

EL DERECHO NATURAL Y LA FILOSOFIA DEL DERECHO EN EL XIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

EL MINIMISMO DE LAS TENDENCIAS IUSNATURALISTAS ACTUALES

I

1. *Consideraciones generales.*

No cabe duda de que en los últimos cincuenta años se observa un alza en la preocupación por los temas de Derecho natural (1). Estamos, pues, ante un máximo en el interés e incluso en la afirmación de su realidad. Y, sin embargo, esa afirmación resulta tímida si se compara con la solidez que tuvo ese Derecho natural en las épocas confiadamente afirmativas del mismo. La afirmación actual es desconfiada. Es una inquietud de búsqueda antes que una franca resolución a su favor. Quienes hablan de Derecho natural hacen más bien Filosofía del Derecho. El resultado de esta situación es lo que tenemos en cuenta al hablar de un iusnaturalismo minimista.

Deseo considerar este punto en relación con las ideas y discusiones ofrecidas en el último Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México, entre el 7 y el 14^o de septiembre de 1963.

En otro lugar he ofrecido una descripción de conjunto de la asamblea (2). Aquí voy a ceñirme a los aspectos que dan hacia el campo

(1) Como exponente del interés por el tema del Derecho natural puede servir la obra *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, herausgegeben von Werner MAIHOFFER, Darmstadt, 1962, XII-644 pp. "Der Band enthält eine Sammlung deutschsprachiger, unselbständig veröffentlichter Abhandlungen aus der Naturrechtsdiskussion der Jahre 1945-1960" (p. IX). Incluye 31 colaboraciones de las más prestigiosas firmas en materia de filosofía jurídica, completadas por 40 páginas de bibliografía, que amplían la información sobre libros y artículos aparecidos dentro y fuera de Alemania acerca del mismo asunto. El capítulo relativo al "renacimiento del Derecho natural" constituye un tópico bibliográfico en nuestra hora. Otra cuestión es la de determinar el alcance con que se entiende ese renacimiento y la significación que se le da. Este es el punto que aquí intentamos subrayar partiendo del modo que tuvo de manifestarse el problema en el Congreso de Méjico, que tomamos como centro de la discusión.

(2) Cfr. S. ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.: *XIII Congreso Internacional de Filosofía*, en *La Ciudad de Dios*, 177, 1964, pp. 111-121. En esta nota hacemos

jurídico. Sin tratarse de un congreso de juristas, estuvo suficientemente representada en él la temática filosófico-jurídica. Uno de los simposios especiales se dedicó al Derecho natural y la Axiología.

Venían propuestos a la discusión estos dos capítulos: 1) "El tema del hombre". 2) "La crítica de nuestra época" (3). En relación con ellos, y sin que estuvieran ausentes las aportaciones teóricas, fue de notar el predominio visible del interés práctico. Los filósofos allí reunidos parecieron preocupados por todo lo que fuera indicio orientador o medio transformador de la vida, sin que, por supuesto, estuviera ausente la desinteresada contemplación. La atención prestada a la práctica es lo que hace que la reunión tenga especial interés para el jurista.

Por otra parte, los dos temas señalados suscitan especial atención dentro de la filosofía. La cuestión filosófica fundamental es hoy la del hombre. Pero la cuestión del hombre difícilmente puede ser tratada si no es dentro del orden y dialéctica sociales. La historia tiende a interpretarse como el esfuerzo de liberación de la naturaleza realizado por el espíritu. El resultado de ese esfuerzo es la cultura. Y el soporte de la cultura es la sociedad organizada. De este modo, el hombre en libertad o, lo que es lo mismo, el hombre humanizado, necesita organizar ese mundo de lo humano para sostenerlo y sostenerse en él. Pero la organización le envuelve en una trama de vínculos que significan una nueva especie de necesidad al margen de la primera necesidad natural. La historia ha conseguido que el arte se imponga a la naturaleza. El hombre es humano eligiéndose más allá de la naturaleza, exento respecto a ella. El Derecho es una de las invenciones del arte, utilizado por el hombre como medio para conquistar su específica vida humana. Entendido el mundo del hombre como mundo del espíritu, de la cultura o de la libertad, lo humano deja de estar sustentado en la naturaleza. Sin embargo, un Derecho válido para el hombre en cuanto hombre—universalmente válido—, es lo que se sigue denominando Derecho natural. Esa expresión, trasladada al ámbito de la mentalidad contemporánea carece de sentido, incluso envuelve una contradicción. Sin embargo, por respeto a su abolengo en la historia, sigue utilizándose, no sin que sea fuente de muchos malentendidos, como hemos de ver en seguida.

Volviendo a la temática del Congreso, el capítulo relativo al hombre trajo a primer plano categorías de trascendencia jurídica, como las de persona y libertad; así como el de la cultura puso de relieve las de coexistencia, orden y paz. Precisamente la tensión entre esas dos series de categorías, que se resume en la tensión entre individuos y comunidad, apareció con insistencia en los debates. Las actitudes ante ella se escalonaban entre dos polos, por lo demás clásicos, de atracción: llamaríamos

una reseña general de las actividades de la asamblea. Puede tenerse en cuenta para considerar aquí el capítulo especial relativo a la filosofía jurídica.

(3) Los temas y programa de desarrollo del Congreso pueden verse en el primer tomo de las Actas correspondientes: *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía* (México, D. F., 7-14 de septiembre de 1963). I, *Comunicaciones Introductorias*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. VII-VIII. Véase la reseña aludida en nota 2, pp. 111-113.

a uno de ellos humanístico-moral y al otro técnico-jurídico. En sus formas más definidas esta oposición estuvo representada, de un lado, por el marxismo, con su nuevo ideal de hombre comunista sacrificado a una idea; del otro, por el neopositivismo, con su ideal del hombre burgués administrador de todas las cosas a su servicio.

Parece que todas las posiciones persiguen idénticos fines de coexistencia y de justicia, de orden y de libertad. Pero los persiguen desde ángulos opuestos. En un caso, a partir de la instauración de un orden nuevo, del que vendría a resultar la justicia; en el otro, a partir de la justicia, sobre la cual se confía instaurar el orden. La eterna cuestión de primacía entre fines y medios, autoridad y libertad, comunidad y persona, queda planteada a nivel de los problemas de nuestro tiempo. Vamos a insistir por un momento, y en primer lugar, en este punto, dejando para después las aportaciones directas que sobre el tema filosófico-jurídico ofreció el Congreso.

Entre los asistentes dominaban los representantes del mundo liberal, pero no escasearon los provenientes de medios socialistas. Simplificando las cosas, se diría que, entre época y hombre, el lado liberal insistió en definir la realidad y la conducta práctica del mundo de hoy en función de la persona; mientras que el bloque socialista daba preferencia a la historia. En un caso se invocaba como bandera la libertad, mientras en el otro predominaba la invocación a la paz (4). Libertad y paz han de entenderse aquí ya en un sentido mínimo: por libertad se quiere decir exención; por paz se quiere decir acatamiento; formas negativas de esas dos realidades. Con ello, la antítesis eterna entre el orden y la vida queda una vez más confirmada.

Esto significa que las dos clásicas tendencias de la Filosofía del Derecho, tanto respecto al sujeto del mismo, como respecto a sus fines, siguen vigentes según una fórmula actual: subjetivismo jurídico y objetivismo jurídico son aquí representados por liberales y marxistas.

Cuando se insiste en la libertad como sustancia de los derechos se teme un Derecho que convierta a los individuos en puros "personajes" —actores— de un papel delegado. Están aún demasiado cerca las experiencias totalitarias, para las que el pueblo, como ente total, era sujeto y portador de toda justicia. Aunque la insistencia en este punto no tiene un mero sentido de pasado. Se advierten ahí las reservas ante órdenes de vida, como el socialista, que, con recursos menos positivos, llevan a la solución totalitaria.

Cuando, por el contrario, se insiste en la sociedad como autor y agente de los destinos históricos se teme de un hombre dejado a su egoísmo, inclinado a erigir las situaciones de privilegio en Derecho sancionado y a llamar a los abusos de fuerza libertad. Tampoco quedan lejos en este punto las experiencias liberales con su corte de injusticias.

En sustancia, la cuestión planteada estriba en determinar cuál sea el auténtico "estado de Derecho", dónde haya que buscar los criterios

(4) Cfr. ALVAREZ TURIENZO: *XIII Congreso Internacional de Filosofía...*, pp. 114-118.

para instituirle y las razones para justificarle. Este problema tiene larga historia. El estado opresor que dogmatiza Platón, dominante entre los antiguos, no parece que se haya superado con el estado redentor que presumen Locke o Kant. Los partidarios de Platón han seguido existiendo, ante la experiencia de que el adecuado correctivo del despotismo no puede serlo la anarquía. Así, pues, "la disputa en torno al Derecho subsiste" (5). En esa disputa late una perniciosa confusión relativa al significado del Derecho natural, derivada del doble posible concepto de naturaleza: naturaleza como potencia o voluntad ciegas y naturaleza como realidad que se conduce según exigencias ordenadas. Es la confusión creada por autores como Hobbes, que lleva a la separación entre *ius* y *lex*; donde *ius* es la expresión de un poder desnudo, mientras *lex* cae del lado de un orden puramente discrecional (6). El uso que ciertos regímenes del presente han hecho del Derecho natural ha contribuido a afianzar la confusión, y con ella la suspicacia en torno a él (7).

En el practicismo que domina los intereses mentales de hoy se cuenta en exceso con la buena voluntad. En gran parte de lo que se habla y de lo que se escribe se advierte que, en definitiva, los contenidos resultan indiferentes. Los contenidos son medios "para", fácilmente cambiables por unas monedas. Se echan de menos posiciones teóricas rigurosas y compactas. Eso que hoy se llama "diálogo" es lo contrario de una posición teórica de ese tipo. Sin buena voluntad es imposible hacer la vida de hecho; pero con sólo buena voluntad es imposible fundamentarla de derecho. También en el Congreso mejicano abundó la buena voluntad. Me temo que no sea esa la disposición adecuada, al menos suficiente, para auténticos hombres de pensamiento. Buena voluntad es la disposición práctica mínima para organizar la convivencia. No que el pensamiento sea fruto de la mala voluntad; no se trata de voluntad, ni buena ni mala. Piensa mejor quien sirve a la mente con desinterés, con claridad y rigor. Cuando los congresistas hablaban de libertad o de paz era, por lo común, para arbitrar recetas, más que para esclarecer ideas. Yo entiendo que esa puede ser la disposición adecuada entre políticos para organizar la vida práctica; pero no entre filósofos, cuya misión sigue siendo la de entender contemplativamente la realidad. El practicismo dominante en la vida actual de que antes hablaba ha minado en unos y en otros la firmeza dogmática. Y así ocurre que los que se llaman intelectuales se crean en la misión de arreglar al mundo, precisamente cuando los prohombres de la política se reúnen acá y allá a dar el espectáculo de una no común preparación en el manejo de teóricas sutilezas mentales.

De todos modos, en el Congreso se tocaron cuestiones clásicas en relación con los temas de Filosofía del Derecho; por ejemplo, sobre el sujeto y los fines del mismo. En cuanto al sujeto, las respuestas se orde-

(5) *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. IV, La Crítica de la época*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. 358-359; *ibíd.*, p. 360.

(6) *Ibíd.*, p. 360.

(7) *Memorias...*, XXI, p. 208.

naban en estas dos direcciones: El Derecho protege, encauza y realiza las libertades; por tanto, es intérprete de las mismas. O, al contrario, se erige en liberador. La cuestión se concreta en saber si la persona es el centro de la vida en sociedad o es la sociedad el centro de la vida personal.

Al ver que se insistía en hablar del espíritu en relación con la vida humana, el profesor marxista Mitin solicitó una intervención fuera de programa para advertir que no bastaba contar con el espíritu para creer condenado el comunismo. El espíritu, según su sentir, no hay que tomarlo como una realidad dada que exista y se desarrolle desde sí misma: no hay sujetos espirituales. Pero sí hay lo espiritual—espíritu objetivado—; aunque justamente para que lo haya es preciso proporcionarle condiciones de existencia, que no son otras que las que brotan de una adecuada administración de la materia. El materialismo sería, pues, la única posición capaz de ofrecer las bases para un espiritualismo realista. Y, consecuentemente, sólo se ofrecerá espacio a la libertad ofreciendo a los hombres condiciones de vida liberadoras. Gracias a la materia llega el hombre al espíritu, como gracias a la liberación llega a la libertad. El todo social es aquí antes que las partes; así como el instrumento liberador crea la verdadera libertad. El Derecho es un instrumento de orden y ese orden es el que implanta la justicia.

Expresión de las posiciones contrarias en este punto será este doble testimonio que sacamos de las *Actas*:

“El marxismo militante, siendo ateísmo en principio y dogma inquebrantable, se ha acreditado, además, como una fuerza histórica de primer orden y de una eficacia explosiva. Ufanándose de ser basado, como opina, sobre el pensamiento moderno de las ciencias naturales, se estima superior a toda reflexión integral del ser humano y se pone en antagonismo radical contra la vaga posición solamente facultativa y repugnante a todo serio compromiso, que confiesa la mayoría de los pensadores en los países llamados libres. El marxismo militante opina que el hombre debe sacar estrictamente todas las consecuencias de su filosofía atea que se estima probada como verdadera; no admite la mínima duda, no admite cualquier escepticismo... Frente a esa intolerancia fanática y siempre militante de los pensadores marxistas nos asombra la indolencia de los pensadores llamados “antimarxistas”, quienes ampliamente confiesan un indiferentismo, hasta un agnosticismo, de quilate indefinible que los hace arredrarse ante toda decisión seria y que las más veces los rinde completamente incapaces de actuar eficazmente sobre un cambio del clima ateo de la cultura moderna.

Rebus sic stantibus, no hay de extrañarse tampoco de que la cultura de los países del Occidente llamados aún cristianos, a menudo viene siendo aceptada por las naciones jóvenes de los otros continentes de una manera que prescinde casi de todo germen cristiano, limitándose a aceptar la sola cáscara técnica... Los nuevos horizontes abiertos por la física atómica parecen haber multiplicado el tremendo peso de estar abandonados a un ignoto e incomprensible destino y haber enterrado

para siempre jamás el mito del superhombre. "Matar al hombre en el hombre": he ahí el orden de batalla de los pacifistas modernos...

Conforme con el concepto del *hombre autónomo* el *humanismo* es sinónimo del *existencialismo ateo* (cfr. J. P. Sartre); según el concepto riguroso del *hombre teótrofo* el *humanismo* es sinónimo de un "movimiento antropocéntrico *prácticamente ateo* que coloca el centro del hombre en el hombre mismo" (cita a L. E. PALACIOS, *El mito de la Nueva Cristiandad*, Madrid, 1952), y de acuerdo con el concepto del *hombre teótrofo* el *humanismo* principalmente se basa en la conquista de la libertad y en el acatamiento de la persona humana en una comunidad orgánica" (8).

Este pasaje señala la tónica de las actitudes occidentales, apuntando a la indecisión de las mismas, con lo que se favorece, de una parte, la imitación superficial de su cultura de medios, pero sin ofrecer una doctrina con valor de sentido total para la vida; de otro lado, deja libre el camino para que se impongan ideologías más consistentes, defendidas con fe dogmática y propagadas con ímpetu militante. El tono de una ideología como la marxista presenta este otro perfil:

"El tema de la "despersonalización" o "masificación" es otro de los grandes temas de la crítica de la época al uso. Pero aquí también lo verdadero se trueca en ideología o mitología. De acuerdo con una concepción muy extendida el hombre-masa, el Don Nadie, producto de la sociedad industrial—capitalista o socialista—se rebela contra la existencia auténtica (Heidegger) o la minoría egregia (Ortega y Gasset) La influencia de este hombre-cosa se traduciría así en el proceso de despersonalización o masificación—reducción del hombre a la condición de factor impersonal—característico de nuestro tiempo. El hombre auténtico tendría que reconquistar esa autenticidad no en su acción colectiva, como ser social, sino en el repliegue sobre sí mismo, en su interioridad, de espaldas a la realidad social y, por tanto, a la lucha política, social, revolucionaria.

El fenómeno de la despersonalización o cosificación se da efectivamente en la sociedad capitalista... La existencia humana, la del trabajador, se cosifica o enajena cuando éste no realiza sus fines, sino los fines de otro; cuando trabaja no por una necesidad vital de humanizar y humanizarse a sí mismo, sino por una necesidad exterior de subsistir; cuando no se reconoce como ser humano en sus productos y éstos se vuelven contra él; cuando él mismo como fin se degrada a la condición de medio para producir plusvalía y, por tanto, cuando se vuelve mercancía, cosa. Este tipo de despersonalización o cosificación es esencial al capitalismo, ya que sin ella el capitalismo verdadero sería inconcebible. El capitalista sólo puede afirmarse como tal en la medida en que degrada al trabajador a la condición de mercancía, de cosa. Pero el obrero no puede tener interés alguno en permanecer en esta condición

(8) Ivo HÖLLHUBER: *La cita del hombre moderno consigo mismo*, en *Memorias...*, II, *El problema del hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963, pp. 178-179. El texto figura en castellano en las "Actas".

de cosa y de ahí que luche por liberarse de la explotación capitalista que le mantiene en esas condiciones antihumanas. El obrero sólo puede liberarse de la cosificación de su existencia en la medida en que, tras de adquirir conciencia de ella, y de su misión liberadora, lucha por destruir las relaciones sociales que le niegan como ser humano. La raíz de esa despersonalización no está por ello en la técnica o en las formas peculiares que en nuestro tiempo adopta el desarrollo industrial, sino en unas relaciones sociales determinadas. Destruídas esas relaciones y socializados los medios de producción, desaparece la razón económico-social de la cosificación o despersonalización. Ello no quiere decir que, después de destruirse las relaciones capitalistas y, sobre todo, en la etapa de la construcción de la nueva sociedad socialista, no puedan darse fenómenos de despersonalización.

La sociedad capitalista es “despersonalizadora” por esencia; la conquista de la verdadera personalidad individual ha de lograrse en la sociedad socialista, en la unidad del individuo y la comunidad. La verdadera individualidad no es la del hombre que ve la sociedad como algo enajenante por esencia y se refugia por ello en su “interioridad”, sino la del hombre que, como ser social, sólo se afirma a sí mismo en la medida que afirma su naturaleza social. La individualidad que predica el individualismo burgués es la individualidad abstracta del hombre que se ve desgarrado a sí mismo como hombre concreto y ciudadano, y con una doble vida pública y privada. Pero la liberación del hombre de nuestro tiempo no radica en esta mutilación de su existencia, sino en su vinculación como individuo con la sociedad, la cual, de este modo, no es ya algo que los trascienda y aplaste, sino la condición necesaria para su propio desenvolvimiento individual.

La crítica de la época actual resulta, así, una crítica del hombre concreto, que vive en la época de transición del capitalismo al socialismo” (9).

Conforme puede advertirse el marxista sienta las bases de un nuevo humanismo a partir de la realidad y acción en el todo histórico. A esta luz el burgués destruye su humanismo al entregar al hombre en manos, sin otro horizonte, de su propia libertad. Una auténtica “muerte del hombre en el hombre”. El concepto de libertad y el mismo de persona terminan siendo algo equívoco.

De igual modo podríamos adentrarnos en las intenciones de la mentalidad del presente a través del concepto de paz. También la paz puede tomarse en dos sentidos: o como manifestación del orden—paz en activo—, o como resultado de la fuerza—paz impuesta, pasiva.

Como definió San Agustín, paz es “la tranquilidad en el orden”, siendo el orden “la disposición de cada cosa en su lugar” (10). Esta definición de orden concuerda con lo que Platón entendía por justicia (11). De forma que una paz plena y viva envuelve todos los fines

(9) Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ: *Mitología y verdad en la crítica de nuestra época*, en *Memorias...*, IV, pp. 309-310.

(10) Cfr. SAN AGUSTÍN: *De civ. Dei*, XIX, 13.

que puede proponerse el Derecho. La otra paz, la condicionada a la fuerza, es simple negación de perturbaciones. La paz perfecta sería, en este caso, la de los muertos.

Cuando hoy se habla de libertad en sentido liberal se alude a la libertad mínima del exento en relación con una instancia exterior. Paralelamente, cuando se habla de paz en sentido pacifista, se toma en el alcance mínimo—"irenista"—de evitación de la guerra. Esa paz puede albergar todas las desarmonías pensables dentro de eso que se denomina "guerra fría" (12). Semejante paz arguye un desesperante escepticismo sobre las posibilidades de relación entre los hombres (13). Queda esto muy distante de la paz plena, que habría de entender como resumidora de los fines atribuibles a la realidad del Derecho: la justicia, el bien común, la seguridad, la libertad... Esa paz mínima relega todos esos fines al plano privado, considerando como objetivo de la organización civil apenas el programa de no matarse unos a otros. Sin duda aquí procura proteger lo urgente, que por su puesto es lo primero que tiene que ser protegido. Pero la obsesión de lo urgente está haciendo perder sentido en todos los sectores de la vida para lo egregio y calificado. Los valores tradicionales que no han sucumbido a la acción corrosiva de nuestra vida en crisis se mantienen por eso a presión mínima.

El Derecho, en cuanto ordenamiento positivo, tiene cada día una vigencia y eficacia más técnicamente controladas. Pero cada día también la justificación de ese Derecho se ha de contentar con alegaciones menos consistentes. El minimismo que hemos advertido en los problemas particulares relativos al sujeto del Derecho a sus fines se advierte también cuando se trata de su fundamentación. Este punto lo veremos concretamente al hablar de las comunicaciones relacionadas directamente con el Derecho natural, en que vamos a entrar.

Antes de pasar a ellas señalemos otro punto que confirma la desgana escéptica que recorre el mundo occidental y que hace que sea precisamente en él donde el minimismo de todos los valores se esté haciendo connatural. Nos referimos al hecho de que Occidente mismo es una designación de contenido mínimo. Apenas sí se encontraría un rasgo positivo capaz de definir su realidad. Occidente es un conglomerado heterogéneo que como único rasgo común tiene el de oponerse al "bloque oriental". Lo que entendemos por "bloque oriental" es algo compacto y unívoco. Pero Occidente existe tan sólo en cuanto se opone a ese bloque (14). Cuando se han perdido las instancias sólidas de convivencia y unidad se recurre a arbitrios mínimos, tales como tolerancia y diálogo. No se trata de desestimar esos arbitrios. Pero de nuevo nos encontramos ante lo urgente, ante el mínimo sin el cual sería imposible subsistir. Aunque sería una equivocación grave pensar que en categorías semejantes se contienen los valores más altos que el hombre pueda

(11) PLATÓN: *Rep.*, IV, 10, 433a-b.

(12) *Memorias...*, I, pp. 178, 207.

(13) *Ibid.*, p. 185.

(14) Cfr. GUSTAV WETTER: *La tension entre Orient et Occident philosophiquement considérée*, en *Memorias*, IV, p. 391.

apetecer. La insistencia en esos valores es algo propio de mentalidades escépticas, destinadas a ser barridas sin dejar rastro por la acción de un pensamiento o programa cualquiera que se presente con pretensiones de solidez. Es imprescindible comenzar por escucharnos; pero no basta. Se requiere llegar a firmezas que sea preciso acatar. Si no se descubren instancias que revistan el intrínseco valor de lo acatable en sí, ya vendrán instancias que se impongan de modo forzado. No podemos evitar esta consideración a la vista del ningún empuje, del ruin poder de captación que suscitan consignas como las de libertad o paz no sustentadas en un verdadero orden teórico afirmativo, sino en la simple buena voluntad. La paz mínima que se nos ofrece contiene apenas la exclusión de la guerra, y lo único que postula es algo así como vernos libres de la decisión de generales imperialistas. Como la libertad mínima en cuestión apenas es otra cosa que la protección frente a los otros de la esfera de la vida privada. Y, en general, la justicia es también la virtud mínima que excluye apenas la existencia de rateros y de piratas.

Preguntado el filósofo Jean Wahl (15) por el influjo de su filosofía en la vida social responde: "No creo que mi filosofía tenga una influencia sobre la vida social, ya sea para bien o para mal de la sociedad." Lo que no le impide ver que sus discípulos la utilizan en la política o sorprenderse de que los marxistas reconozcan "en el existencialismo una visión útil y necesaria" en relación con sus propósitos. Así como reconoce que hay otras filosofías influyentes sobre la sociedad: en dirección positiva, Locke; en dirección negativa, Nietzsche. Frente a esta abstención de Jean Wahl, el comunista cubano J. Antonio Portuondo (16) se define con perfecta claridad: "Estimo que la filosofía debe desempeñar en la vida social contemporánea un papel semejante al de la política. Quiero decir que en nuestro tiempo..., la filosofía se presenta menos como una explicación de la realidad que como un intento de transformarla. Así la tarea del filósofo se aproxima a la del político." Y todavía la opinión de Norberto Bobbio (17) que, entre los extremos anteriores, representa de modo perfecto el minimismo a que venimos refiriéndonos: "La tarea de la filosofía en la vida social es mantener abierto el diálogo entre las diferentes ideologías, ayudar a los hombres a comprenderse liberándolos de los mitos, viejos y nuevos, hacer triunfar el espíritu de la tolerancia y del respeto recíproco sobre el de la violencia y el atropello. Por eso la filosofía no debe ser confundida con las diversas ideologías: debe tender hacia la superación de todas las ideologías en una continua búsqueda de valores universales. Concibo la filosofía más como una actitud del espíritu que como una concepción total del mundo. Es la actitud de quien hace una llamada a la

(15) Cfr. Hugo HIRIART, y Héctor FLORES: *Tres filósofos nos hablan de la Filosofía y la vida social*, en *La Gaceta* (Publicación del Fondo de Cultura Económica), México, año X, núm. 110, octubre 1963, p. 3. Recoge las respuestas a una entrevista.

(16) *Ibid.*

(17) *Ibid.*

razón para oponerse a cualquier dogma que engendre conformismo e intolerancia. El marxismo es una ideología.”

Juzgamos ocioso comentar estas contestaciones. Son enormemente ilustradoras para el filósofo en general y para el filósofo del Derecho en particular. Y así pasamos a la segunda parte, en la que nos volveremos a encontrar de nuevo concretamente con Norberto Bobbio, como prototipo de un iusnaturalismo minimista. Los tres filósofos aludidos participaron en la asamblea de Méjico y sus declaraciones están hechas con ocasión de ella y en función de los problemas allí debatidos.

II

2. Consideración especial del tema iusnaturalista.

En esta segunda parte presentamos el resumen de las ponencias discutidas en el simposio sobre Derecho natural y Axiología. Estuvieron a cargo de los profesores Bagolini, Bobbio, Coing, García Maynez, Reale y Recaséns Siches. No representan todo el movimiento iusnaturalista actual, pero sí la forma del mismo más específica de nuestra hora. En cada caso señalamos la tendencia hacia una difusa y “platónica” idealidad como rasgo común, aunque con distinta intensidad, propio de estos autores considerados. Ese rasgo común denuncia el minimismo jurídico-ético en que venimos insistiendo. Si se tiene en cuenta lo extendida que la posición fenomenólogo-axiológica se encuentra hoy, podrá apreciarse el alcance que para la comprensión de la filosofía práctica tiene al presente el aludido minimismo

Bagolini (18) empieza por eliminar el “cienticismo” en el Derecho, ya que tiende a reducir un ámbito de realidad de índole cultural al campo de la ciencia natural. Critica las soluciones esencialistas que tratan de fundar el Derecho, sea en “un orden universal de ideas o de formas” o de “situaciones de Derecho” (pp. 32-33). Propone una solución finalística, pero en la que ha de aliarse el lado preceptivo (*Gebotseite*) con el lado del interés (*Interessenseite*), haciendo prevalecer la perspectiva teleológica “mejor posible”, en la resolución de conflictos de intereses, en correspondencia con las nuevas exigencias ambientales” (pp. 36-37). El Derecho natural queda así referido teleológicamente a la axiología. El fin queda subordinado al valor. So pena de dejar el Derecho reducido a una “ficción” ha de comprenderse dentro de una perspectiva histórica, axiológica y cultural y no en función de la naturaleza (pp. 38-39). El Derecho resulta como una “elección razonable”, siendo la virtualidad de asenso práctico por parte de otros el criterio de la razonabilidad. Ese asenso práctico significa “disposición a la acción”, contra el mero asenso teórico, que termina en saber la verdad

(18) Luigi BAGOLINI: *Assiologia e scienza del diritto*, en *Symposium sobre Derecho natural* (XIII Congreso Internacional de Filosofía), Universidad Autónoma de México, México, 1963, pp. 31-48.

de algo (p. 43). Cultura y axiología se integran en una realidad nueva que puede llamarse "conciencia": "conciencia que el individuo tiene de la propia posibilidad de elección y de acción" (p. 46). Estas posibilidades marcan el ámbito del Derecho, que es el de la libertad, en el sentido de "elección de recursos ofrecidos a la acción de un individuo en un campo axiológico de posibilidades limitado por las posibilidades de los otros" (p. 47). "El discurso crítico, en el campo axiológico, debe evitar la tentación de querer formular e imponer verdades absolutas e incondicionales" (p. 48). Lo absoluto e incondicionado cae del lado del misterio, ante el cual sólo cabe el silencio.

La exposición de Bagolini, tras una primera parte crítica, en la que se enfrenta con las posiciones que ofrece la historia en relación con el Derecho natural: positivismo, iusnaturalismo racionalista, iusnaturalismo aristotélico-escolástico, posiciones todas ellas que refieren el Derecho a la naturaleza, centra la cuestión en el plano de la cultura. La noción de fin se reviste de un significado nuevo dominando sobre ella no el concepto de forma, sino el de valor. La separación entre fin y valor, necesaria desde el punto de vista de la axiología, si se toma el fin como una de las causas de las cosas naturales, se resuelve sustituyendo el concepto de naturaleza por el de arte, para hablar en términos clásicos. El proceso del arte, visto a escala humana, descansa en la libertad, como facultad de conquista, capaz de proyectos de vida realizables en común. La insistencia en el mundo de la cultura y la aproximación al arte que permiten todos sus productos ilustran suficientemente sobre la solidez de un iusnaturalismo asentado en esa base.

Norberto Bobbio (19) comienza notando la insistencia con que se habla hoy de un "renacimiento del iusnaturalismo". Entiende que ese "renacimiento" puede explicarse o porque se trata de una realidad "siempre viva" o porque es "incapaz de crecimiento" (p. 50). Personalmente se inclina por la segunda hipótesis. Distingue luego entre "moral" y "teoría de la moral". Por moral entiende un conjunto de prescripciones ordenadas a la realización de un valor que se estima prominente. Por "teoría de la moral" designa todo ensayo de fundamentación o justificación de una moral cualquiera: "morales análogas han tenido en la historia diversas justificaciones"; y las mismas "teorías morales han sido utilizadas para justificar las más diversas morales" (p. 51).

Piensa que el iusnaturalismo no tiene nada que ver con el contenido o materia de los principios morales, sino que es una teoría de la moral, que no dice relación "al contenido de las máximas, sino al modo de su fundamentación" (p. 52). "El iusnaturalismo como teoría no tiene preferencias éticas" (p. 54). Una doctrina es iusnaturalista si la regulación de que se trata no se entiende como obra del hombre histórico, sino que se coloca en un plano axiológico superior.

Pero como teoría de la moral el iusnaturalismo es insostenible. No se puede establecer a base de la naturaleza un criterio válido discriminador de las tendencias humanas, y menos de su rectitud o no rectitud.

(19) Norberto BOBBIO: *Sulla rinascita del giusnaturalismo*, *ibíd.*, pp. 49-63.

El Derecho natural presenta siempre el ensayo de un "ilusorio enmascaramiento de una fundamentación religiosa, tradicionalista o historicista de una determinada moral social" (pp. 58-59).

Pero resulta que el papel del iusnaturalismo en la actualidad es innegable. Bobbio entiende que "lo que cuenta en el iusnaturalismo es su función histórica". No se trata de que una moral o una teoría de la moral renazcan. Renace como constante histórica la precisión de "afirmar los límites del poder del Estado" (pp. 59-60). En la práctica se ha pasado del control del poder ejecutivo por el legislativo, al control del poder legislativo por el constituyente. Hoy se encomienda al iusnaturalismo "la defensa del individuo singular y de los grupos menores contra las desmandadas pretensiones del Leviatán moderno". En todo otro sentido "el mito del Derecho natural... está agotado y si renace es para morir de nuevo rápidamente" (p. 62). "Aquello que renace de continuo es la exigencia de libertad contra la opresión, de la igualdad contra la desigualdad, de la paz contra la guerra. Pero esta exigencia nace independientemente de lo que los tratadistas han pensado sobre la naturaleza del hombre. Antes que de un renacimiento del iusnaturalismo debería, pues, hablarse del eterno retorno de aquellos valores que hacen la vida humana digna de ser vivida y que los filósofos revelan, proclaman y, en suma, tratan de justificar, según los tiempos y condiciones históricas, con argumentos sacados de la concepción general del mundo prevalente en la cultura de cada época" (pp. 62-63).

La posición de Bobbio destaca por su rigor y claridad. Si bien en ella desaparece el Derecho natural como código normativo, transformándose en instrumento dignificador de la persona. Ese modo de concebir el Derecho natural no tiene nada que ver con el mismo en cuanto "teoría de la moral"; pero fue él mismo quien comenzó creándose ese enemigo, al que no tuvo dificultad en vencer. En cambio, su concepto del Derecho natural puede ponerse en relación con el tradicional de contenidos, por más que empiece desechándole. Nos remite, en efecto, a propensiones o tendencias radicadas en el hombre. Pero como abandona la perspectiva eficiente de la naturaleza para situarse en la de la cultura, como algo que no reclama el hombre como ser físico, sino la persona en cuanto dignidad, lo que hace es aplicar al hombre moderno radicado en la libertad el modelo iusnaturalista antiguo relacionado con la naturaleza. Aunque esta eficiencia queda minimizada y como flotante, con lo que su decisión obedece a la condición histórica, en un contexto de fuerte sabor positivista.

Helmuth Coing (20). Su título pone en relación disciplinas que, por lo general, se consideran independientes. La historia sirvió en el siglo XIX para acabar con el Derecho natural de signo racionalista. La misma falta de relaciones se observa entre el Derecho natural y la axiología. Cabe incluso plantearse la cuestión de si ese Derecho natural

(20) Helmuth COING: *Der Gegenstand der modernen Naturrechtsforschung oder über den Zusammenhang zwischen Naturrecht, Axiologie und Rechtsgeschichte*, *ibid.*, pp. 65-82.

forma parte del moderno mundo de las ciencias. Pero a las objeciones por ese camino suscitadas se puede responder con variados argumentos.

El autor considera legítimo su título. Para poner de relieve su posición empieza considerando el Derecho natural como "parte de la tradición filosófica". Dentro de esta tradición estudia la doctrina del libro V de la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles, con su distinción del δίκαιον πολιτικόν en φυσικόν y νομικόν (p. 67). Hace notar que Aristóteles señala el Derecho natural como una parte del positivo. La designación "justo natural" ha de entenderse desde la entonces vigente filosofía griega (p. 68). Ciertos contenidos normativos radican en el ser del hombre previamente a todo acto legislador. Reflejos de esta doctrina los encontramos luego en los juristas. En el fondo de ella se da una consideración ética obrando sobre estructuras sociales concretas verificadas en toda sociedad: autoridad, familia, contratos... (p. 70).

Es claro que los antiguos eran de opinión que tales contenidos normativos existían. Falta saber si, en nuestra experiencia del Derecho, se pueden identificar los momentos que apunta esa tradición. La dificultad aquí es mayor por el cúmulo de materiales que hoy es preciso tener en cuenta (p. 70).

Seleccionando una serie de ejemplos tomados del Derecho antiguo y del moderno, a través del método de "conversión a la idea", puede el autor concluir que "aquel motivo que condujo a la doctrina iusnaturalista en los antiguos se hace presente en todo tiempo: la determinación de cada norma de Derecho según su contenido por los valores morales" (p. 79). Este punto de vista lo considera imprescindible si se quiere hacer una historia del Derecho con sentido y a partir de las motivaciones de su realidad dentro de una "consecuencia interior" (21).

Reconociendo lo fructífero del planteo legado por los antiguos, la investigación no puede quedar en ellos. Las nuevas cuestiones hoy obligadas versan sobre la conexión entre axiología y Derecho, para ofrecer la base suficiente al Derecho natural, ya que la historia no arguye nada definitivo contra su existencia; más aún, la reclama. Habría, pues, que tratar de algo que reviste carácter suprahistórico y que concierne a una sistemática axiológica en busca del valor originario y arquetípico en relación con toda norma jurídica (pp. 80-81). "La axiología es, por tanto, el fundamento del Derecho natural, posibilitando a la vez entender la historia del Derecho como proceso con sentido" (p. 82).

La posición de Coing resulta, pues, netamente afirmadora del Derecho natural, en cuanto a los términos de su validez. Sólo que su fundamentación descansa en una filosofía diversa, por ejemplo, la de los griegos. El mundo cultural del Derecho se separa del natural de las cosas. El Derecho queda sustentado desde arriba, planteándose de nuevo el

(21) Cfr. Alfred VERDROSS: *La filosofía del Derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*; trad. de Mario de la Cueva, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 327-330. Puede verse, del propio COING: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlín, 1950; trad. castellana, *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, de Juan Manuel MAURI, Barcelona, 1961.

problema de cómo constituye un orden con vigencia concreta y eficacia real. No obstante, esas dificultades surgen cuando esta fundamentación se considera desde el exterior de las posiciones, por ejemplo, aristotélicas. Pensada desde sí misma ofrece una sistemática rigurosa a base de la cual cree salvarse el formalismo kantiano en una nueva normatividad de contenidos con virtud rectora e impositiva

Eduardo García Maynez (22). Empieza refiriéndose a la distinción entre juicios enunciativos y normativos. Los primeros conciernen al ser; los segundos, al debe ser. Unos se rigen por la pretensión de verdad; otros, por la de validez. "Todo juicio enunciativo, para ser verdadero, ha menester de un fundamento suficiente de verdad...; toda norma, para ser válida, necesita un fundamento suficiente de validez" (p. 84). Como criterio de validez invoca la tesis de Kelsen de que la norma pueda ser referida a una básica, entrando como parte lógica de un ordenamiento jurídico. La existencia y efectividad de un sistema jurídico confieren realidad y eficacia a las normas particulares. Desde otro punto de vista, la justificación de las normas "puede hacerse depender de la bondad o justicia intrínsecas de lo que ordenan" (p. 87). Hay, pues, dos criterios, uno formal y otro material, para justificar la validez de los juicios normativos.

En relación con Radbruch subraya el significado del criterio formal que, en el límite, desemboca en la máxima de Hobbes: *auctoritas, no veritas, facit legem*. En conexión con el iusnaturalismo precisa el alcance del criterio material: "no puede fundarse (la obligatoriedad de las normas) en el hecho de que (los gobernantes) estén en condiciones de imponer coactivamente su observancia". "Jurídicamente debe ser lo que jurídicamente vale" (p. 89). Este criterio se aplica tanto a las normas particulares, como a los sistemas de Derecho en conjunto. Positividad y juridicidad han de ser atendidas por igual. Como la pauta axiológica puede fomentar el despotismo arbitrario surge el problema de la relación entre los dos módulos (p. 90).

Se dan soluciones monistas que resuelven todo el mundo jurídico, bien en Derecho natural o bien en positivo. Pero la universalidad que reclaman los pensadores iusnaturalistas (se refiere, por un lado, a Calicles; por el otro, a Platón, Aristóteles...) "resulta contrariado por la diversidad—y a veces el agudo contraste—de las teorías sobre tal fundamento". "El punto débil (de la tesis positivista) resulta de una interpretación incorrecta del concepto de seguridad. Lo que los partidarios del positivismo olvidan es que la única seguridad auténtica, capaz de crear una paz genuina, real y no aparente, es la afincada en la justicia" (p. 93). Siendo inadmisibles entender el Derecho como un fenómeno de poder.

"Si bien la validez intrínseca, validez formal y eficacia no se implican recíprocamente, y pueden por ello entrar en pugna, tampoco se ex-

(22) Eduardo GARCÍA MAYNEZ: *Validez formal y validez material en sentido jurídico-positivo, y validez objetiva o intrínseca en sentido axiológico*, en *Symposium...*, pp. 83-97.

cluyen entre sí... Un precepto legal... puede ser a un tiempo eficaz y justo" (p. 94). Eficaz desde el punto de vista social, vinculante desde el lado jurídico, la norma se determina, en última instancia, desde el lado filosófico, según que sea o no justa. "La función del iusnaturalismo consiste en hacer posible una actitud crítica frente a los ordenamientos que han dejado de ser fieles a la idea" (p. 95).

Los distintos momentos considerados se insertan en un "desarrollo dialéctico", en el que la "ordenación eficaz" remite a la "pauta oficial"; y ésta al "ideal de justicia". El Derecho establecido puede perder sus razones institucionales. La conciencia estimativa resiste entonces a sus intimaciones; resistencia que puede llegar a revolucionar. La conciencia revolucionaria apela siempre de la vigencia al valor. Aunque, una vez consolidada, acabe imponéndose de nuevo oficialmente. Y "de este modo, una vez más, el proceso dialéctico recomienza" (p. 97).

La exposición de García Máynez muestra la facilidad con que los tres requisitos de toda norma: directivo, imperativo, coactivo, pueden actuarse por separado, lo que motivará resultantes posiciones opuestas. El filósofo tiende a subrayar la virtud directiva, con lo que desemboca en un orden de justicia ineficaz; el jurista insistirá en el carácter imperativo, derivando hacia una positividad injustificada; el sociólogo, insistiendo en la coactividad, sobreestima un orden en que fácilmente interesa sólo el lado eficaz. Únicamente una integración jerárquica de esos tres momentos confiere al orden jurídico una realidad y sentido válidos. La eficacia es el valor urgente que se consigue por medio de la positividad, pero sostenido en la justicia. El sociólogo remite al jurista como éste remite al filósofo del Derecho. De los valores que está llamado a realizar el Derecho los urgentes no pueden excluir a los altos. La axiología sirve así de fundamento al orden normativo, imponiéndose una vez más la consideración teleológica sobre la de la eficiencia. La última razón del Derecho no reside en la autoridad—voluntad—, sino en la verdad—valor—.

Miguel Reale (23). "Este trabajo tiene por objeto demostrar, preliminarmente, que el problema central de la axiología jurídica, vista en función de la experiencia histórica, es el relativo al valor de la persona humana" (p. 99). Las posiciones sociológicas pretenden hacer de la persona un producto explicable en función de la sociedad. Pero "la sociedad, lejos de constituir un factor originario y superior, está condicionada por la sociabilidad del hombre" (p. 100).

El problema se ha planteado en dos grandes direcciones antinómicas: "la que va de Kant a Fichte, y la que se despliega desde Hegel a Marx y Gentile; la primera en dirección de los valores de la subjetividad, la segunda en la de los valores de la objetividad social e histórica" (p. 101). Para Kant la persona es fin en sí misma y posee un valor infinito, distinguiéndose por ser condición del imperativo moral. Del concepto sustancialista de la personalidad (Boecio), se pasa al deontológico (pp. 102-103). Hegel contrapone al dualismo naturaleza-persona

(23) Miguel REALE: *Pessoa, sociedade e história*, *ibid.*, pp. 99-118.

kantiano “la unidad indisoluble de pensamiento y realidad”. La persona pasa a ser “un momento del destino de los seres en general”; el yo “vacío de sustancia”, desligado de cualquier contenido (p. 104). La dirección objetivista de Hegel se muestra posteriormente en el idealismo absoluto, positivismo, naturalismo evolucionista y marxismo.

Tanto Kant como Hegel representan posiciones antagónicas que es preciso superar. No hay que volver a la concepción sustancialista, pero sí abrirse a nueva concepción de la subjetividad y de la historia. Ni la axiología ahistórica ni la metahistoria tienen sentido. En el ser del hombre hay algo que le trasciende; “su ser es su deber ser” (p. 108). En relación con las tesis existenciales, “el valor no podría ser transcendencia y normatividad si no constituyese el ser mismo del hombre, lo que éste sustancialmente es y está llamado a ser”. “Una de las notas esenciales de la persona es su trascendencia en relación con su individualidad empírica”. Aunque, con el transpersonalismo, “deja de ser unidad de actos intencionales objetivados en el mundo de los valores; deja de ser posibilidad infinita, para cerrarse en una unidad que imposibilita el proceso mismo de la historia” (pp. 110-111).

Entre hombre y sociedad se da esa misma implicación, “de suerte que el hombre vale como hombre *en* la sociedad, aunque no *por* la sociedad”. Dentro de la sociedad conserva la conciencia empírica de su individualidad ética y de su coparticipación en una *comunidad de personas* (p. 112). Con Laín Entralgo, y citando a Ferrater Mora, piensa que “la última realidad humana es siempre suprasituacional”, no resolviéndose ni en pura naturaleza ni en pura historia. En el concepto de persona han de integrarse los planos ontognoseológico y ético, llegándose a una realidad concreta histórico-cultural *in fieri*. El “dar a cada uno lo suyo” del Derecho ha de entenderse “en la medida y en la concreción del tiempo histórico” (p. 113). El valor de la persona queda incardinado dentro de la experiencia ético-jurídica, como su centro, condicionador de los múltiples y renovados proyectos históricos.

“Hay una constante axiológica, o, en otras palabras, un conjunto de valores fundamentales que, una vez manifestados históricamente en el plano de la conciencia, se convierten en *bienes comunes* esenciales al vivir social. Aplicando esa visión axiológica al mundo del Derecho, me parece posible atribuir el insistente renacer del Derecho natural al sentimiento de que la vida del Derecho no puede dejar de obedecer a presupuestos ligados a las exigencias histórico-axiológicas, a las conquistas de la experiencia humana en su autoconciencia temporal” (p. 114). Así resulta el Derecho natural “como conjunto de condiciones histórico-axiológicas de la experiencia jurídica. Es, en suma, el Derecho positivo mismo en cuanto referido a sus fuentes posibilitantes y, al mismo tiempo, en cuanto proyectado en la línea ideal de su desenvolvimiento según la implicación y polaridad plena del hombre como *ser pasado* y *ser futuro*, que *es* y que *debe ser*” (p. 115).

En todo caso, el hombre, como señala en varias de sus direcciones el pensamiento de hoy, es el centro de todas las preguntas filosóficas, también en el campo jurídico.

De nuevo la filosofía de los valores y el concepto de persona por ella condicionada, según la doctrina de Max Scheler, constituye aquí punto fundamental de referencia. M. Reale se esfuerza por acercar, lo mismo que Recaséns Siches según veremos en seguida, los momentos de realidad y valor. Es de notar el contacto que mantiene con la bibliografía en castellano: Ortega, Laín Entralgo, Ferrater Mora, el citado Recaséns Siches. El Derecho recibe un condicionamiento histórico; pero, en cuanto Derecho natural, radica en unas posibilidades y tiende a un ideal determinados por la axiología. Fácilmente resulta así un Derecho natural como horizonte del positivo, sin ámbito ordenador propio; es decir, como lo que Bobbio llamaría una "teoría de la moral", sin nada que ver con una ética de contenidos.

Luis Recaséns Siches (24). Partiendo de la actitud negadora del Derecho natural por parte de positivismo, prolonga la cuestión, haciendo de nuevo la pregunta a nivel del pensamiento actual. No acepta un Derecho natural sobre la base del concepto de naturaleza precartesiano: la naturaleza "física" nada dice sobre la realidad del hombre en cuanto específicamente humano. Sin duda, la realidad física del hombre condiciona el despliegue de lo humano; pero lo propio del hombre es responder de sus fines, entendiéndose la vida como programa o tarea con sentido, más allá de la naturaleza física. Los fines dentro de los cuales se mueve el Derecho pertenecen al orden cultural, en relación con el mundo exento de la persona, constituyendo el campo de despliegue de la libertad. La naturaleza en que se mueve el Derecho es la "naturaleza segunda" de la educación y de la historia. El autor subraya su contacto con el sentido teleológico que domina en la filosofía aristotélico-tomista; pero se diferencia de ella por cuanto desvincula la vida humana del genérico producirse natural. Su posición se relaciona con la de Max Scheler, dentro de una dirección que hace depender el Derecho del mundo de los valores; siendo los valores algo con sentido sólo "en el contexto de la vida humana" (p. 129). Aunque también se aparta de Max Scheler en el sentido de reclamar un acercamiento expreso entre realidad y valor. Encuentra la base para su pensamiento en "los principios de la razón vital de Ortega y Gasset" (p. 122). Es así como entiende al hombre a modo de una realidad que, si *tiene* naturaleza, en su última instancia es historia. El hombre es artífice de su propia vía. "Inserto en la naturaleza y con componentes de naturaleza, está por encima de la naturaleza, como persona autorresponsable de la trayectoria de su propia existencia, y como una especie de pequeño creador, o recreador, de su circunstancia o contorno" (p. 140). La persona queda constituida en el centro mismo del Derecho. "La sociedad no es un ente con realidad sustantiva, independiente de los individuos que la componen". "La conciencia constituye el centro, el soporte y el testimonio de todas las demás realidades". "El hombre es el *centro nato* de la cultura" (pp. 135-136). Sin que ello implique "una posición de egoísmo individualis-

(24) LUIS RECASÉNS SICHES: *Axiología jurídica y Derecho natural*, *ibid.* pp. 119-143.

ta..., no puede admitirse en absoluto que haya ninguna razón de bienestar general que pueda prevalecer por encima del respeto debido a aquellas condiciones necesarias para la realización de los valores individuales" (p. 137). La visión de la sociedad y del Derecho queda pues centrada en una posición netamente personalista.

La exposición de Racaséns constituye un bien centrado debate sobre los términos en que está hoy planteado el problema del Derecho natural. Es interesante su esfuerzo por evitar la independencia entre fines y valores que, por ejemplo, en un Max Scheler, se acusa. Aunque la presunción de encontrarse dentro de las líneas del aristotelismo clásico es discutible, como queda patente al ver cómo interpreta el concepto de naturaleza humana en dirección estrictamente cultural; así como ante la solución personalista a ultranza que recibe el problema de las relaciones entre individuo y comunidad. La axiología idealista queda templada por influjo del vitalismo realista orteguiano. Y la afirmación de la persona y de la libertad se afianza en contraste con al experiencia, calificada de "atroz", de los totalitarismos.

La separación entre física y ética—realidad y valor—queda aún lo suficientemente subrayada como para darnos cuenta de estar ante un pensamiento que se mueve en el horizonte de Kant.

Edgar Bodenheimer, con su intervención, puso de relieve los residuos de interpretación de la comunidad en términos de "sociedad" democrática, lo que permite una fácil victoria al personalismo, pero dando una discutible solución al verdadero problema de la comunidad.

Si bien la posición de Recaséns es afirmadora del insnaturalismo como intención, en su desarrollo obran con tal fuerza ciertos lastres positivistas que, a nuestro parecer, el iusnaturalismo en cuestión no recibe suficiente base real. Nos parece encontrar en el fondo de su conjugado de posiciones un cierto eclecticismo que deja las últimas tesis indecisas. Sería, en todo caso, el suyo un iusnaturalismo subjetivista; pero no desarrollado en el medio fisicista prekantiano, sino en el medio historicista posthegeliano. La base de sustentación estaría en el mundo de los valores, dando hacia un Derecho natural independiente del concepto de naturaleza. Fácilmente la justicia se convierte entonces en un polo de orientación a modo de difuso ideal, sin concreción estricta de norma. La teleología que fundan los valores determina un orden "directivo" de la conducta, pero falto del momento imperativo que se da cuando los fines se entienden como demandas impuestas desde abajo por la naturaleza. En eso consiste el minimismo que descubrimos como tónica de las distintas posiciones que estamos reseñando.

III

CONCLUSIÓN.

1) *No todos* los defensores del Derecho natural participan de las ideas que hemos considerado. Hay representantes de la neoscolástica que mantienen la línea de pensamiento que viene de *Aristóteles* pasando

por Santo Tomás, y que hacen descansar la validez del Derecho natural en el *concepto clásico de naturaleza*.

2) Pero, aun fuera de esa corriente, se nota un *alza del iusnaturalismo*. Por lo común los autores estiman la tradición que remonta hasta la antigüedad griega, aunque su afirmación se establezca sobre nuevas bases. Esas bases las ofrecen las diversas filosofías vigentes en la actualidad: formalismo kantiano, filosofía existencial, marxismo y, sobre todo, la fenomenología en su dirección axiológica.

3) Es común la exclusión del concepto de naturaleza para explicar el mundo que concierne al hombre. Sobre todo, ese concepto según le admite la filosofía aristotélica: "esencia en cuanto principio de operaciones". El hombre no tiene naturaleza. Su naturaleza es ser persona como ámbito de una libertad. Si se mantiene la denominación Derecho "natural" es por respetar un título lleno de historia, y porque la designación hoy sólo se refiere a las propiedades de necesidad, universalidad e inmutabilidad que son atributos de ese Derecho natural, sin aludir para nada a la fundamentación posible de las mismas.

4) El tema del Derecho natural se plantea no del lado de la naturaleza, sino del lado de la persona, entendiendo la persona como sujeto de cultura; como algo que trasciende la naturaleza y se pone incluso contra ella, obrando según un esquema específico en el que el orden de la conducta no se explica como proceso sustentado en la causa eficiente, sino como programas en función de una meta final. Así, el momento teleológico ingresa de lleno en la consideración. En los iusnaturalismos anteriores dominaba, por el contrario, la causa eficiente: en el Derecho racionalista, como eficiencia lógica de consecuencias deducidas de unos principios; en el aristotélico-escolástico, como expresión de unas tendencias inscritas en la virtualidad de la naturaleza. El fin de que ahora se trata es el propio de las ciencias del espíritu, que corresponden al ámbito de los productos humanos, que se entienden como conquista libre sobre proyectos de acción de los que el hombre es entero responsable, su autor y creador.

5) Así, pues, el Derecho natural, como producto de cultura, ha de ser entendido, al modo de todos esos productos, según el esquema conforme al cual realiza sus obras el arte; no según el esquema conforme al cual produce las suyas la naturaleza.

6) Justamente aquí descansa una de las razones del minimismo que hemos venido señalando: minimismo tanto material como formal. El mundo del arte está más indeterminado que el de la naturaleza. No todo, incluso nada, puede decirse que sea en él arbitrario. No obstante, la posibilidad está en él más suelta y la reglamentación menos ceñida. El Derecho natural, en esta perspectiva, se encuentra con un contenido difuso, que será atendido en cada situación según las exigencias del momento; esas exigencias, en la actualidad, se limitan a las instancias de convivencia imprescindibles. En cuanto a la forma, su normatividad es menos definida, acercándose a ideal de horizonte máximo, pero de comprensión o rigor mínimo.

7) En vez del Derecho natural aristotélico, entendido como expre-

sión de tendencias propias de la naturaleza del hombre, necesarias e inmutables, al modo como las propiedades acompañan a los cuerpos—así el calor al fuego—, necesariamente y en todas partes, se concibe como programa de la libertad, que tiene que ir desarrollándose con disposición inventiva, aunque dentro de un mundo de instancias valiosas propuestas como fines.

8) Pero los resultados del esfuerzo jurídico revistirá las pretensiones mínimas. El Derecho natural se reduce a una libertad de mera exención exterior, a una paz de convivencia o diálogo entre extraños, a una justicia de socorro en lo urgente. Es la justicia llamada por Hartmann "virtud mínima". Lo mismo cabe decir del resto de las categorías jurídicas. Virtudes mínimas, porque resuelven el mínimo imprescindible de conflictos en la vida de relación con los demás, y también porque han reducido su misión con el tiempo hasta quedar en la mera sombra de sí mismas. (La justicia de Aristóteles, siguiendo a Platón era la virtud máxima, "conteniéndose en ella todas las demás virtudes"; San Agustín pensaba lo mismo para el mundo cristiano. La libertad y la paz se entendieron como posibilidades internas de realización y concordia, alma de la persona y de la sociedad). En el acortamiento de aspiraciones, en la minimización de metas así cumplidas sigue pesando el influjo de Kant, quien consagró al Derecho en funciones mínimas de orden exterior; con prescripciones imprescindibles de alcance imprescindible. El Derecho como derecho positivo se impondrá con rigurosidad máxima, pero con alcance mínimo, Apenas tiene pretensiones más allá de conseguir el orden externo, sin plantearse la cuestión de su justificación ante la justicia o de su imperatividad ante la conciencia. Del Derecho ha desaparecido la razón rectora y la fuerza vinculante, refugiándose en el mínimo de la coactividad. En la medida que el Derecho natural sigue vigente toma una dirección inversa: frente a unas difusas pretensiones máximas de idealidad su fuerza vinculante es mínima y su coactividad nula. De modo que el mundo jurídico se pierde en un máximo inoperante en la medida que no se concreta a un mínimo urgente. Huelga decir que esos términos de máximo y mínimo los tomamos en sentido relativo por comparación con la realidad y alcance del Derecho natural dentro de la tradición filosófica clásica.

9) Añadamos finalmente que las notas que hemos venido subrayando se aplican en conjunto a las distintas tendencias iusnaturalistas con vigencia desde Kant, y particularmente a las que señalan el actual renacer de esas doctrinas. Sin embargo, más directamente, referimos esas notas a la tendencia iusnaturalista inspirada en la axiología. Es esta última la que especialmente debíamos tener en cuenta, ya que fue la dominante en las sesiones del Congreso filosófico mejicano, que nos ocupa. Hay otras direcciones en las que pueden encontrarse fórmulas afirmativas más sólidas, como por ejemplo, en el iusnaturalismo dentro de la tradición escolástica, o en el voluntarismo de los sistemas totalitarios. Pero, en general, hay que decir que el Derecho natural, ampliamente afirmado hoy por unos y por otros, queda por lo común debilísimamente establecido. Es corriente la tendencia a confundir Derecho

natural con Filosofía del Derecho. Pero la Filosofía del Derecho deja de ser una disciplina práctica de contenidos para convertirse en una especulación teórica. Un Derecho natural absorbido en Filosofía del Derecho representa un iusnaturalismo mínimo, en el que las nociones, problemas y resultados toman el alcance restringido y urgente que hemos señalado en la primera parte de esta nota. El Derecho natural, en su sentido fuerte, era un código de mandatos naturales; naturales porque eran concebidos como demanda obligada de la naturaleza, a la que acompañan siempre de un modo necesario. De este Derecho natural apenas quedan vestigios en las tendencias iusnaturalistas actuales. Es ese un Derecho natural que ha pasado a contar entre el pensamiento mítico propio de una mentalidad metafísica (25).

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.

(25) Cfr. Iosephus de FINANCE, S. J.: *Ethica Generalis*, Romae, 1959, p. 30; Jacques MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 32.