios metafísicos puede desarrollarse tanto en el plano esencial como en el existencial: según que consista en *lógicidad* o en *certeza*.

La *cualidad de necesidad* tiene también ambas vertientes. La *existencialidad* hace que los principios metafísicos presionen sobre la *mentalidad humana* y la conformen de manera *inconfundible*. La *esencialidad* de la *necesidad metafísica* da a los principios metafísicos un *sello* que los hace reconocibles en todo momento desde cualquier *ángulo de la historia*.

La *inmediación* asume también ambos aspectos: en el existencial se *capta* como *certidumbre*, y en el esencial, como *forma anterior a toda corrección lógica*.

Mas, aparte de los principios de estirpe *logicista*, los cuales se derivan desde la *pura racionalidad lógica* hacia la *vida racional humana*, hay otros principios humanos que, desde una *radicalidad vital básica*, ascienden hacia *puestos lógicos*, desde los cuales *radicalizan* a su vez las *esferas superiores de la actividad espiritual*. Se trata de *cuali-*

(94) Véase el estudio de M. SOLANA: «El principio y la causa según Suárez», *ReFil.*, 34 (1950), 419.

(95) *Metafísica*, Gamma, c. 3.

dades generales en cierto reino del ser —por ejemplo, en el hombre, la «hominidad», o, como se viene diciendo, la «humanidad»—. Siendo el hombre «hominidad» ésta se convierte en principio existencial, y en fuente de exigencias concretas, como poder energético, como conciencia, como voluntad, etc., que dibujan juntas lo que llamamos «naturaleza» del hombre. Y, en nuestro campo jurídico, vemos la importancia que el «humanitarismo» tiene en la estructuración de los «derechos naturales» y en la legislación procesal, penal, penitenciaria, etc. Estos principios vienen desde el reino de la «existencialidad», y son cada vez más indispensables para referir y determinar al hombre respecto a un ambiente concreto (96). De puros principios existenciales sin otra eficacia, estos principios devienen sustrato social. Son verdaderos «principios», pues ni nacen, ni se pierden en la nada. Su absolutidad y su misma inderivabilidad es que no pueden ser suprimidos de la conciencia social. Son principios reales sólo en cuanto determinados en existencias concretas, o mejor, en cuanto necesitados de hacerse siempre existencias concretas. De aquí toman su fuerza, y aunque «rebatidos» desde muchos sistemas filosóficos, imponen al pensamiento su vigencia irresistible. Pues si carecen de la «universalidad» lógica que les pudiera convertir en «principios de todo ser», están dotados de la radicalidad vital precisa para ser unos incontrovertibles principios del «ser humano» —en el ejemplo referido.

Este cambio en la perspectiva de los «primeros principios» significa también una mengua de la «necesariedad» que el realismo exagerado otorgaba a los principios de la metafísica tradicional. Los «primeros principios», que eran axiomáticos en Aristóteles, son ahora *postulados*, sin que el rigor cognoscitivo ni la eficacia metafísica de su función disminuya por eso. En el pretendido formalismo absoluto de la verdad lógica, una especie de análisis de la lógica y, sobre todo, del lógico mismo, descubre siempre una metafísica subyacente, claramente diferenciada de la misma en cuanto que sus enunciados no pueden elevarse a datos existenciales, sino después de haberse analizado el alcance, tanto lógico como existencial, de ambos aspectos por separado. Por ello, la metafísica subyacente a toda expresión lógica y condicionante de la misma, viene siendo llamada, en una obra reciente, «meta-lógica» (97).

(96) V. DE RUVO: «La metodología...», en *Atti del Congresso di studi metodologici*. Torino, 1954, 69.

(97) M.-L. ROURE: *Logique et Métalogique*, Paris-Lyon, 1957.

Se trata, con esta diferenciación, de explicar datos y situaciones que hasta ahora son comprendidos en una especificación metafísica indiferenciada, basada en actitudes inteligibles intuitivamente en una comprensión sociológica, pero tenidos como «casuales», «históricos», «irracionales». Por el contrario, ahora se pretende desmenuzar esa comprensión total, sin anular su impostación metafísica, pero penetrando lo más posible en sus predeterminaciones, en su permanencia estructural reconocible, en su logicidad inicial.

Esta orientación tiene también antecedentes aristotélicos (98). «Principio» (*arjé*), significa en Aristóteles lo mismo que Kant quiere expresar como «condición de posibilidad». Existe en la captación de cualquier realidad una cierta conexión previa, trascendida al dirigirnos expresamente a esa realidad. Esta conexión previa constituye un «horizonte desde el cual se trasciende» en el conocimiento. Este horizonte significa un nivel para cualquier comprensión de la realidad, porque señala la concreción exacta de entre unas condiciones de posibilidad.

Esta conexión en que se ofrece la actitud vital ante la realidad que se desea conocer, limita la proyección de la investigación correspondiente, ya que constituye la referencia desde la que la realidad puede ser comprendida por cada sujeto.

Cuando Aristóteles ha querido descubrir la fundamentación unitaria de las posibilidades de comprensión, profundiza en dirección a una base plurivalente para las actitudes encuadradas en los diversos sistemas heurísticos. Esa base fundamental es calificada de *arjé*, principio.

En esta dirección es considerable el esfuerzo intelectual representado por la obra de K. Mannheim, en su doctrina de los «principios medios» (*principia media*), cuya existencialidad supone la de los «primeros principios», pero desarrollándolos en formas concretas proporcionadas por el devenir histórico (99).

Para Mannheim, los «principios medios» resultan de la necesidad de construir la individualidad misma, y prevenir su adaptación individual. Se trata de circunscribir con rigor cada situación social.

En los acaecimientos casuales pueden distinguirse los aspectos verdaderamente accidentales, y los que son constitutivos de ese ámbito especial en su ser concreto. Los «principios medios» son principios del ámbito concreto (100).

(98) W. SZILASI: «¿Qué es la ciencia?», FCE, págs. 34 y sigs.

(99) K. MANNHEIM: *El hombre y la sociedad en época de crisis*, Madrid, 1936, 175-199.

(100) *Ibíd.*, 174, 177.

Los «principios medios» actúan en el pensar cotidiano constantemente, y el horizonte de expectativas del hombre de cada día y el del práctico está siempre determinado por ellos (101).

La complejidad actuante de los «principios medios» aumenta en proporciones mayores según la cultura se hace también más complicada. Por ello ha de tenerse en cuenta la existencia de esta complejidad, pues quien tiene sólo en cuenta uno o dos de estos principios, y sobre tal base se hace cuestión del acontecer total, estará expuesto a computar falsamente variaciones que proceden de otro principio. Este es, por ejemplo, el peligro de un economismo exagerado que desde su principio universal llega fácilmente o a desconocer por completo todos los demás factores psicológicos, políticos, etc., o bien a derivarlos de elementos económicos. Quien, por el contrario, disponga de un rico tejido de tales «principios medios», tendrá las condiciones para descubrir cada vez más con el tiempo, y poder observar cada vez con más rigor la relación recíproca en los modos del conocimiento.

La técnica de investigación para elucidar los «principios medios» actuantes en un ámbito concreto, y para examinar su influencia comunitaria, es de signo sociológico. Los «principios medios» han de ser estudiados en sus conexiones reales. Hay que tener en cuenta que su importancia se relativa y que los efectos de unos son más importantes que los de otros. La jerarquía de eficacia de los «principios medios» activos sólo puede ser válidamente establecida por el examen directo de cada medio social. El más importante de los mismos se constituye en eje de la estructura total (102).

Esta consideración nos lleva a estudiar más detenidamente la estructura fundamental de la concreción de los «principios» en el saber social.

Los «principios» metafísicos de todo orden, además de desarrollar una vigencia social, pueden ser entendidos bajo expresiones de fenómenos sociales (103). En una comunidad donde su primer motor espi-

(101) *Ibíd.*, 186.

(102) *Ibíd.*, ver 192-194.

(103) Por ejemplo, la «moralidad oficial», como otros fenómenos colectivos, puede tener una realidad peculiarmente colectiva sin constituir su reflejo hacia las personalidades de los miembros individuales del grupo, y existe a través de ciertas actitudes que la definen como verdadera para particulares situaciones.

Su *función* es mantener el equilibrio de sistemas bajo las condiciones exigidas por las necesidades que resultarían si se produjese una desorganización. Con-

ritual es la idea de la presencia de la Divinidad entre los hombres, el principio teológico se constituye en estructura fundamental a cuyas conexiones se refiere la vigencia de todos los demás principios.

Por ello, la vigencia de un principio no es solamente vigencia propia y directa, sino que puede ser una vigencia indirecta. Cuando hablamos de que una religiosidad concreta está «deformada» por conductas y «prejuicios» de origen extraño y a veces contradictorio —por ejemplo, al criticarse respecto a la religión católica, la posible inexistencia de la virtud de la *justicia* como forma primaria de la virtud de la *caridad*—, lo que realmente sucede es que la religión puede haberse convertido, como principio social, en una estructura cuyo determinante principal ya no es el religioso, sino el economismo individualista, y, por lo tanto, se ha transformado radicalmente respecto a su principio verdadero, toda la estructura social.

La posibilidad —indudable, por otro lado— de esta falsa inteligencia: de que pueda ser sostenido nominalmente un principio como elemento fundamental de una estructura social, cuando él mismo ha sido ya desplazado por otro principio, nos concreta palmariamente un nuevo aspecto del problema metafísico de los niveles de inteligibilidad social.

El origen de aquella confusión consiste en que la expresión de todo principio social es radicalmente una expresión «simbólica». El simbolismo es la forma expresiva primaria entre todas las posibles, y por ella la menos flexible y la más honda y connatural con la mentalidad humana racional. *Símbolo* es la expresión en que se concreta una concepción racional, a través de la conceptualización de un dato intuitivo exterior o imaginado, en virtud de una conexión establecida por alguna semejanza o correspondencia que el entendimiento percibe entre esta imagen y la realidad captada racionalmente.

Toda expresión es simbólica, en cuanto que contenga la idealización de una materialidad distinta (104). En su etimología encontramos

fróntese CHARLES K. MERRIMER: «The Nature and Function of Official Morality», *The Amer. Journ. of Sociol.*, 2 (1958), 165-168.

(104) El principio del lenguaje se identifica con la función lógica del análisis formal de la representación. Los caracteres diferenciales del conocer humano se reducen a este análisis, revelado en el lenguaje.

La ley universal del simbolismo lingüístico es que entre palabra y cosa denominada no se requiere semejanza alguna. La palabra es una y simple etiqueta arbitraria. El lenguaje es el modo en que la forma de un objeto se vuelve aferrable (simbólicamente) y descomponible en los diversos momentos que la

sus significados genuinos. *Symbolé* es el «encuentro», el «avenirse» de dos realidades, y también su conjunción y ajustamiento (105). En la raíz *bol* tiene la idea de «voluntariedad», por lo cual significa también la idea de «convención», «contrato», etc. De ahí que *symbolon* sea «señal de reconocimiento», «marca», «distintivo». El lenguaje que alude a realidades espirituales es, por tanto, simbólico, pues viene asumido desde significados materiales, externos o imaginados, y elevado a significaciones gradualmente más espirituales. Tiene una permanencia significativa (106) en cuanto que se convierte en expresión (107) socializada. Pero perdura siempre el matiz original fundado en una convención, en cuanto que puede ser sometido a crítica el acto de referencia entre la realidad material y la realidad espiritual con que se estableció la conexión racional causante de esa denominación.

constituyen. (A. GALIMBERTI: *Linguaggio e rappresentazione*, Atti... metodologici, 84, ss.)

(105) «El símbolo es un *convenio*, y tiene un significado convenido y adecuado para representar el ser, porque primariamente, expresa la primitiva conveniencia o conformidad ontológica, o sea, la comunidad, del ser simbólico.

»En esta conformidad o conveniencia se encuentra la clave de la función simbólica. Porque, como quiera que se defina la relación de conveniencia del símbolo con la realidad, esta relación misma requiere, como condición absoluta de su posibilidad y su efectivo cumplimiento, de una conveniencia entre los productores y usuarios del símbolo. La operación de entender es una operación simbólica, porque con ella se reúnen dos partes congruentes o convenientes... Lo que se hace convenir en la reunión simbólica son dos términos ontológicamente homogéneos: dos entes humanos. La palabra mesa y la mesa real no se convienen en modo alguno.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, FCE, 1957, 352.)

(106) «Existe una congruencia de sentido entre las diversas creaciones simbólicas, dentro de una misma situación y no por influencia directa de unas sobre otras, sino porque las modalidades actuales de cada una provienen históricamente de sus respectivos antecedentes históricos. La interconexión de sentido se ofrece, pues, de acuerdo con una estructura que tiene dos *dimensiones*: la dimensión vertical, según la cual aparecen en concordancia todas las formas simbólicas de una misma situación, y la dimensión horizontal, en la que se revelan las concordancias de continuidad entre cada una y sus antecedentes.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 373.)

(107) «Las formas simbólicas son históricas. Y por ello son interdependientes; pues, aunque cada una esté específicamente caracterizada y tenga su *ley* propia, la ley de evolución de todas ellas es común. Siendo histórico el ser que las produce, es inevitable que sus productos acusen congruentemente las variaciones de este ser... La base común para la referencia es ahí la condición expresiva del hombre, la cual puede adoptar unos mismos estilos y caracteres en formas simbólicas diferentes y autónomas.» (E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 373.)

Cuando la realidad espiritual expresada simbólicamente viene a ser «mixtificada» por la posterior influencia de una realidad espiritual diferente, su eficacia social es objeto de observación crítica, una vez que no produce los efectos sociales que una «puridad de principio» debería ejercer. De ahí la importancia de la diferencia entre la realidad simbolizada, la expresión simbólica y la actuación social de la realidad misma.

El problema del conocimiento de los «principios» de vida social viene producido no tanto por su dificultad de averiguación sociológica, como por la «interpretación» que pueda producirse acerca de la realidad simbolizada. La divergencia puede ser infinita. Se basa en la variable inteligencia de la conexión entre la materialidad original de la expresión simbólica y la realidad espiritual simbolizada, pero también en la diversa inteligencia (108) de esta última. Baste recordar la diversidad de sentidos que pueden alcanzar conceptos de realidades espirituales, de uso tan frecuente como «alma», «nación», «democracia», etc. Lo trágico de toda expresión de realidades y fenómenos espirituales, consiste en la permanencia radical, en su expresión, del elemento convencional que encarna siempre todo conocimiento simbólico, a pesar de su aparente objetividad social (109).

La expresión «simbólica» se mantiene en su problemática (110)

(108) «... Toda expresión es apofántica, y no solamente aquella que presenta un ser objetivo, porque en cualquiera se hace presente el ser mismo que expresa; y su presencia es captada por el otro simbólicamente, es decir, en una aprehensión que lo identifica como semejante y que toma de manera inmediata una forma hermenéutica.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 352.)

(109) Aspectos fundamentales de estas observaciones se hallan en CASSIRER, E. W. PLATZECK: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, Barcelona, 1954, 128-129, estudia la correspondencia *signum-signatum*, a propósito de la forma simbólica del pensar, en RAIMUNDO LULIO. Del mismo autor hay sobre otros varios trabajos acerca del pensamiento Iuliano, de enorme influencia sobre el conocimiento de estos temas. Bases escolásticas para una explicación ulterior, en S. T.: «De differentia verbi divini et humani», en *Opuscula selecta phil. et theol.*, Lapi, 1886, I, opusc. 24, 499-501. Para el estudio simbólico de la religión y del derecho, aludido al hablar de la caridad y la justicia desde el punto de vista religioso, puede verse el libro de K. SCHILLING: *Religion und Recht*, donde estudia las estructuras de las religiones, las mentalidades religiosas, las tipologías religiosas, la racionalidad e irracionalidad en la concepción religiosa, y el proceso crítico-sociológico, entendido como proceso de emancipación.

(110) «... Puesto que toda representación es simbólica, ninguna sería fehaciente, y el hombre se encontraría separado de la realidad por los mismos sistemas simbólicos que se ve forzado a utilizar para hacerla patente. Cabría la po-

como fidelidad expresiva y como conformidad social acerca del fundamento simbólico mismo, como estructura concreta del conocimiento de los «principios sociales» (111). Al simbolismo humano ha de referirse, en definitiva, toda polémica acerca de la vigencia efectiva de estos principios. Pero conteniendo los «principios sociales» la criteriología en cuya estructuración relativa se esconden las distintas posibilidades de que las realidades espirituales influyan sobre la cotidianidad vital, también esta problemática establece la «mentalidad principal» desde la cual son entendidas en un marco unitario todas las «mentalidades» en que cobran expresión todos los principios vigentes en la conciencia social. De este modo establecemos una base firme, y un criterio exacto —dentro de las limitaciones referentes a la fidelidad de la expresión simbólica misma— para poder establecer comparaciones entre las distintas «mentalidades sociales» dentro de unidades existentes en la realidad social misma.

Las «radicalidades» a partir de las cuales se diversifican los distintos modos de entender la realidad social —según la primacía de la mentalidad religiosa, económica, política, estatal, familiar, individual, etc., en el complejo de vigencias sociales entendidas como «principios medios»—, pueden ser entendidas como resultados diversos de la existencia concreta en que unos principios se constituyen en estructura axial dentro de la vigencia social unitaria. Esta radicalidad es inteligible y comparable entre distintas modalidades, pues no tiene en sí un significado absoluto: la primacía de «lo religioso» no comporta la anulación de «lo estético», y al revés, sino que es el índice significativo de la estructuración efectiva de los distintos principios encarnados en vigencias sociales dentro de una comunidad concreta.

Es indudable la persistencia de un margen de inexactitud, derivada de las precisiones significativas en la expresión simbólica misma. Por ello este campo ofrece por sí mismo un interés relevante, que puede hacerse extensivo a todas las calificaciones éticas, además de las propiamente sociales. Pues las calificaciones éticas son símbolos categori-

sibilidad de una aprehensión intuitiva; pero ésta sería inefable: en cuanto se comunicase, dejaría de ser fidedigna porque se haría simbólica; estaría sometida *a priori* a las condiciones de la forma simbólica elegida.» (Según E. NICOL: *Metafísica de la expresión*, 356.)

(111) Estudia NICOL cinco *principios* de la relación simbólica. Cfr. págs. 375 y siguientes de su libro citado. Atiende al creador, al intérprete, al objeto y contenido significativo, al propio sistema simbólico y, en último lugar, a los antecedentes del símbolo mismo.

zados en expresiones «mundanas». La conexión entre la realidad semántica y la simbolizada tiene una base real, de la cual da cuenta la doctrina acerca de la «analogía». Este problema se centra en el ser mismo. La realidad material simbolizante es un «estado» del ser (112), entendido aisladamente, pero cuya fecundidad se patentiza por medio de cierta conexión, radicada en el ser total, con la realidad espiritual simbolizada. Expresiones tales como «inferior» y «superior» no traducen, aplicadas a realidades espirituales, verdades absolutas. Nada hay en el ser que sea «bajo» o «alto», pero en símbolo de la «elevación relativa» percibimos un elemento del ser mismo. Por ello las interferencias simbólicas median en la comprensión racional de la realidad espiritual, pero obstruyen modos originarios de comprensión, tales como la vivencia intuitiva, mística o sensible. Nuestra racionalización de la realidad espiritual es simbólica. La entraña del problema radica en saber cómo se puede pasar, en cada expresión concreta, de los símbolos a las realidades. Quedarse en los símbolos constituye «idolatría». Igualar el dato simbólico al ser simbolizado, es mixtificación y «tomar el nombre de Dios en vano», o sea, depreciar realidades espirituales, *ahuecando* su plenitud en la pequeñez de lo material.

La vida de los «principios» aparece así, entre peligros extremos, como vida de símbolos e ideales psíquicos brotados frente al contorno, donde operan formas espontáneas de lo imaginativo en una original modalidad expresiva del hombre, muy semejante a la expresión «poética». Pero su elucidación metafísica, o sea, su verismo real, sólo puede ser logrado mediante la aplicación de técnicas basadas en la idea filosófica de «analogía» (113).

VI

El proceso analógico de la realidad espiritual.—La elaboración humana de formas comprensivas de la realidad, se verifica en dos grados.

(112) En este sentido puede aducirse la expresión de E. NICOL (*Metafísica de la expresión*, 370), al afirmar que existen dos modos distintos de la verdad: la verdad que se atiene al ser y la verdad que lo representa transformado. Las razones de la razón no valen contra las razones del sentimiento: la expresión no es aún potencia directa.

(113) Puede así demostrarse la posibilidad de hincar en el seno de las elucubraciones más fundamentales de la «*perennis philosophia*» la impostación problemática revelada por la filosofía moderna en uno de sus más importantes aspectos.

El primero es el de los «sensibles comunes» (terminología aristotélica): magnitud, figura, número, movimiento y permanencia.

A cada expresión de una realidad elemental le *conviene más* alguno de estos sensibles, por estar más convenientemente percibida desde el mismo. Por ejemplo, la realidad individualizada puede interesar en su magnitud o en su número, y entonces se le aplican modalidades de relación grande-pequeño, o de uno-plural, respectivamente.

Pero hay realidades a que no se puede aplicar directamente esta modalidad captatoria: realidades cuya existencialidad no es medible ni observable directamente sobre sí. Entonces seguimos utilizando estas medidas y observaciones, pero no directamente, sino «análogamente». Es el grado segundo.

Esta analogía resulta un proceso coimplicado de dos aspectos: la suposición de que esa realidad «no-directa» puede ser evocada válidamente, y la de que hay una correspondencia entre la evocación de la misma y la forma comprensiva que tratamos de aplicarle. Se trata del «esquematismo biológico» y de la «imitación», como bases de todo conocimiento metafísico con base empírica.

El esquematismo consiste en que el hombre tiene posibilidad de captar una realidad no sensible en su existencia trascendente: por ejemplo, conocer si en una conducta concreta ocurre algún hecho jurídico.

La imitación consiste en que se puede provocar un proceso semejante al seguido en los experimentos propios de las ciencias naturales o al del drama, dentro del cual resulte la comprobación de si alguna realidad, de conducta, por ejemplo, puede ser comprendida desde alguno de los sensibles comunes, o de alguna estructura mental más complejamente elaborada a partir de alguno, o de una combinación, de los mismos.

El esquematismo biológico puede indicarnos la juridicidad de una conducta. A su vez, la imitación de algunos de los sensibles comunes o de sus derivados, operada en la consideración de esa conducta como proceso, resultará calificar comprensivamente las fases de tal conducta jurídica desde la comprensión propia del sensible común o compuesto que se pretende imitar. Así podríamos comprender un acto jurídico, mediante su categorización como típico o atípico (empleando la «imitación» del sensible *figura*), y habremos creado así el instrumental científico de las «figuras jurídicas», que permiten a la jurisprudencia salir del estadio casuístico y penetrar en el sistemático.

De modo semejante, utilizando el sensible *movimiento*, podemos

diferenciar la división de las instituciones jurídicas en «estables» y en «provisorias», por ejemplo. Y bajo el sensible de *permanencia* hemos de acotar las instituciones jurídicas vigentes de las históricas. La historia jurídica sería imposible si no imitásemos, dentro de la observación de la fenomenología jurídica del pasado bajo el esquematismo jurídico-biológico, el proceso de la realidad directamente sensible en este otro proceso de realidad pasada, cuyo conocimiento es indirecto, en una gigantesca operación mimética. De ello resultará la división de «historicidad» y de «actualidad» de cada aspecto o del total de cada institución.

De este modo, cada expresión de una realidad espiritual significa una peculiar conexión simbólica que la caracteriza en referencia «mundana». La conexión simbólica misma contiene, además, un desarrollo interior merced al cual la expresión simbólica desenvuelve distintos aspectos de la mentalidad activa, moviéndose en una delimitación que es también categorización conceptual. Esta categorización de una realidad significa «los ojos con que se mira» tal realidad. Más que explicar matices de la realidad misma, dan idea de las posibilidades expresivas de determinada «mentalidad», apuran la expresividad de un concreto simbolismo. Por ello, más que revelar la «adecuación de la cosa y del intelecto», denotan la mentalidad desde la cual el intelecto se forja una idea de la cosa.

Entre los modos de conceptualizar una realidad los hay «propios» y los hay «analógicos». Los conceptos «propios» residen en una conexión tan cercana entre realidad y denominación, que son irreductibles a generalización, por indicar particularidades peculiares e individualizadoras.

Los conceptos «analógicos» pueden ser de dos clases: los entendidos primordialmente en otra realidad y transferidos a ésta que nos interesa, y los entendidos originariamente en la realidad que pretendemos estudiar y pueden, desde ella, ser aplicados a otras.

La aplicación en «primer analogado» expresa calidades propias de esa realidad. La utilización en «segundo analogado» indica que de algún modo la cualidad percibida original y propiamente en el primero se halla también perceptiblemente en el segundo.

La «analogía» dice implícitamente en los segundos analogados aquello que sólo en el primer analogado puede ser mentado explícitamente. Pues lo explícito sólo se entiende en la denominación original de una realidad en cuanto la cualidad de referencia se da primariamente

en ella. El calificativo aplicado por traslación analógica dice *algo de común* entre el segundo y el primer analogado. La traslación permite entenderlo bajo una categorización que desentraña una posibilidad captatoria antes inédita. Pero no expresa sus matices propios: los matices que permitirían definirla como «primer analogado» de una concreta cualidad. Será entonces la cualidad vista primariamente sobre la realidad en que tiene origen quien nos dé la más adecuada visión de esa cualidad. Pues bien: *para conocer originalmente el Derecho, tenemos que buscar la cualidad que primariamente resida en la realidad jurídica, y que en las demás realidades se halla sólo traslaticivamente.*

Si una cualidad sólo en una realidad puede estar como «primer analogado», resultará que las restantes cualidades bajo las que pueda ser considerada esa realidad le irán aplicadas un poco «excéntricamente», pues son calificaciones que no la afectan centralmente, por tener, a su vez, su primer analogado en otra realidad distinta. Sucederá, por tanto, que la apreciación de una cualidad trasladada a una realidad en que no aparece primigeniamente, la tiñe de tonalidades conceptuales surgidas en la realidad donde se dió originariamente la analogía de primera referencia. Por tanto, la visión resulta afectada por «luz indirecta», por luz que se capta en dicha realidad, pero tras de haber sido afectada por un anterior contacto con una realidad distinta. Y quien acepta esta visión sin reparar en el origen de esa luz, se engaña percibiendo en la realidad analogada secundariamente cualidades que sólo pertenecen de suyo a otra. Con ello se saca de su lugar a la realidad objeto de atención, en cuanto que se la somete a una luz que contiene en sí un motivo de falsificación. Por ejemplo, el Derecho, de ser captado desde el punto de vista religioso, sería observado bajo una luz altísima y noble, pero que le falsearía en cuanto que le daría aspecto de realidad divinal, sacándolo de su encuadramiento interhumano. Tendríamos la doctrina del «origen divino del Derecho», o sea, entender el Derecho en caracteres «absolutos» (peculiares de toda realidad divina). Y ese Derecho absoluto daría prácticamente origen a toda clase de justificaciones de la fuerza bruta y del voluntarismo jurídico.

Por el contrario, examinando el Derecho como mero fenómeno social, no podríamos comprender la característica de la conducta humana en sus factores puramente subjetivados en la individualidad radical de cada hombre, y haríamos del saber jurídico una ciencia «naturalista» donde el hombre sería una pieza del conjunto y el Derecho la descripción de una regularidad mecánica.

La intervención de la captación «indirecta» no lleva consigo forzosamente la *falsedad* del concepto que la expresa. Por el contrario, ofrece cualidades reales que están en esa realidad, pero de modo «secundario», implícito y general en cuanto que tales cualidades no están en ella de modo «principal», explícito e individual.

Por tanto, la definición de la realidad bajo una luz que no cae directamente sobre ella misma, nos ofrece una visión *verdadera*. Pero tal visión no es la más *adecuada* para definirla. Una definición sólo es plenamente adecuada dentro de los límites de precisión peculiares de la conceptualización simbólica de la realidad, cuando califica a la realidad definida bajo el aspecto que se da primariamente en esa realidad, y sólo secundariamente en otras realidades. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿cuál es la calidad que pueda ser considerada originaria, *tamquam in primo analogato*, en el Derecho? Con esa calidad podremos definir primaria y directamente el Derecho.

Un grave obstáculo en este camino, es la frecuente aplicación de cualidades secundarias a las más diversas realidades. En el pensamiento jurídico, tendremos que el concepto de «justo» se aplica a las más diversas realidades, desde la Divinidad hasta el montante entre el precio de la mercancía comprada y el billete con que se pagó. Esta utilización es lícita. Querer restringir el dominio de «lo justo» a las realidades jurídicas solamente, pretendiendo que el universo espiritual y aun Dios no pueden ser calificados de «justos», aparece como *inconcebible* y contrario a nuestros juicios cotidianos. La razón es que —como asegura Suárez en su tratado *De Iustitia Dei*— lo justo se nos aparece como una verdadera virtualidad cualificadora de un sujeto en que no hay injusticia alguna. Evidentemente comprendemos que la justicia de Dios es completamente diferente de la de los seres que nos rodean, pero también comprendemos que el Ser que, por naturaleza, posee todas las perfecciones, posee necesariamente la de la justicia, y de una manera única e irreductible.

Como todo término analógico, el término «justo» considerado en su diversidad analógica, sólo implícitamente puede significar todo lo que caracteriza a tal o cual justicia particular, pues de modo explícito sólo significa lo que hay de común en toda la diversidad de sus atribuciones. Pero al ser entendida esta cualidad como «virtualidad» en un sujeto de conducta (114), explícitamente sólo puede ser predicado en

(114) El *homo* como *vir bonus* es un factor esencial en nuestra idealización de justicia. Cfr. I. TAMMELO, comentando el libro de A. E. SUTHERLAND: *The Law*

«analogado primordial» a un sujeto de conducta. Esa conducta se cualifica posteriormente como «dar a cada uno lo suyo», para la aplicación interhumana, peculiar del Derecho. Mas para aplicarlo a otra realidad que no sea «conducta interhumana» ya no le viene aplicada la referencia tan céntrica. Por ejemplo, aparece patente que en Dios, para dar a cada uno lo suyo —en lo cual consiste su justicia— no se precisa *conducta* a no ser de modo figurado y antropomórfico. De donde se capta muy claramente que si bien Dios es sublime y perfectamente justo, la concepción y la idea de justicia, en su concreción conceptual de «conducta que da a cada uno su derecho», no le compete tan propiamente como al hombre mismo. En todo caso, de competir en primer lugar a Dios, sería una competencia indiferenciada, pues le competiría también toda otra cualidad, con lo cual resultará que no será significativo decir que una cualidad está en Dios como primer analogado, al estar todas por igual. Por el contrario, hay en Dios una cualidad especificadora conceptualmente de su Ser-divino, la cual sólo en Dios puede ser predicada como en su primer analogado. Esta apreciable diferencia permite ver claro lo que, dicho aisladamente, parecería una contradicción con toda la teología escolástica. Cualidad que sólo de Dios puede ser afirmada, es la de «infinitud», la cual compete directa y explícitamente a la primordialidad metafísica de la realidad divina. Para Scoto, el objeto de la ciencia teológica era el «ser singular infinito». Para el mismo Santo Tomás, «realidad infinita, según la razón de la esencia de lo infinito, es sólo Dios» (115). Del mismo modo, la noción analógica de «lo justo» en su estructura esencial, no puede contener más que implícitamente lo que forma parte esencial de tal o tal otra modalidad particular de lo justo, precisamente en cuanto *tal*, por no retener de una manera explícita lo que es común a todas las diversas realizaciones de lo justo, tanto en la causa primera como en nuestro universo sensible (116).

De todos modos, la noción analógica misma, «lo justo como justo», no existe explícitamente sino en nuestra inteligencia de la conducta in-

and One Man among Many, Madison, 1956, en *Archiv f. R. u. S. ph.*, 44/2 (1958), 372.

(115) S. T.: *Summa*, III, 10, 3 ad 3.

(116) Como, acerca de la noción analógica de «lo hermoso», asegura DE PHILIPPE: «Détermination philosophique de la notion du beau», *Studia Philosophica*, XV, 337-338.

terhumana, si queremos ver el momento en que dicha noción es distinta de sus diversas modalidades (117).

El ser de la realidad está constituido por dos aspectos complementarios, esencia-existencia, que lo definen como «cierta cosa que es». Ambos aspectos son inseparables, si no se quiere llegar a un esencialismo monista —absolutismo— o a un existencialismo pluralista —anarquía— imposibilitando, en ambos casos, todo conocimiento de la realidad en cuanto esencial (predicada universalmente) y existencial (predicada concretamente), sin destruir ninguno de ambos aspectos. La «analogía del ser», constituye la intermediación inteligible entre la atribución unívoca y la equívoca. «Un mismo *nombre* (118) se predica de cosas distintas, según una razón en parte idéntica y en parte distinta. Distinta en cuanto a modos distintos de referencia posible. Idéntica en cuanto a la cosa a que se hace referencia» (119). No puede significar un «subjetivismo idealista» el hacer notar la actividad espiritual humana que se esfuerza en trascender las diferencias entitativas que hay entre realidades distintas, para formar entre ellas un puente racional con base en el ser mismo de las cosas, para unificar la diversidad que tiene ante los ojos. Por ello no puede ser rechazado el subjetivismo —dado que tiene su base en la estructura óptica de la realidad cosal— consistente en captar afinidades diversas, aunque no consistan en la expresión de analogías primordiales, sino secundarias o «indirectas». La analogía misma, como procedimiento intelectual, supone siempre un orden sobre el que surge un principio unificador. Es más: no puede haber analogía sin la distinción real entre los elementos plurales en las cosas, referidas unas a otras según cierta intuición o asimilación, hallada por el espíritu en una actividad unificadora bajo un solo denominador conceptual.

Por ello no hay apenas límites reales en la aplicación de la analogía a realidades por otros conceptos muy diversas entre sí. La unidad

(117) A propósito de esto mismo, dice S. T. en sus comentarios a la *Ética*, de Aristóteles (L. V, lec. 5), que existe justicia distributiva en toda aquella materia en que puedan hallarse *medios de referencia entre la libertad de un hombre y la de otro*: «invenitur proportionabilitas in quibuscumque invenitur numerus...», puesto que proporción es la habitud de una cantidad respecto a otra.

(118) LUIS DE LEÓN: *O. C.*, BAC, 2.^a edic., 396: «El *nombre*... es una palabra breve, que se sustituye por aquello de que se dice y se toma por ello mismo. ...*nombre* es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento.»

(119) ARISTÓTELES: *Metafísica*, XI, 1, 3, 2197.

del espíritu humano (120) tiende a calificar bajo determinado aspecto todas las realidades que a dicho aspecto pueda referir. Hay siempre un analogado principal, que posee en intrínseca «exclusiva» la «razón» significada elementalmente por el término considerado. Esta razón se aplica a las otras modalidades como simple «denominación». En estos tipos de analogía hay cierta gradación, consistente en la mayor cercanía o lejanía respecto a compartir la calificación de «razón» con el primer analogado (121).

La analogía no se establece entre dos términos, sino en sus proporciones mutuas. *Visión e intelección* son análogas proporcionalmente a como sean análogos el *ojo* y el *alma*. Santo Tomás (122) distingue, como hemos visto, entre proporcionalidad propia (en que la razón proporcional se halla en cada uno de los analogados) y proporción metafórica (en que sólo hay un resto de semejanza que da lugar a la metáfora). Esta última es utilizada frecuentemente en teología (123), y es propia de la actividad poética (124).

La analogía empieza siendo *figurativa* y acaba siendo *conceptual*, sustituyendo el ser concreto y real de las cosas por el ser del pensamiento (125). Entonces la analogía rinde todo su esfuerzo unificador,

(120) P. GARCÍA ASENSIO: «Antinomias del conocimiento humano y analogía», *Pensamiento*, 45-46 (1956), 5-24 y 203-214.

(121) Como resume GARDEIL: *Initiation...*, 35-36.

(122) *De veritate*, Q. II, 2.

(123) L. DE LEÓN: *O. C.*, 529: «Esta manera de hablar, adonde con semejanzas y figuras de cosas que conocemos, y vemos, y amamos, nos da Dios noticia de sus bienes y nos los promete, para la cualidad y gusto de nuestro ingenio, es muy útil y muy conveniente. Lo uno, porque todo nuestro conocimiento así como comienza de los sentidos, así no conoce bien lo espiritual, si no es por semejanza de lo sensible que conoce primero. Lo otro, porque la semejanza que hay de lo uno a lo otro, advertida y conocida, aviva el gusto de nuestro entendimiento naturalmente, que es inclinado a cotejar unas cosas con otras discurriendo por ellas; y así, cuando descubre alguna gran consonancia de propiedades entre cosas que son en naturaleza diversas, alégrase mucho, y como saboréase en ello, e imprímelo con más firmeza en las mientes. Y lo tercero, porque de las cosas que sentimos, sabemos por experiencia lo gustoso y lo agradable que tienen; mas de las cosas del cielo no sabemos cuál sea ni cuánto su sabor y dulzura.»

Recientemente hace notar la importancia del empleo de la analogía en las concepciones y demostraciones teológicas JOHN MCINTRE, en su artículo «L'Analogie», publicado en *RevThéolPhil.*, 2 (1958), págs. 81-99.

(124) GARDEIL: *Initiation...*, 37.

(125) LUIS DE LEÓN: *O. C.*, 398: «Hay dos maneras o dos diferencias de nombres: unos que están en el alma y otros que suenan en la boca. Los primeros

por haberse independizado de la materialidad simbolizada en el analogado primero y poder extenderse, en un esfuerzo creador (actividad poética) hacia todos los campos del ser. Pero también entonces adviene el riesgo de la esencialización metafísica, al pensar en «cualidades *en sí*», cuya realidad se postula metafísicamente, a pesar de no tratarse más que de esencias conceptuales, cuya transformación en entidades metafísicas constituiría un «realismo exagerado» de tipo esencialista (126).

Por el «juego creador de la analogación esencial», en el origen de todo empleo de la analogía ocurre una peculiar visión de una conexión entre realidades distintas. Dicha conexión consiste en una semejanza, o sea, en una cierta uniformidad estética (127). La estética se refiere (128) a un elemental poder humano de captación de semejanzas, de afinidades entre que establecer proporciones —aunque en segundo lugar venga un juicio acerca del «agrado» resultante de la existencia de dichas proporciones (129).

La extensión de cualidades a realidades distintas de aquellas donde aparece como en su «primer analogado», se hace inteligible gracias al ahondamiento en la modalidad de conexión (130) establecida entre ambas clases de realidades. La inteligencia de esa extensión consiste en

son el ser que tienen las cosas en el entendimiento del que las entiende; y los otros, el ser que tienen en la boca del que, como las entiende, las declara y saca a luz con palabras. Entre las cuales hay esta conformidad, que los unos y los otros son imágenes, y como yo digo muchas veces, sustitutos de aquellos cuyo nombre son. Mas hay también esta disconformidad, que los unos son imágenes por naturaleza, y los otros por arte.»

(126) Ver, al respecto, la opinión de P. CABA: *Metafísica de los sexos humanos*, Madrid, 1956, 104. La doctrina realista de la analogía está fundada en los desarrollos de ARISTÓTELES: *Met.*, XI, cap. 3, y S. T.: *Comentarios a la Met. de Arist.*, a ese mismo capítulo.

(127) *Aisthesis* significa igual que «sensación», «sensibilidad», «percatación».

(128) Dentro de la terminología escolástica, podríamos encuadrar la estética en el campo de «lo hermoso», el *pulchrum*.

(129) S. T.: *Summa*, I, 5, 5 ad 1: «*Pulchrum... respicit vim cognoscitivam.*» La estructura, el orden y demás conceptos «estéticos» se reducen, en definitiva, a un modo de conocer. Este modo es el intuitivo, que utiliza medios semejantes a los de la visión física: contemplación de una totalidad junto con sus partes en una percatación indivisible. De ahí los *conceptos* eidéticos de *estructura* (captación del todo respecto a sus partes) y de *orden* (captación de las partes respecto a un todo).

(130) L. DE LEÓN: *O. C.*, 401: «Todos los nombres... traen consigo significación de algún particular secreto que la cosa nombrada en sí tiene, y que en esta significación se asemeja a ella».

la aclaración de cuál es el aspecto intuitivo a cuya comparación se establece la diferencia- semejanza analógica. En último término, toda conexión consiste en intuiciones, o sea, en «razones figurativas».

Trátese del término de «lo perfecto». Se llama perfecto lo «hecho totalmente». Pero este nombre de «perfecto se traslada a cualquier realidad, para significar toda cualidad entitativa a la cual no falta algún modo de haberse actualizado, aunque para ello no haya intervenido una labor humana de «hacimiento» o «hechura» realmente efectuada por alguien y mucho menos hasta el acabamiento más definitivo (131).

Con el término de «infinitud», cualidad que sólo puede aplicarse, bajo todos los puntos de vista reales, a la Divinidad, se hace referencia a partes materiales de cuya limitación viene asumido de modo negativo, siendo la «finitud» real el elemento simbólico donde negativamente reside la base conceptual de dicha cualidad (132).

La denominación conceptual de la «infinitud» es, pues, la «cantidad». Infinitud es criterio cuantitativo (133).

En la ontología aristotélica «lo infinito» se atribuía al primer principio entitativo de las cosas, que era inagotable (134). Considerando que las cosas emanaban de él sin limitación. La realidad omnímota lo suponía como principio material (del mismo modo que la perfección sería el principio eficiente del acto puro). Sin embargo, cabe la reducción óntica entre los diversos conceptos de «infinito» y «perfecto», en cuanto que lo infinito es la forma no circunscrita materialmente, y, por tanto, equivale a la intuición de «lo perfecto» (135).

Hay otra modalidad de conceptos analógicos que no proceden de cualificaciones de realidades materiales, sino de cualidades de realidades lógicas, tales como la matemática. El «formalismo», por ejemplo, indica una mentalidad matemática. Es un conocimiento resultante de considerar la realidad en su «forma» o en su «exactitud fija». El concepto de «forma» se abstrae de la noción de movimiento, la cual es puramente racional y consiste en puras relaciones matemáticas, o sea, de medida de distancias y de tiempos. Por el contrario, el concepto

(131) S. T.: *Summa*, I, 4, 1 ad 1.

(132) ARISTÓTELES: *Metafísica*, III, 6, n. 11; comentada por S. T. en la lec. 11.

(133) ARISTÓTELES: *Física*, I, 2, n. 10; comentado por S. T., lec. 3.

(134) Como dice S. T.: *Summa*, I, 7 ad 1.

(135) S. T.: *Ibíd.*

de «estático» proviene de considerar la realidad material como contemplación pura y simple del ser sin referencia a ninguna otra consideración formal que la de su negación relacional, o sea, su «quietud»; pues la identificación espacial va contenida en la intuición directa de la cosa (136).

El concepto de «figura» —metáfora tomada de la geometría— es también cualidad racional, y su concepto básico es el de «cantidad» (137).

En conclusión, vemos que en las realidades referidas entre sí mediante la analogación, hay ciertos elementos reducibles a una simplicidad irreductible, y que se da por igual en ambos: es el «denominador analógico» suministrado por una misma mentalidad intelectual, cualificada unívocamente en una perspectiva unitaria y, por tanto, unificadora. Pero hay otros elementos que quedan fuera de esa reducción unitaria, y que siguen a remolque a la contemplación verdaderamente analógica (138). En la historia del pensamiento filosófico tenemos un ejemplo decisivo en la mentalidad pitagórica de la naturaleza, en la cual reinaba una analogía —*esencializada* por dicho filósofo— entre toda realidad. La base de esta analogía era la noción de *número*. Pero esta mentalidad estaba generalizada en todas las modalidades del pensamiento griego, aunque sin llegar a tener el vigor con que se manifiesta en Pitágoras (139). Sin embargo, esa mentalidad entraba en composición con otras nociones totalitarias —o sea, básicas para establecer otras modalidades de conexión— en los otros sistemas filosóficos, aunque en Pitágoras predominaba sobre ellas. Recordemos la gran influencia que esa mentalidad tenía en el mismo Platón, y más tarde en San Agustín, Lulio, Galileo, Descartes, Leibniz, etc.

Por tanto, en último extremo, la analogía se basa en una evidencia creadora, en una luz intelectual (140).

(136) Véase la explicación de S. T. a estos conceptos en *Summa*, I, 5, 3 ad 4.

(137) *Summa*, I, 3, 1.

(138) G. VÁZQUEZ: *In I-II*, 133, n. 45.

(139) S. SAMBURY: *The physical world of the Greeks*, London, 1956, 26-49.

(140) La metáfora de la «luz» es muy empleada en el pensamiento filosófico y, sobre todo, en la mística. Para los filósofos del Derecho, el concepto de «luz» es nada menos que el concepto fundante de la concepción cristiana del Derecho natural, a base de una invocación bíblica en la cual el conocimiento ético radical consiste en cierta comunicación de la sabiduría divina a la humana bajo la consideración de consistir en cierta claridad o resplandor. Pero es oportuno distinguir siempre entre el término simbólico y el simbolizado. Forzosamente el simbolismo

La investigación de cuál es la realidad cosal en cuya consideración aparece el concepto analógico, implica un procedimiento analítico del concepto mismo. Por ejemplo: distinguiendo en el *ser* los dos grandes apartados del *pensar* y del *hacer* nos encontraremos que todo concepto ha de encardinarse primordialmente en la categoría teórica o en la práctica. Examinando la noción de «bien», veremos en seguida que si puede aplicarse a la teoría, radica más elementalmente en la *praxis*. Al ser descubierta la locación del bien por la experiencia subjetiva, veremos que el concepto de «perfección» puede ser entendido preferentemente y en primer lugar como la *praxis* donde el bien se caracteriza con mayor plenitud. Será, por tanto, un concepto de tipo *práctico* antes que *teórico*. La consideración de la perfección de una cosa no resultará de ideaciones subjetivas acerca de la misma, sino de la imaginación de que tal cosa no puede ser sobrepasada en su realización o en su poder eficaz por otra como ella (141), o que no puede ser superada por otra cosa en cierto aspecto, aunque la supere en otros (142).

La decidida aplicación de la analogía en el pensamiento occidental está en la base de todos los problemas filosóficos, pero más que ninguno en los referentes a la filosofía social en sus diversos alcances.

La intervención creadora del hombre se ha manifestado muy especialmente a través de la analogación conceptual de la realidad exterior. En la filosofía occidental ocurre esto muy decisivamente. La fuerza intuitiva, o sea la «luz», es, para Hegel, todo el pensamiento occidental. Para N. Hartmann y para Heidegger, la «luz» es idea irreductible, es meta en sí misma, crea su propio mundo.

Pero la actividad analogante tiene límites establecidos por la propia modalidad en que se actualiza la analogía. «Hay nombres relativos que significan las propias relaciones, como *señor* y *siervo*, *padre* e

es siempre deficiente, pues la realidad espiritual rebasa a la material por todos los perfiles de ésta. Acerca de la concepción del conocimiento como «evidencia», dice BALMES (*Filos. Fund.*, 12 edic., I, 99) «que es una metáfora muy oportuna y hasta muy exacta, si se quiere, pero que adolece del mismo defecto de todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía».

(141) Concepto *absoluto* de «perfección».

(142) Concepto *relativo* de «perfección». Es claro que estos conceptos no pueden ser aplicados bajo tal distinción al ser más alto de todos (Dios). Su determinación, tal como se enuncia aquí, aparece en CH. HARTSHORNE: *Man's Vision of God*, 7, citado por D. WALHOUT: «A Perfection Theory in the Good», *Philosophy*, 124 (1958), 21.

hijo, y éstos se llaman *relativos* «secundum esse». Otros significan las cosas o sujetos a los que se sigue alguna relación, como *motor* y *móvil*, *dirigente* y *dirigido*, y éstos se llaman relativos «secundum quid».

«Los primeros no significan la sustancia directamente, sino indirectamente: como el dominio presupone el poder, que es sustancia... Los segundos significan directamente la esencia, y por ello traen consigo cierta referencia habitual, como «Salvador», «Creador» y otros semejantes significan una acción de Dios, la cual es su esencia (143).

Si bien la analogía refiere entre sí aspectos esenciales de las cosas, y se explicita en conceptos simbolizados en realidades materiales, la calificación analógica misma no es esencial, sino accidental; y no es explícita, sino implícita (144). El problema de los «atributos», en que el atributo se afirma de un sujeto y la unión del atributo a un sujeto engendra un concepto, capta la esencia del sujeto, pero sólo en cuanto determinada por ese atributo. De ahí la constante imperfección de todo conocimiento humano, que siempre es *vanidad*, y el conocimiento negativo que tiene de la Divinidad como afirmación indiferenciada de todas las cualidades, o como simple expresión de ser subsistente (Jahvé).

La constante imperfección del conocimiento humano tiene una de sus razones más poderosas, por otra parte, en la pereza mental y en la falta de imaginación para crear *analogías* nuevas (145) cuando la aplicación de ciertas referencias habituales se hace incomprensible. Pongamos un ejemplo elocuentísimo. La organización social se acelera en sus procesos de todo orden: político, económico, etc. —y aun en ámbitos excesivos, como sucede con la organización de «iglesias nacionales», en los países del «telón de acero» (146). Este proceso ha sido interpretado por pensadores tan eminentes como J. Ortega como «masificación». Pero tenemos que preguntarnos: ¿cómo una *organización* progresiva, consistente en la creación y en el robustecimiento

(143) S. T.: *Summa*, I, 13, 7 ad 1.

(144) E. GILSON: *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, 222.

(145) Para WHITEHEAD la analogía es el método fundamental de toda generalización especulativa. Consiste en utilizar nociones específicas aplicándolas a un grupo restringido de hechos para descubrir nociones generales aplicables a todos los hechos (*Process and Reality*, 1929, 6). Pero la deficiencia de nuestra penetración imaginativa nos prohíbe todo progreso que no sea bajo la forma de un acercamiento asintótico hacia un esquema de principios (método de la abstracción extensiva). Cfr. WHITEHEAD: *Process and Reality*, 5.

(146) No me resisto a poner de relieve la fuerza creadora suscitada en esta expresión, imaginada, como es notorio, por W. CHURCHILL.

de formas sociales muy eficaces, pueda ser incomprendida en su versión real, que es todo lo contrario de la *masificación*? La solución la hallamos en la falta de imaginación creadora de que, a veces, adolece el espíritu humano. La infirmitad de la «masa socialista», por ejemplo, se piensa porque «se han comparado estructuras sociales de otra forma», y se ha identificado (147) el concepto de «forma» con el de esas formas ya conocidas y catalogadas (148). La incompreensión de las formas políticas y económicas de la mentalidad socialista, en nuestro ejemplo, procede de estar pensando en que las únicas formas sociales posibles son, en este caso, las propias de la mentalidad política y económica liberal (149).

VII

La inteligencia analógica de la realidad.—El entendimiento humano es el laboratorio donde los datos de lo real llegan a ser partes del ser. Podríamos compararlo con un ingeniero proyectador de caminos para ir del conocer al ser y viceversa. La fundamentación última de la posibilidad funcional del entendimiento no ha quedado aclarada nunca, y en los pasos claves quedan oscuridades misteriosas que las teorías metafísicas y psicológicas no han logrado nunca eliminar completamente.

Por ello el realismo filosófico, sin desanimarse y sin renunciar a encontrar algún día la definitiva explicación científica del conocimiento y de las leyes que unen la realidad concreta y el ser indefinido, se atiene al resultado de que los datos asimilados en la percepción humana puedan corresponder y puedan ser delimitados con arreglo a las categorías mismas del ser, las cuales iluminan directamente la realidad sensible para convertirla en dato inteligible (150). Esta

(147) Realismo exagerado.

(148) E. FRUTOS: «La política como arte», *REPol.*, 69 (1953).

(149) Hablo de «incomprensión» no en cuanto signifique «aprobación» o «desaprobación», «asentimiento» o «repulsión», sino significando el hecho elemental de que muchas de las críticas que se realizan a propósito de cualquier cosa, no logran salir de cierto nivel de ignorancia, cuyo origen debe ser achacado a falta de imaginación, o sea, a ineptitud de creación y de captación de analogías.

(150) Para WHITEHEAD, el método científico consiste en: 1) Trazar el mejor esquema de ideas posible; y 2) Explorar incansablemente la experiencia, interpretándola a la luz de este esquema. Cfr. F. CESSÉLIN: «La philosophie organique de Whitehead», *PUF*, 1950, 12.

conexión última queda aludida como realidad cuyo *procedimiento* aún permanece oculto bajo un concepto peculiar de la filosofía realista: el concepto de «naturaleza». Así el entendimiento, en su tarea integradora y elaboradora, es definido como «naturaleza» en la expresión de que «*lo natural* del entendimiento humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible» (151).

Esta explicación metafísica del conocer humano alude directamente los casos en que el entendimiento llega a captar la *existencia* de una realidad mediante la constatación de su *presencia*. Aún sirve claramente para dar razón de que la existencialidad de una cosa revierta y se transforme en datos inteligibles, adecuados a su comprensión general, por medio de la definición de su *esencia*. Pero ello es tratándose de cosas y realidades materiales.

La tarea del entendimiento es mucho más difícil cuando ha de llegar a hacer inteligibles realidades que no son materiales, sino espirituales. Entonces la inteligibilidad no puede adquirir certezas mediante la presencia física de las cosas. Tampoco puede definir las en datos sensibles. Sino que ha de recurrir a la simbolización en formas materiales de las realidades espirituales. La realidad espiritual tiene que ser «condensada» en palabra, después de sacar a la palabra de su yacimiento en la materialidad. La más pura espiritualidad ha de dar la razón de sí en alguna palabra, o sea, en alguna «*species intelligibilis*». El «*logos*» es *palabra*, es *razón* y también *espíritu*.

Para que la palabra en que se condensa una realidad espiritual tenga eficacia, no basta que exprese analógicamente una realidad simbólica para que actúe la realidad espiritual misma, sino que es la misma palabra quien ha de empezar por ser eficaz. La palabra tiene que encarnarse en la vida. Su versión es *varia*, por tanto, para cada ámbito social. La pura idea espiritual se mantiene en el ámbito de la irrealidad y de la ineficacia, mientras que una palabra adecuada no la haya abierto el portillo de la inteligibilidad y de la eficacia social. El arte oratorio tuvo muy en cuenta esta verdad elemental, y de su cumplimiento resulta el «efecto político» de los grandes discursos parlamentarios, y el «efecto jurídico» de las declamaciones forenses. De la instrumentalidad del lenguaje se deriva su importancia expresiva, en cuanto repararemos en que es instrumento imprescindible de toda acción social.

La analogía, en cualquiera de sus modalidades ya aludidas, se sirve

(151) S. T. : *Summa*, I, 1, 9.

de técnicas conceptuales que han sido puestas en claro, sobre todo, en la técnica poética. Pero es aún más importante examinar las técnicas de que se ha servido la Revelación humana de las verdades puramente espirituales (152), tales como las contenidas en el mensaje evangélico.

El protagonista de esta transformación fué Jesucristo. San Lucas dice en cierta ocasión de él algo muy significativo para nuestro propósito: «Nunca jamás ha hablado nadie así.» Jesucristo empleaba la *localización* de las ideas: «Si tu mano derecha..., si tu pie derecho..., si tu ojo derecho..., etc.» Su expresión era popular y humilde —predicaba a los humildes, como decía—. El espíritu que traía a la tierra tuvo que experimentar tres clases de «aniquilaciones» o «reducciones a la materialidad simbolizante». La palabra infinita —*lógos*— se contrajo a un cuerpo humano, y en él a la expresión de un hebreo. La palabra teándrica, se bajó al nivel de inteligibilidad de los pobres. Además, la palabra ha quedado a disposición de la inteligibilidad de cualquier hombre, y está a merced de su asentimiento y comprensión individual (153).

En la propia ciencia teológica se utiliza y estudia la expresión simbólica, aun tratándose de la más alta realidad espiritual, la divina (154).

En la técnica analógica, la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a que tal nombre se aplica (155).

La aplicación de nombres a una realidad espiritual se atiende, por su parte, a diversas técnicas peculiares de la significación analógica misma.

Hay nombres que significan lo que una realidad es, diciendo aquello que no es (por ejemplo, *in-finito*).

Otros significan lo que una realidad es, poniéndola en relación con ciertas actividades (por ejemplo, la acción de conocer es *iluminación*).

Otros nombres significan la relación de realidades ajenas, con las significadas realmente (por ejemplo, *Derecho divino*) (156).

(152) Como ejemplo más notable, pues «la *sustancia* de un valor —y podríamos decir, con S. AGUSTÍN, de una realidad— equivale al grado de su significación religiosa». (E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 333.)

(153) Análisis desarrollado por J. ARRIOLA: «El pensamiento de Jesucristo y sus formas de expresión», Cátedra de San Pablo, Madrid, conferencia 7-5-1958.

(154) S. T.: *Summa*, I, 13, 8 resp.: «nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia».

(155) Literalmente en S. T.: *Summa*, ibíd.: «ratio... quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen».

(156) S. T.: *Summa*, I, 13 1 resp.

El proceso intelectual lleva, por tanto, al conocimiento de las realidades espirituales en último lugar y tras largas dificultades. Hasta las realidades divinas y espirituales han de ser captadas por su semejanza con las corporales. Es connatural del hombre llegar a lo inteligible mediante lo sensible, dado que todo conocimiento humano tiene su inicio en los sentidos. De ahí la necesidad de que las realidades espirituales nos sean conocidas bajo la encarnadura de metáforas de realidades materiales (157).

Pero la multiplicación de las traslaciones analógicas a muchas realidades distintas viene a complicar mucho la originalidad significativa del término análogo. De aquí el campo sociológico que se ofrece a las técnicas filológicas y psicológicas. Mas esta dificultad no es aún tan grande, con serlo mucho, como la de poder conocer verdaderamente las realidades espirituales a través del proceso de simbolización analógica. La fundamentación de esta posibilidad viene dada por la doctrina realista, puesto que el ser mismo es un concepto análogo, y por tanto, en el seno del ser mismo radican los fundamentos metafísicos de la corrección del conocimiento analógico. Pero de la existencia de tal posibilidad no se sigue que el conocimiento analógico llegue a actualizarse en todo caso como verdadero conocimiento de las realidades espirituales. Tratándose de las realidades *divinas*, este proceso actualizador viene a ser verificado en el intelecto por la actuación de la *gracia*. Y en las demás realidades espirituales, ¿hasta la mera eficacia intelectual? ¿Hay planos y niveles intelectivos que se actúen seguramente acerca de las realidades espirituales, llegando a una captación suficiente de las mismas?

La doctrina de la analogía tiene en cuenta que una realidad única puede hacerse asequible desde distintos niveles analógicos, o sea, desde la analogía de realidades muy diversas entre sí. Pero esa captación analógica, concretada conceptualmente en una denominación concreta, significa precisamente una posibilidad también concreta de conocer la realidad espiritual de referencia. Toda realidad espiritual puede ser denominada tal como puede ser conocida, o sea, que la posibilidad de nombrarla depende, en primer lugar, para nosotros, de la posibilidad de conocerla. ¿Qué significan, de suyo, los nombres que nosotros atribuimos, por ejemplo, al Derecho, sino lo que conocemos de él?

(157) S. T.: *Summa*, I, 1, 9 resp.: «Unde convenienter... traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium».

Partiendo de otras realidades —naturaleza, Estado, Iglesia, familia, empresa, sindicato...— formamos conceptos que podemos aplicar al Derecho (158).

Con estas bases podemos entender, de proponerlo, el significado que las distintas denominaciones conceptuales tienen en orden al conocimiento de las realidades espirituales —tales como el Derecho—, y a la descripción científica de las mismas. Este profundo sentido tiene la expresión tomista de que la verdad no consiste en describir las *opiniones* —cuestión de técnica conceptual— de los hombres, sino en saber lo que las cosas *son*.

Por ejemplo, tratemos de la *expresión* de que el Derecho consiste en participación de la recta razón, o sea, de la razón divina, en la conducta interhumana. En primer lugar, el concepto de *participación* difumina toda correspondencia totalitaria entre la razón divina y la humana. Se trata de una *analogía* como «razón», pero no en identidad real. Además, la «razón divina» será como medida de la «razón humana». El sentido de esta concreta expresión es uno de los acuñados ejemplarmente por el propio S. T. (159), al decir que «¿cómo puede ser Dios medida proporcionada a alguna realidad, si la realidad divina no es homogénea de otra realidad cualquiera? *Deus autem non est mensura proportionata alicui*. Pero se dice que es medida de todas las cosas, en cuanto que cada cosa contiene más ser cuanto más se acerque a El». De aquí hemos de tener en cuenta, para sacar utilidad del ejemplo suministrado por S. T., que la traslación analógica de signo «teológico» es la menos *exacta* (pues se realiza entre extremos distantes infinitamente), pero la más *poderosa* de todas (porque da la impresión de hacer llegar el omnímodo poder divino hasta condensarse y palpitar en un trozo de realidad, llegada al ser mediante un proceso de creación) (160).

Por otra parte, la consideración de la «religiosidad» del Derecho, en cuanto procedente de Dios, puede promover en el «hombre religioso» las más altas muestras de perfección social en su conducta calificable como conducta jurídica. Pues, en este caso, la aspiración a in-

(158) Véase la explicación que, acerca de los «nombres divinos», ofrece E. GILSON: *Jean Duns Scot*, 218.

(159) *Summa*, I, 3, 5 ad 2.

(160) Una completa bibliografía acerca de la filosofía del lenguaje, se halla en T. M. BARTOLOMEI: «Pensiero e Linguaggio», *Divus Thomas*, 59 (1956), 50-51.

tegrarse y perfeccionarse mediante el cumplimiento de la norma consiste en «una total productividad vital del espíritu, guiada por la ley normativa del valor» (161).

VIII

La mentalidad analógica en su relación con la ciencia.—Cada saber científico utiliza un campo analógico determinado para explicar en él los aspectos reales de su objeto específico. En cada una de las ciencias suele haber analogías fundamentales que se estructuran en una «denominación común», con arreglo a las leyes de la lógica y de los requisitos sistemáticos, para evitar equivocidades y otros defectos de la adecuación entre el entendimiento y la realidad.

La sistematización científica —sobre todo en las ciencias físicas y biológicas— ha conseguido casi del todo la descripción del mundo real por medio de analogías apropiadas: éstas dependen del actual estado del pensamiento, del cual procede la necesidad o conveniencia de establecer nuevas divisiones sistemáticas, o nuevos conceptos más reveladores que los anteriores en vistas de solucionar determinadas necesidades del pensamiento científico o de los resultados sociales de la acción científica (162). Nunca ha habido una más íntima conexión entre ciencia y cultura social como la existente en nuestros días (163).

La influencia más notable en el pensamiento científico —y también en la mentalidad cultural moderna— sigue siendo aún la helénica.

La idea filosófica fundamental de la Grecia antigua es la de *kósmos*. Esta idea del «orden» constituye el coronamiento grandioso de una

(161) Véase E. SPRANGER: *Formas de vida*, Madrid, 1954, 348.

(162) Aunque todas las ciencias inductivas (y no sólo las naturales y sociológicas) se distinguen entre sí por la diversidad de los programas operativos, de los categoremas y de los conceptos interpretativos implicados, la preocupación de reducir y de *concordar* entre sí los categoremas y los conceptos sistemáticos de las varias disciplinas de observación, ha surcado muchas veces la mente de los científicos. La reducción entre sí de los categoremas es posible dentro de ciertos límites. Mediante la observación de la realidad se pueden forjar nuevos conceptos interpretativos no reducibles a los precedentes o a los colaterales, y así surge una nueva posibilidad heurística como mediadora entre la observación y la conceptualización. Esta facultad puede ser definida como la fantasía creadora o la «poética» del pensamiento científico. Según C. PELLEZI: «Il metodo e la sistematica...» *Atti... metodologici*, 1954, págs. 374 y sigs.

(163) Lo afirma GUÉRARD DES LAURIERS: «Rapports entre philosophie et science», *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 40, 1 (1956), 83.

concepción analógica fundamental, radicada en la percepción de la correspondencia real entre la vitalidad terrestre y los fenómenos astronómicos. Con la «representación espacio-temporal» del mundo se fundaba una nueva representación universal, que sería la que más influencia había de tener en todo el pensamiento posterior. A esta representación se le da el nombre de astrobiología, es decir, concepción espacio-temporal que tiene por base la regulación y la interconexión de los fenómenos astrales y vegetales, concepción que, por etapas sucesivas, ha dado origen a una manera de pensar propagada, desde Caldea y Grecia, a toda la Europa occidental y al mundo entero.

La noción de «orden» da al intelecto humano una confianza, una seguridad consistente en la conciencia de una regularidad en la sucesión de ciertos fenómenos —como ha hecho notar Berthelot (164)—. Esta concepción cósmica se apoderó de la mentalidad científico-jurídica bajo el aspecto «naturalista» del Derecho, la cual fué reforzada más aún bajo el pensamiento teológico cristiano, al ser éste seducido por la propia mentalidad cósmica en el concepto agustiniano de *lex aeterna*. De aquí la trascendencia científica del iusnaturalismo, el cual constituye la nervatura filosófica de toda la mentalidad jurídica europea.

La mente primitiva no ha totalizado, sin embargo, la sociedad bajo una rigidez naturalista, sino más bien ha socializado la totalidad cósmica. La realidad interhumana ha sido el prototipo de la conducta de los cuerpos celestes y de las realidades naturales de toda clase. El Universo fué entendido como magno escenario social de concurrencia de personas invisibles —pero que estaban personificadas también en el pensamiento mítico—. En las primeras culturas históricas, la imagen del Cosmos es fundamentalmente una imagen de la vivencia humana misma. La pluralidad cósmica se entendía como convivencia humana, o sea, como política. La organización de la *polis* ha tenido concretas réplicas en las cosmogonías y en la ciencia natural (165). Esta conexión del pensamiento político con el cósmico-natural es de gran importancia para todo filósofo del Derecho. Así como el hecho de que la historia del pensamiento político viene a ser una peculiar versión de la historia misma humana, contemplada desde el entramado de la significación y del sentido que los hombres dan a los actos que realizan en su con-

(164) DE PAGE: *Droit naturel et positivisme juridique*, Bruxelles, 1939, páginas 21-22 y sigs.

(165) Véase J. FUEYO: «Orígenes de las formas...», *REPol*, 83 (1955), 64.

ciencia política (166). La sensibilidad política, a su vez, centrada alrededor de la realidad del poder interhumano, está siempre muy cercana a la sensibilidad jurídica, ligada siempre a la idea de la libertad individual, y se corresponden, sobre todo en la cultura moderna, cuando el Derecho es en gran parte, y muy principalmente, Derecho de Estado, y la organización del Estado se concreta en un sistema político conocido como «Estado de Derecho».

También tiene gran conexión el Derecho con la Economía. La idea de «orden dinámico» ha sido adquirida por analogía entre la ciencia jurídica y la económica, pues la economía siempre considera riquezas, actividades, etc., en movimiento y en constante reajuste hacia el logro de equilibrios elementales (167).

Pero es a la Filosofía a quien toca desempeñar la función más importante en el conocimiento jurídico. Pues debe replantear en cada momento los orígenes de cada concepción, examinar su contenido analógico, captar la conexión que los términos jurídicos tienen, en cuanto simbólicos de *realidades espirituales*, con la realidad jurídica misma, entendida como «conducta com-portadora de *libertad interhumana*». En este camino filosófico, Husserl ha dado, con su fenomenología, el medio de rebasar el punto de vista kantiano —que juzgaba que los fenómenos ocultaban al ser—, encontrando en los fenómenos puntos de vista acerca del ser. Este procedimiento puede ser perfeccionado por la teoría realista de la analogía. Pues el concepto lleva consigo el contenido de una intuición y lo expresa mediante una referencia material significativa. Pero la significación aportada por el término expresivo de la intuición no puede indicar la totalidad esencial de la realidad significada, sino únicamente aquella esencialidad que puede ser captada en la concreta conexión entre la realidad significativa y la expresión conceptual significante. En este sentido es la filosofía fenomenológica «la ciencia del inicio, del comienzo, de lo más radicalmente nativo y primero» (168).

Solamente por procedimientos filosóficos en sentido estricto podremos plantear el ámbito real de una realidad espiritual. Ello es cierto para todos los saberes. Entre las concepciones de ciencia teológica po-

(166) Como dice J. A. MARAVALL: «La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», *REPol*, 84 (1955), 64-65.

(167) Como ha visto H. KELLER: *Droit naturel et droit positif...*, Paris, 1931, 5.

(168) Como acerca del sistema de HUSSERL dice R. CEÑAL, cfr. *ReFil*, 56 (1956), 102.

demós hallar alguna tan técnicamente filosófica como la siguiente: «Teología es la ciencia del ser singular cuya esencia está individualizada por modo de infinitud» (169).

Sin embargo, ninguna otra actividad intelectual está tan lejana de haber llegado a alcanzar los objetivos que le competen como la filosófica. La realidad misma que espera ser iluminada por su acción se hace más extensa cada vez. Las distintas ciencias aportan continuamente datos ante cuya presencia hay que replantear multitud de cuestiones desde comienzos nuevos. La filosofía ha estado también sujeta a las leyes del desarrollo científico, de las cuales la más importante es satisfacer exigencias y cuestiones planteadas por la mentalidad social de tiempos concretos y por culturas determinadas. Esto ha sucedido particularmente en el campo de los problemas jurídicos que se plantean esperando una solución filosófica, siendo así que esos mismos problemas son suscitados por la actividad crítica de la propia filosofía. Por tanto, cada mentalidad filosófica no está en situación de resolver los problemas a cuyo planteamiento ella misma da lugar. Los problemas del iusnaturalismo racional no pudieron ser resueltos desde el mismo —ni conocidos tampoco—. Fue preciso que la filosofía historicista se vertiera sobre la realidad jurídica para ver aquellos problemas y para criticar toda aquella concepción del Derecho. Los problemas descubiertos por la propia escuela histórica del Derecho pretendieron ser resueltos desde la filosofía positivista, desde el sociologismo, desde el biologismo. Pero estas mismas concepciones daban lugar a nuevos planteamientos problemáticos, sin que pudiera hallarse un punto de vista integrador de la realidad jurídica plena. Las mentalidades filosóficas no han pasado de ser pre-filosóficas, en cuanto que no han tenido la suficiente sensibilidad como para sustraerse a la tentación de las cuestiones concretas planteadas en la temporalidad en que vienen viviendo, al precio de olvidar su propia centralidad superadora del tiempo y determinadora de los problemas cuya importancia es permanente en todo tiempo. Por ello a la filosofía compete examinar los fundamentos de las estructuras problemáticas que avanzan junto con cada tipo de mentalidad social, y comprobar el sentido que para dicha mentalidad social tiene la realidad jurídica misma. Hay que volver hacia los orígenes, encuadrar la terminología en el campo conceptual que le corresponde y obtener de ella las conexiones que la

(169) Cfr. E. GILSON: *Jean Duns Scot*, 677.

realidad jurídica tiene con las realidades propias de cada campo ajeno al del Derecho (170). Todo saber «procede de principios conocidos por la luz de un saber anterior: como la *perspectiva* procede de principios desarrollados en la ciencia geométrica y la música de principios notoriamente aritméticos (171).

Lo fundamental para nosotros es crear un cierto escepticismo, una desconfianza metódica, acerca de los términos que se utilizan para denominar o para calificar cada aspecto de la realidad jurídica. El Derecho es una realidad espiritual, cuyo ámbito no es fácil de concretar, pues depende de la capacidad humana de encontrar actividades cuya interferencia con la actividad de otros hombres origine una dependencia de la libertad de unos frente a la de otros. La propia historia y la capacidad de evolución de los hábitos humanos condicionan la existencia de esa modalidad de actividades y su percatación por parte de la conciencia social. Pero los términos mismos aplicados a la realidad jurídica no la agotan y ni siquiera la definen, sino que no pasan de concretarla en una conexión significativa desde su contenido analógico. En su *Filosofía Fundamental* dice J. Balmes, al tratar de un problema similar, que «acto conforme a razón, acorde con la ley eterna, o agradable a Dios, aunque expresen diversos aspectos de una idea, no significan nada diferente, en cuanto se trata de explicar los cimientos del orden moral».

Por ello, sólo averiguando la estructura entera de cada concepción jurídica, y examinando sus fundamentos terminológicos, fundados a su vez en conexiones de analogía, podemos establecer la individualidad de los diversos sistemas jurídicos. Pero esta tarea no nos proporciona aún un criterio para establecer cuál es el sistema más adecuado a la expresión más integral posible de la realidad jurídica.

Todas y cada una de las concepciones científicas y filosóficas acerca del Derecho se refieren a la realidad jurídica misma. De ello nos percatamos después de haber explicado el fundamento óntico de la analogía y de haber comprobado que cada concepción de aquéllas no es sino una peculiar visión analógica del Derecho, establecida desde co-

(170) El Derecho tiene «preferencia analógica» desde ciertos elementos estéticos, tales como *equilibrio*, *proporción*, *armonía* (en las relaciones sociales); la *coordinación* de las acciones de los sujetos parece apelar a la construcción contrapuntística de la técnica polifónica. Cfr. D. A. CARDONE: «Di una estetica del diritto», *RIFD*, III (1958), 82.

(171) S. T.: *Summa*, I, 1, 2.

nexiones condicionadas por la mentalidad cultural de cada sujeto, la cual se engarza a su vez en un ámbito comunitario relativamente uniforme y condicionador de la conexión analógica misma.

Por ello, tenemos que establecer que cada concepción jurídica es suficientemente adecuada para *denotar*, en su propia circunstancialidad cultural, la realidad jurídica. Pero también podemos añadir que hay épocas culturales en que la sensibilidad jurídica, o sea, la capacidad de establecer conexiones analógicas hacia la realidad del Derecho, no está desarrollada de modo suficiente para un conocimiento jurídico válido en nuestro tiempo. Así resulta con el desconocimiento antiguo de que entre un ciudadano y un esclavo pudiera haber relaciones igualitarias, sin las cuales hoy no entenderíamos una relación jurídica iusprivatista.

Sin embargo, podemos hallar ciertas tendencias conceptuales que, por radicar en los niveles más hondos de la estructura mental humana, parecen rebasar las circunstancias históricas y hacerse independientes de ellas. Esto no es nunca absolutamente cierto. Pues la inteligibilidad de una concreta conexión analógica siempre resulta algo influida por el condicionante universal constituido en la integridad cultural de cada momento histórico. Una muestra bien notoria está constituida por la doctrina del Derecho natural. Desde hace dos mil quinientos años, el iusnaturalismo no ha dejado un solo momento de ser una doctrina «actual» con la que todo jurista debe contar. Pero la distinta inteligencia en cada momento de lo que significaba el término «naturaleza» ha dado impostaciones variadísimas al pensamiento iusnatural. «Naturaleza» ha significado realidades muy distintas, desde las cuales se establecía conexión con la realidad jurídica. De este modo el «Derecho natural» ha podido ser Derecho «astrobiológico», «ético», «divino», «humano», «lógico», «irracional», «individual», «institucional», etcétera. Sin embargo, todas estas conexiones referidas al Derecho no bastan para calificar la estructura misma del Derecho, puesto que su simbolización concreta y el mecanismo analógico que las ha producido sólo abarcan el campo permitido por la estructura de la particular conexión establecida entre el término simbolizante y su significación material, pero sin abarcar positiva y directamente todos y cada uno de los aspectos de la realidad simbolizada. El prodigio que el establecimiento de una nueva analogía representa como conocimiento de aspectos concretos, contrasta brutalmente con el fracaso de esa misma concepción ante la radicalidad propiamente jurídica. «Lo jurídico to-

tal» se escapa a las consideraciones analógicas como el agua por una canastilla. En el fondo, la consideración de una realidad como unitariedad, como unidad, entraña simultáneamente el reducirse a contemplarla por fuera. Por ello, la estimación positiva de las analogías consiste en que proporcionan aspectos entitativos que hay que arrancar a la realidad aprovechando los juicios que ciertas semejanzas con otras realidades permiten descubrir. Así el conocimiento analógico es un saber de esencias. Pero no puede darnos el saber radical: el saber del ser jurídico unitario. Por tanto, la filosofía ha de tener conciencia de que sus principios no dependen de los resultados y de los éxitos de las ciencias sociales y de la misma ciencia jurídica. Pero en dichos resultados ha de mirar una ganancia provisoria, dependiente de una proyección unitaria que sólo a costa de esfuerzos constantes podrá ser estructurada poco a poco. La filosofía depende en estos planteamientos, forzosamente, del ámbito social, al que, por otra parte, se debe. Mas también es parte elemental, en su función crítica, para la advertencia de los concretos defectos entrañados en cada concreta visión de la realidad jurídica. De este modo procede a la corrección y superación de cada concepción jurídica. La interacción de los diversos dominios científicos entre sí, y la permanencia de actitudes verdaderamente científicas en el filósofo, son dos constantes de todo desarrollo cultural (172).

IX

Conclusión.—Después de vistas las posibilidades expresivas que limitarán cada concepción jurídica concreta —en su concreta radicalidad filosófica que siempre la acompaña—, la calificación de la aptitud de cada concepción para revelar la realidad jurídica depende de que llene en sí misma ciertas condiciones.

Una concepción jurídica determinada siempre tiene lugar a la vista de una realidad social donde se supone la existencia de una realidad jurídica. Por tanto, ha de identificar el Derecho dondequiera que se encuentre, para engarzarlo en un sistema inteligible unitario que pueda ser objeto de tratamiento científico.

(172) Como se demuestra hasta la saciedad, según observa la reciente publicación, «Histoire Générale des Sciences», I. «La science antique et médiévale», PUF, Paris, 1957. Ver también E. GÓMEZ ARBOLEYA: *Historia de la estructura y del pensamiento social*, I, Madrid, 1957.

Pero esa identificación y reconocimiento de la realidad jurídica depende de ciertos elementos condicionantes que residen en la propia vida social y que están presentes en cada momento conceptualizador. Esta es la razón de que no pueda pensarse en la perfección expresiva lograda por un «concepto jurídico *a priori*», pues ello implicaría el desconocimiento de la estructuración histórica de toda realidad, de toda conciencia y de todo saber.

Por faltar un módulo real de validez intemporal, no podemos hablar de un concepto jurídico que pueda servir para definir la realidad jurídica de todo tiempo, pues no puede servir un concepto único para determinar «realizaciones históricamente diversas» de la misma realidad jurídica. Queda la posibilidad de delimitar conceptualmente la realidad unitaria, el «ser en sí» del Derecho.

Pero la definición unitaria del Derecho, entendido como realidad completa en sí, es imposible, pues la consideración de una realidad como «unidad» entraña su consideración exterior, y por tanto su captación no puede ser expresada en términos materiales. De ahí que la consideración unitaria y total del Derecho sólo puede ser objeto de una intuición emocional, de una sensación inefable, de un contacto místico, pero no de una potencia conceptual.

La comparación de las concepciones jurídicas entre sí, salvando el hecho de que ninguna puede ser absolutamente adecuada, entraña también la comparación de la mentalidad social, desde la cual cada concepción es posible. Por ello podemos comparar cada modo de entender la realidad jurídica, mediante el juicio histórico de cuál es la mentalidad social que más propiamente podría ser definida por su genio y por su estructura jurídicos. Si la concepción jurídica de la vida es la que se impone sobre otras consideraciones comunitarias, estaremos ante una concepción social más netamente jurídica que otras. Pero este punto de vista no impide que, por nuestra parte, consideremos el Derecho, además de como realidad espiritual subsistente en toda sociedad, como realidad que tiene una función a realizar en sociedad. Por tanto, la adecuación de la concepción jurídica misma no se refiere solamente a expresar más fuertemente la juridicidad de las relaciones sociales, sino también a surtir ciertos efectos benéficos en la vitalidad social misma. La adecuación de una concepción jurídica tiene, pues, ambos aspectos: el de ser fiel a la realidad jurídica misma y el de ser útil a la comunidad donde la realidad jurídica se manifiesta. Este segundo juicio de valor es un juicio que presupone un ideal sociológico.

Por ello, en definitiva, la fundamentación última de la idoneidad de las concepciones jurídicas ha de ser establecida por una Filosofía Universal.

Consiguientemente, el filósofo del Derecho debe intentar penetrar cada uno de los aspectos esenciales de la realidad jurídica, interpretándolo desde todos los puntos de vista posibles: la técnica jurídica, la filología, la teología, la ética, la sociología, la política, la historia, la axiología. Además hay que someter cada uno de estos modos de conocimiento de la realidad jurídica a una limitación significativa peculiar que permita centrar su concepción, pero sin desorbitar las consecuencias teóricas y prácticas de la misma. Así hay que establecer la referencia entre el concepto especial y la realidad significada. Hay que discriminar los límites y procedimientos de la percepción jurídica, su correspondencia con la realidad, la elevación científica de ese conocimiento jurídico y su sistematización paralela a la ordenación real de la juridicidad misma. Además es necesario establecer los modos en que el Derecho se nos aparece dentro del ámbito de la realidad jurídica y comparar la *positividad* con la *naturalidad* jurídica. Por último, conviene considerar la unidad del Derecho como estructura total, pero apreciando los momentos dialécticos de esa totalidad. De este modo aparecerán perspectivas unitarias que permitan referir unos aspectos del Derecho a otros, comparándolos dialécticamente como *momentos* de la realidad jurídica unitaria, al tiempo que podemos entrar en la realidad significada por cada nivel de expresión jurídica, entendiendo a cada nivel como partes de la estructura total, estudiándolos como pequeñas estructuras sin perder de vista la situación de cada una ante la estructura total.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE