

MUNDO, HOMBRE Y DERECHO

(NOTAS SOBRE EL PRESUPUESTO ANTROPOLOGICO
DE LA FILOSOFIA JURIDICA)

POR

JOSÉ CALVO GONZÁLEZ

Preliminar

Iniciábamos un día la lectura de una de las obras del profesor Galán Gutiérrez. Era la titulada *Concepto y misión de la Filosofía jurídica* (1). Conforme avanzaba la exposición, al tiempo que se desempañaban algunas cuestiones hasta entonces no precisas o correctamente asentadas, surgía ante nosotros un importante cúmulo de ideas y la inquietud urgente por plasmarlas en cuanto hubiera ocasión. Se mantenía en la citada obra la tesis de que frente a la Filosofía considerada como Ontología o como Concepción del mundo debía adoptarse una actitud integradora más que disyuntiva. La Filosofía jurídica, que no es para el referido autor filosofía aplicada, sino parte esencial de la filosofía general, alberga en su sistema un campo relativo al examen de temas tales como la naturaleza de lo jurídico, la existencia de lo jurídico natural, su obligatoriedad, fundamentación de los conceptos jurídicos generales presupuestos por las ciencias jurídicas particulares, etc., y otro alusivo a la Concepción del mundo que estudia el contenido de conducta revelado por la razón. Ninguna de estas dos materias se configuran como apartados recíprocamente excluyentes, alternativos —“no alternativamente, sino cumulativamente”, comenta Legaz Lacambra en un análisis de la

(1) Eustaquio Galán Gutiérrez: *Concepto y misión de la Filosofía jurídica*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944.

obra (2)—; ocurre, sin embargo, y es la explicación, que en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico-jurídico, por las características intrínsecas de cada época, ha privado más la tendencia al desenvolvimiento de uno u otro aspecto. Por lo que hace a la muestra, observa acertadamente el autor, se ha atendido preferentemente al segundo de los componentes señalados, esto es, a la Filosofía, y por supuesto también en lo jurídico, como Concepción del mundo.

En efecto, el hombre, su conducta, la interpretación de la misma —para tratar, no sin frecuencia, de hallar justificación convincente de sus actos—, tienen en este siglo, aunque eternos problemas, un interés que se revela en todas las literaturas, desde todos los géneros y posiciones. Según esta cotidiana preocupación, se ha asistido y asistimos hoy todavía a experiencias nuevas que anuncian un ser humano más autosuficiente cada vez, intentos todos, pese a lo prometido, que no devuelven sino un balance de renovadas y más lacerantes dudas, arrojando al contemporáneo a dramáticas y tristes resoluciones.

Convencidos de la permanente actualidad de la discusión, nos hemos atrevido a introducimos en ella de la mano de unas personales observaciones en torno al mundo desde diferentes planos y ángulos, aportando a nuestra reflexión asertos ajenos sobre los que montar el asentimiento o la disconformidad propias, enderezando así el detalle de la intención que nos guía.

Por último, digamos que ha sido consciente el empleo de una bibliografía que acaso a primera vista pudiera parecer poco útil, pero que, demostrando conservar aún fresca y virtual la sabiduría de sus conclusiones, merecía ser rescatada.

Del mundo: cristianismo y Creación

Con la aparición del cristianismo se inaugura para nuestra civilización occidental una concepción del mundo y de la vida que, sujeta en el devenir de los tiempos al influjo de las variadas calidades

(2) Luis Legaz Lacambra: «La situación presente de la Filosofía jurídica en España», en *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. XXII, fasc. II, 1946, pág. 422.

de cada época, llegará transmitida a la presente, perseverando en su esencia primera; conjunto de realidades espirituales y materiales que envuelven y sirven de soporte a la existencia humana, reclinado ante la misión trascendente del hombre que ha sido colocado en él, en el mundo, por la Providencia.

No faltarán opiniones, equívocas a nuestro juicio, que pretendan avalar una teoría sobre esta concepción presentando al cristianismo como el final, en cuanto momento histórico-filosófico, de un largo derrotero de acompasadas tendencias, nacientes ya en la remota antigüedad. Ernst von Hippel ha puesto de relieve cómo la visión del cristianismo "como una parte de la conexión causal general de la historia mundial..., por muy objetiva, desde el punto de vista científico, que la consideren sus defensores, no es otra cosa que la metamorfosis de las representaciones precristianas que la temprana modernidad recogía de la antigüedad" (3). Efectivamente, el cristianismo supone el insuflar en el corazón de la filosofía del mundo antiguo, cansado y casi detenido, un ritmo nuevo, extraño a todo lo pensado y pensable hasta entonces, lo que fue, sin lugar a dudas, todo un revolucionario giro copernicano (4).

De dos modos o en atención a dos aspectos, entre los muchos acertados que cabría elegir, puede delinearse con mayor precisión lo que con respecto a mundo y "vida" se ha querido indicar en los párrafos anteriores. Uno señalaría el estado del pensamiento helénico sobre el problema del ser, construido éste desde el mismo ser como algo preexistente, en el que no era posible noción alguna sobre la nada, sobre un nihilismo anterior y primario. Permitía esta concepción en último extremo una especulación acerca de un vaho anárquico en el que era notorio, como escribe Joaquín Iriarte, la ausencia absoluta del más mínimo principio ordenador, ni siquiera tiempo y espacio, "mas un algo al fin, un algo «imperfecto» y eterno, una in-

(3) Ernst von Hippel: «El cristianismo en su significación para la convivencia humana», en *Anales de la Universidad Hispalense (AUH)*, año XVI, 1955, núm. II, Sevilla (Serie Derecho).

(4) Francisco Elías de Tejada: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, II, Escélicer, S. L., Madrid, 1946, pág. 16; *Tratado de Filosofía del Derecho*, I, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974, págs. 73-79.

determinación caótica, extraña y eterna. El mundo, pues, es un absoluto en su existir, un primero que, ni de hecho ni de derecho, tiene ante sí otro anterior; un principio en sí mismo. Existió siempre, aunque en realidad no fuera; pues la pura indeterminación es un modo de ser para la sabiduría que brotó de la cabeza de Minerva" (5). Es claro que, en este panorama de ideas, el Génesis bíblico, con su *in principio creavit Deus caelum et terram* (6), constituye la ruptura y posterior consolidación más radical e importante en la historia de las concepciones sobre el mundo, enunciándose por vez primera el principio de la nada. "El mundo, la realidad universal, si es, lo es porque le han dado su ser, porque lo han hecho total y plenamente. No lo han rehecho solamente, ni sólo ordenado, sino hecho desde su primer germinar y existir. No preexistía ni borroso ni amorfo. Existe por primera vez al oír la voz creadora del Señor (7), y sigue siendo porque una mano, también creadora, lo conserva en su ser, lo recrea haciéndolo objeto de una creación continuada (San Anselmo), impidiendo que se hunda en la nada de donde le hubieron sacado. Es un péndulo en el vacío, suspendido entre la nada que fue y la nada que le amenaza, en peligro siempre de derrumbarse en la nada. La nada fue su principio, y ha de ser su fin. Está amasado de

(5) Joaquín Iriarte: «La realidad de un pensamiento filosófico cristiano», en *Razón y Fe*, núm. 532, tomo 125, fasc. 5, Madrid, 1942, pág. 534.

(6) *Génesis*, 1, 1; «¿Cómo hiciste, ¡oh Dios!, el cielo y la tierra? Ciertamente que no hiciste el cielo y la tierra en el cielo y la tierra, ni en el aire, ni en las aguas; porque también estas cosas pertenecen al cielo y la tierra. Ni hiciste el mundo universo en el universo mundo, porque no había donde hacerle antes que se hiciera para que fuese. Ni tú tenías algo en la mano, de donde hicieses el cielo y la tierra». San Agustín: *Confesiones*, libro XI, cap. V, 7, en *Obras Completas*, tomo II, BAC, 5.ª edición, Madrid, 1963, pág. 453 (edic. crítica y notas por el P. Angel Custodio Vega, O. S. A.).

(7) Dios ha creado por medio de la palabra, esta palabra es el «Verbo» de Dios, Dios mismo, inmortal y eterno. «Y así en tu Verbo, coeterno a ti, dices a un tiempo y sempiternamente todas las cosas que dices, y se hace cuanto dices que sea hecho; ni las haces de otro modo que diciéndolo, no obstante que no todas las cosas que haces diciendo, se hacen a un tiempo sempiternamente». San Agustín: *op. cit.*, lib. XI, cap. VII, 9, en edic. cit., pág. 455.

la nada, de nihilidades puras (existenciales)” (8). Resumir este primer aspecto equivale para nosotros a realizar un esfuerzo de comprensión total por asimilar el significado profundo de *creación*, y éste sería, según el más acabado pensamiento tomista, la producción de una cosa en toda su sustancia, sin que exista con anterioridad ningún sustrato increado o creado por un principio no divino (9). Dos, pues, son las notas claves, la “nada” y Dios.

El otro aspecto revelador de la concepción del mundo que sigue al surgimiento del cristianismo haría relación al puesto que el hombre en la antigua y nueva concepción ocupa. Así, anota F. D. Wilhelmsen, como característica del hombre pagano, que no experimentó nunca la trascendencia, el que ésta quedara localizada siempre dentro del mundo, de un “algo” que participaba. Del abundante género de deidades con las que el hombre tenía en común tantas experiencias y apetitos, le separaba única y fundamentalmente la inmortalidad, esto es, la expresión de liberación de la señal más abrumadora y terrible de la contingencia. “Esta simbolización de la divinidad reflejaba los dos polos de la experiencia clásica: la divinidad de un algo superior al hombre, capaz de sostenerle; pero un “algo” que no trasciende al hombre, porque él lo participa”, y añade cómo en esta convivencia hombres y dioses compartían otro algo que posibilitaba su participación: la naturaleza misma. Caracterizó, por tanto, al mundo antiguo el fenómeno de lo que podía denominarse divinización de la naturaleza. “En último término —adelanta a este respecto el citado profesor—, no había ninguna diferencia entre naturaleza y divinidad... «Lo divino» podía localizarse en este o en otro principio natural, pero nunca trascendía al mundo” (10). Hasta aquí, resumiendo, el

(8) Joaquín Iriarte: *op. cit.*, págs. 535 y 539.

(9) Santo Tomás: *Summa Theologica*, I.^a, q. 44, a. 2. Martin Grabmann: *Santo Tomás de Aquino*, trad. de Salvador Minguijón Adrián, Edit. Labor, S. A., Barcelona-Buenos Aires, 1930, págs. 95-104.

(10) Frederik D. Wilhelmsen: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual*, Edic. Rialp, S. A., Madrid, 1963, págs. 46-47. También Ortega y Gasset descubre este aspecto del mundo precristiano cuando oportunamente señala: «Es curioso advertir la indecisión de Aristóteles respecto a la naturaleza: en su tratado *De divinatione per somnum* (2463, b. 12), considera

mundo antiguo estuvo sujeto a una concepción antropomorfa de la divinidad, o lo que es igual, todo, también la divinidad, caía dentro del límite y rasero de lo humano.

Frente a ello, el proceso que habrá de tener por resultado el reconocimiento de un estado ontológico propio a la naturaleza, lo que Wilhelmsen llama "desdivinización del mundo de la naturaleza" (11), va a encontrar su origen en el cristianismo (12). "La doctrina cristiana de un Dios Creador —a saber, de un Dios que ha hecho que el mundo sea— forzó a que la naturaleza se desprendiera de su divinidad. Por haber sido despojada de ella, la naturaleza ha tenido que contentarse con no ser nada más que naturaleza, esencia, no un pseudodios, no una fuente mágica de valores y de vida, sino estructura cognoscible y manejable por el hombre y nada más» (13). De aquí que la conclusión no pueda ser sino "todo lo no divino ha sido llamado a la divinización, a fin de que sea con Cristo todo uno en El" (14).

la naturaleza demoníaca, no divina; en cambio, en la *Ética a Nicomaco* (VII, 14, 1153, b. 32) dirá: todo lo natural es algo divino». *Obras completas*, tomo V (*En torno a Galileo*), Edic. Revista de Occidente, Madrid, 1946, pág. 98.

(11) Frederik D. Wilhelmsen: *op. cit.*, cap. III: «La desdivinización del mundo de la naturaleza como consecuencia del cristianismo», págs. 45-58.

(12) Dos imágenes repentinas acaso contribuyan de alguna forma a perfilar el panorama de esta nueva concepción: mientras uno de los dioses griegos de más notable significación, Apolo, será conocido a través de los versos iniciales de la *Iliada* como «aquel que destruye totalmente», el Dios cristiano, su antípoda, será el Dios creador, «El Creador», y más aún, si en la mitología helénica dioses y hombres se hallaban aprisionados por el Destino, el «hombre nuevo», del mensaje paulino aparecerá precisamente subrayando su dimensión de ser desmesurado, libre, por y en el amor divino.

(13) Frederik D. Wilhelmsen: *op. cit.*, pág. 48.

(14) Frederik D. Wilhelmsen: *op. cit.*, pág. 49. Ortega y Gasset adivinó la importancia que para la formación de una nueva concepción del mundo tuvo esta «desdivinización de la naturaleza» y el hallazgo afortunado de la trascendencia, y así nos dirá: «los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero forman parte de él y son su fina flor. El dios del río y del bosque, el dios cereal y el del lago son la espuma divina de las realidades intramundanas. El mismo dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el

Se descubre por esta vía el sentido de lo inmanente y se avizora la salida hacia la trascendencia. Sentido de la existencia, en suma, que implica para la Filosofía de la Persona la representación de ésta como pura trascendencia, puesta de manifiesto a través de la estética, los diversos órdenes axiológicos y, sobre todo, del conocimiento racional y la propensión natural a la sociabilidad (15). La persona —escribe Francisco Romero— trasciende esencialmente hacia las demás personas, “porque así como al individuo le es consustancial la negación de los demás individuos, pertenece a la esencia de

Dios del cristianismo no tiene que ver ni con el rayo ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación». Poco más adelante añadirá que el trato con ser tal implica en el hombre poner en marcha sus mayores dotes de trascendencia, porque «no sólo es imposible por medio o a través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios», en *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, 8.ª edición, Madrid, 1972, pág. 182.

(15) Así lo ha estimado Louis Lachance en su obra *L'humanisme politique de Saint Thomas. Individu et Etat*, 2 tomos, Recueil Sirey-Éditions du Lévrier, Paris-Ottawa, 1934, al escribir: «La raison en effet possède l'étrange prérogative d'être à la fois immanente à l'âme et extérieure à elle, exigüe et incommensurable, individuée et universelle. Par son inclusion dans la personnalité humaine, elle encourt l'indigence et les limites de l'être créé, mais par son contenu formel, par les traits et les virtualités qu'elle dérobe à la Pensée éternelle, elle devient transcendante, s'évade du terrestre et va se perdre dans l'Infini. Ayant pour objet l'être, dont la teneur se développe selon toute la gamme des modes du créé et de l'incrée, dont les principes vivifiants s'infiltrant au coeur de toutes les réalités multiformes qui apparaissent aux cieux de la matière et des esprits, il va sans dire que son angle d'activité est susceptible d'élargissement infini. Comme son aliment, l'être, qui ne dépend intrinsèquement, ni dans sa notion ni dans sa réalisation, des formes qu'il revêt, la raison n'est rivée à aucun ordre particulier. Elle est capable de porter son investigation partout où surgit une apparition de l'être. C'est ce qui explique son amplitude; c'est ce qui explique aussi les possibilités de notre vouloir. On comprend alors qu'elle soit la raison d'être de tous les attributs de l'homme, et en particulier de la sociabilité», cita al tomo I, págs. 157-158.

la persona afirmar las otras unidades personales" (16). Se trata, pues, de la sociabilidad, más concretamente, del hombre como *ens in esse*, en contraposición al *ens in alio ente*, que es el fundamento de su consideración como persona, definida como "la sustancia in-

(16) Francisco Romero: *Filosofía de la Persona*, Edit. Losada, 3.ª edición, Buenos Aires, 1961, pág. 43. Nicolás Berdiaeff, en *La destinación del hombre*, estudia desde el plano de la ética personalista con actitud próxima al personalismo de Max Scheler, este mismo problema de la distinción entre persona e individuo. Como síntesis de lo expuesto en las páginas 97 a 104 (José Janes, editor, 2.ª edición, Barcelona, 1947), cabe reseñar las siguientes consideraciones: «Toda complejidad del hombre dimana del hecho de ser al mismo tiempo un individuo, es decir, una parte de la especie, y una persona, es decir, un ser espiritual. El individuo pertenece a una categoría naturalista y biológica, mientras que la personalidad pertenece a una categoría religiosa y espiritual. El individuo constituye una parte de la especie, de ella ha salido, es engendrado por un proceso biológico y genético. Nace y muere. Pero la persona no nace, sino que es creada por Dios; es la idea, el designio de Dios sumergido en la eternidad. No es una porción de algo, como tampoco es la función de la especie o de la sociedad, el producto del proceso biológico y de la organización social: es un todo que puede ser comparado al todo que forma el mundo. Un valor de orden espiritual...». Desde estas afirmaciones base, observa el autor cómo la persona se encuentra inmersa en la lucha de orden espiritual que le enfrenta, hoy más que nunca, a un constante y alternativo empuje de individualización y socialización; lucha en la que «únicamente el cristianismo logra liberar definitivamente a la persona del yugo de las fuerzas cósmicas y gregarias», y termina reafirmando: «Si queremos que la persona humana sea metafísicamente, ontológicamente independiente, no sólo de la especie, sino, incluso, de la sociedad, debemos reconocer que no es el producto del proceso genérico, que no es creada en el momento de la concepción, sino que es creada por Dios en la Eternidad, en el mundo espiritual». El filósofo francés Jacques Maritain también se ha ocupado del mismo tema; así, su obra *Tres reformadores*, Epesa, Madrid, 1948, págs. 40-49. Interesantes en relación a lo que se viene diciendo pueden resultar las desiguales afirmaciones de Leopoldo Eulogio Palacios contenidas en el prólogo a este libro de Maritain, escrito en 1948, y las del artículo aparecido en la Revista *Arbor*, núms. 55-56, tomo XVI, julio-agosto 1950, Madrid, páginas 345-375, bajo el título de *La primacía absoluta del bien común*, en el que se refuta lo expuesto en su primer escrito y se califica la distinción maritainiana de individuo y persona, de origen kantiano y no tomista, tomando para ello como referencia el opúsculo *La persona y el bien común*, del mismo autor, Desclee, Buenos Aires, 1948. A esta segunda opinión se suma Flo-

dividual de naturaleza racional» (17), que es lo que le confiere la superior categoría (*perfectissimus in tota natura*) de cuanto por Dios ha sido creado (18).

Trazado semejante de la concepción del mundo y de la vida, y el

rentino Pérez-Embú en sucesivas colaboraciones periodísticas reunidas bajo el rótulo común de «Crítica española a Jacques Maritain», en diario *Arriba*, 25, 27 y 28 de octubre de 1950, haciendo notar cómo lo que la concepción maritainiana sostiene es la primacía del bien común sobre el particular de cada hombre sólo en cuanto éste actúa como individuo, quedando el bien del hombre por encima del bien común cuando actúa como persona. A todo ello se opone Manuel Giménez Fernández en «Coyuntura actual de la filosofía aquiniana», *AUH*, año XI, 1950, núm. III, Edit. Edelce, Sevilla, págs. 27-93, quien, tras comprobar que no existe alusión condenatoria alguna por el Papa Pío XII en la Encíclica *Humani Generis* (12-VIII-1950) de las doctrinas metafísicas del filósofo cristiano francés, lamenta la rectificación del profesor Palacios y que el profesor Pérez-Embú olvidara que no es «ni heterodoxa ni antiencíclica la fórmula personalista del individuo al servicio del Estado, el Estado al servicio de la Persona», pág. 87 del citado artículo o 92 de *Instituciones jurídicas de la Iglesia católica*, tomo I, cap. VII, Edit. Saeta, Madrid, 1940. En torno al tema de la Persona y el Individuo, tratado desde puntos de vista concernientes al orden social, político, jurídico, filosófico, etc., y de entre la abundante bibliografía, baste mencionar como trabajos consultados los de Rafael Gamba Ciudad: «El acercamiento a la persona», revista *Arbor*, núm. 2, tomo I, marzo-abril 1944, y «Persona y Sociedad», *Revista Internacional de Sociología*, vol. VII, núm. 8, octubre-diciembre, Madrid, 1944; J. Iturrioz: «Persona y Sociedad», *Pensamiento*, núm. 12, octubre-diciembre, Madrid, 1951; Luis Legaz Lacambra: «La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 55, enero-febrero, Madrid, 1951; José Ignacio Alcorta: «Lo social desde la persona», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 57, mayo-junio, Madrid, 1951; Francisco Elías de Tejada: «Raíces de la persona», *AUH*, año XII, 1951, núm. III, Edit. Edelce, Sevilla; Carlos López Núñez: «Hombre, Individuo, Persona», *AUH*, año XII, 1951, núm. III, Edit. Edelce, Sevilla; José María del Corral: *El problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, págs. 72-100; José Castán Tobefías: *Los derechos del hombre*, prólogo de Luis Legaz Lacambra, Editorial Reus, S. A., Madrid, 1976, págs. 38-77.

(17) Boecio: *De Duabus Naturis*, c. 3; Santo Tomás: *De Potencia*, q. 9, a. 2; *Summa Theologica*, I.ª, q. 29, a. 1; III.ª, q. 2, a. 2; *Commentaria in IV libros Sententiarum*, lib. I, d. 23, a. 2; lib. I, d. 25, a. 1.

(18) Santo Tomás: *Summa Theologica*, I.ª, q. 29, a. 3.

volumen de sus implicaciones, ha de alertar necesariamente el interés de la filosofía jurídica (19). Si bien el pensamiento iusfilosófico

(19) Contrario a esta idea se muestra Bruno Leoni en «Il cristianesimo e l'idea del diritto», *Rivista Italiana per le Scienze Giuridica*, serie III, año III, vol. III, fascs. 1-4, Milano, 1941, sosteniendo «l'agiuridicità o sul piano religioso, addirittura l'antigiuridicità del Cristianesimo» (pág. 436), de donde «sarebbe inesatto ed improprio parlare di un'idea cristiana del diritto (o dell'economia, o della politica) in quanto non è possibile trovare un tale idea tra i principi del Cristianesimo, e nemmeno è possibile dedurla con rigore logico da quei principi» (pág. 431), para concluir su demostración diciendo textualmente: «il millenario dilemma: o essere soltanto cristiani e rinunciare a vivere in una società organizzata o vivere in una società organizzata ed accettare metodi e principi (economico-politico-giuridici) di organizzazione che tuttavia non è possibile derivare direttamente, senza incoerenza, degli insegnamenti fondamentali del Cristo evangelico» (pág. 444). Afirmaciones éstas que Francesco Carnelutti se encarga de refutar en *I valori giuridici del messaggio cristiano*, Cedan, Padova, 1950, a través de una meditación y análisis sobre temas como la economía, el Estado y el individuo, los actos *contra legem* en el estado de necesidad, la equidad, el carácter estructural de la norma jurídica, responsabilidad de los jueces y del juicio mismo, el problema de la pena, etc.

Con posterioridad, B. Biondi viene a sumarse a la polémica entre los mencionados autores para, revalidando las respectivas opiniones, afirmar rotundamente que el hecho de que «storicamente esista o possa esistere un diritto cristiano, come diritto positivo dello Stato, nel senso di ordinamento giuridico che si ispiri ai precetti cristiani, non v'ha dubbio, come dimostra la esperienza storica. Non esito infatti a qualificare come romano-cristiano, piuttosto che come romano-ellenico, il diritto che scaturisce dalle leggi da Costantino a Giustiniano; che queste siano cristiane al cento per cento o con una caratura minore non toglie valore al fatto. Analoghe constatazioni si potrebbero fare, spigolando nella storia giuridica ed anche nelle legislazioni moderne» (págs. 672-673). Más adelante, y tras una condensada crítica de diversas posiciones, concluye: «la predicazione evangelica, di per sè, cioè a prescindere dalla interpretazione e dallo sviluppo che ha avuto dalla Chiesa, è un sistema giuridico, strutturalmente non dissimile da qualsiasi ordinamento umano, sia che contenga precise e tassative norme di condotta umana, come nell'accoglimento del decalogo, sia che presenti un orientamento generale della condotta humana, come è il precetto dell'amore» (pág. 707), y, más aún, «contiene non solo sistema e programma, ma altresì la indicazione del metodo giuridico, in quanto, in contrapposto alla interpretazione letterale farisaica, presenta quell'elemento equitativo, quella moderazione, quella con-

cristiano acude y se ampara en las conquistas y logros de la Filosofía jurídica anterior, helénica y romana —y nuestra tradición jurídica es, a no dudarlo, la prueba más palpable (20)—, con él van a surgir, en germinosa promesa de futuro, temas, ideas y planteamientos que jamás pudieron vislumbrar los antiguos; el sentido de la historia, basada en la Creación —que nos ha sido revelada (21)— del mundo en el tiempo, con un comienzo y un final inevitables; la idea de salvación conectada en el orden jurídico a la idea de justicia, y la subsiguiente jerarquización y subordinación de los fines humanos al fin básico y ultraterreno que aquel problema representa (22), hasta el punto de entregar la propia vida, ejemplo admirable de Cristo y los mártires cristianos, sacrificio que es, como escribe el profesor Biondo Biondi, santificación, es decir, realización de una justicia

siderazione della finalit  del sistema e delle singole norme, senza di che non sarebbe possibile costruire alcuna scienza giuridica. In definitivo Ges  ha insegnato che il diritto, sotto tale aspetto, non   altro che *ars boni et aequi*» (p g. 708). B. Biondi: *La giuridicit  del Vangelo*, en *Raccolta di scritti giuridici*, vol. IV, Giuffr  Editore, Milano, 1965.

(20) *Vid.* B. Biondi en *Raccolta di scritti giuridici*, ed. cit., *Il diritto romano cristiano* (vol. I), *Religi n e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano* (vol. I), *La concezione cristiana del diritto naturale nella codificazione giustiniana* (vol. I), *Humanitas nelle leggi degli imperatori romano-cristiano* (vol. I), *Influssi cristiani sulla legislazione Agraria romana* (vol. I), *Adiuvare Pauperes et in necessitatibus Positos* (vol. I), *L'influenza di Sant' Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo*, *Il cristianesimo nel Corpus Iuris Civilis e nella tradizione giuridica orientale* (vol. IV). Aparte de ello, su amplia obra *Il diritto romano cristiano* (3 tomos), Giuffr  Editore, Milano, 1952-1954.

(21) *Vid.* Maurice Blondel: *La Philosophie et l'esprit chrétien*, P. U. F., Paris, 1950 (2 tomos), cit. a la p g. 41, tomo I.

(22) Francisco Elfas de Tejada: *Introducción al estudio de la Ontología jurídica*, Victoriano Suárez, Madrid, 1942, págs. 17 y sigs. *Vid.* también la referencia de esta obra y algunos aspectos del pensamiento iusfilosófico de su autor («filosofía cristiana y horizonte existencial»), elaborada por el profesor Legaz Lacambra en *La situación presente de la filosofía jurídica en España*, cit., págs. 404-408, que serviría de introductorio a su disertación, aún inédita, en la sesión necrológica celebrada en la Facultad de Derecho de la Universidad Hispalense el día 11 de marzo de 1978.

superior (23); el tema de la comunidad humana y el bien común, cuya mejor comprensión alcanza nuestra inteligencia a la luz del misterio de Dios, uno en esencia, trino en personas, haciéndonos ver que el bien común se dirige por igual al perfeccionamiento de cada uno de los miembros y de la comunidad de todos (24), o la misma formación de un *ius europeum* concebido como *ius naturale catholicum* (25), etc.

A lo largo de la historia, se ha dicho ya, se sucederán importantes avatares, pero la médula cultural, entendida en su más amplio significado y contenido, del Occidente, que para siempre será llamado "cristiano", proseguirá inquebrantable, en la tamizada luminaria que a cada tiempo simbolice, su desarrollo en la concepción cristiana del mundo; "el cristianismo es un mensaje radical que no puede ya ser pasado por alto, ni olvidado por nadie. El mundo que ha crecido al amparo de la cruz muestra aún el florecimiento que significó la Redención y la proyección de un nuevo concepto del hombre en todas las actividades y las ciencias humanas" (26). Incluso desgarramientos tan dolorosos como *El Príncipe* no van a afectar *in profundis* la trama orgánica del cuerpo moral, de la moral religiosa o de la religión misma en cuanto conjunto normativo general e individual de las conductas. Las coordenadas del bien y del mal, aposentadas con la adherencia más firme e indistinguible en la conciencia humana gracias a la obra y predicación cristiana, al acontecimiento cristiano, persistirán ante la ordenación autónoma, la "política" del florentino, que no será negadora ni corroborante de lo moralmente condenable o aceptable (27).

(23) B. Biondi: «Diritto e giustizia nel pensiero romano», *IUS*, n. s., año IX, 1958, fasc. III, Milano, pág. 289.

(24) Angel González Alvarez: «Comunidad y Sociedad», *ABC*, edición andaluza, 30 de marzo de 1977.

(25) Alvaro d'Ors: «Jus europeum», en *Studi in memoria di Paul Koschaker*, Giuffrè, Milano, 1955 (2 tomos), págs. 459 y sigs., tomo I.

(26) Daniel Kuri Breña: *La filosofía del Derecho en la antigüedad cristiana. Una curva del pensamiento filosófico*, 3.ª edic., Universidad Nacional Autónoma de México, 1968, págs. 35-36.

(27) Nicolás Maquiavelo: *El Príncipe*, cap. VIII.

Del hombre y del mundo: ontología y situación

Afirmaba Dilthey que "en la estructura de la visión del mundo siempre se halla contenida una relación interior de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, relación de la que puede derivar siempre un ideal de vida" (28). Lo que, añadiríamos nosotros, es algo perfectamente comprensible desde el instante en que todo hombre realiza su vida a partir y dentro de la imagen del mundo que percibe por los diversos órdenes de la razón y la naturaleza y sobre los que construimos el edificio de los saberes humanos; en este sentido pudo decir Ortega y Gasset que "en la formación de nuestras ideas más elementales, de nuestras acciones, empresas, usos, ha intervenido como factor primario la fisonomía que al universo atribuimos" (29). Esta fisonomía bien puede equivaler claramente a la interpretación del mundo (30).

De esta forma, aquella relación, de la que Dilthey hablaba como conformadora de un ideal de vida, también asimilaría la posibilidad de un "ideal de mundo" desde el supuesto de una relación interior de la experiencia del mundo con una imagen de la vida; lo que es lo mismo, la armonización de mundo y vida como base para una transformación de ambas realidades. Así, a esta nueva interpretación del mundo, es decir, a la comprensión de la información que por esta realidad se nos suministra, se unen de modo inseparable las actitudes morales, integrando un todo orgánico de creencias (31).

(28) Wilhelm Dilthey: *La esencia de la filosofía*, 4.ª edic., Edit. Losada, S. A., Buenos Aires, 1968, trad. de Elsa Tabernig y estudio preliminar de Eugenio Pucciarelli, pág. 102.

(29) José Ortega y Gasset: *Obras Completas*, ed. cit., tomo III (*Las Atlántidas*), Edic. Revista de Occidente, Madrid, 1946, pág. 290.

(30) José María del Corral: *op. cit.*, págs. 222-223.

(31) Fernando Salmerón: *La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI Editores, S. A., México, 1971, pág. 107; Javier Sávida, en su breve estudio *¿Qué es un sistema de creencias?*, Mañana Editorial, S. A., Madrid, 1978, pág. 8, ha puesto de relieve, desde una posición filosófica inserta en la corriente marxista, la importancia del análisis crítico y estudio de la «creencia religiosa» como «ingrediente fundamental en la conducta del hombre», que

Encontraremos en ello, a través de esta posibilidad, un cuerpo de doctrina que se nos presenta con la pretensión de dar explicación cumplida de la complicada trama de acciones y relaciones humanas no menos que de la estructura de la realidad en la que todas éstas se desenvuelven. Pero ¿cuál es el papel de la "actitud moral"? Pensar que la actitud moral —escribe razonadamente Salmerón— es sólo "una variedad aislada entre otras actitudes específicas", cuya función es "la mera comprobación de una afirmación moral particular por su adecuación a ciertas reglas por medio de una norma suprema", desconocería "que la justificación de la adopción de una norma suprema tiene que hacerse en términos estrictamente extra-normativos, dicho de otro modo, en términos de un esquema más o menos coherente de ideales, de enunciados generales y juicios de valor capaces de enfrentar la totalidad de la experiencia humana y establecer conexiones entre las decisiones del sujeto y del resto del mundo". Por tanto, si, como se dice, "la filosofía entendida como concepción del mundo no es otra cosa que la expresión de una actitud moral" (32), se hará necesario, a nuestro entender, subrayar convenientemente, para que tal posea el carácter absoluto, la validez universal, el requisito de apertura total a la contemplación del hombre como ser histórico concreto, único en el que puede cobijarse y acrecer aquella relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo y viceversa, autorreflejándose y reflejando en los demás (33).

«no sólo nos permite contemplar al hombre en un momento privilegiado de su crear algo, sino que nos posibilita entender otros momentos que, menos sensoriales, cubren también un alto grado de creencia».

(32) Fernando Salmerón: *op. cit.*, págs. 141-142.

(33) Escogemos tres párrafos de la producción orteguiana que vienen a ilustrar con sentido particular nuestra afirmación:

1. «Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, ocuparse de él», *O. C.*, ed. cit., tomo II (*El espectador*, VII. *El origen deportivo del Estado*), página 607).

2. «Vida es siempre realidad propia y exclusiva de alguien, es vida mía, o tuya, o suya. Es lo que pasa dentro de mí, en los límites de mi cuerpo y mi conciencia. Pero si observamos qué es lo que pasa dentro de nosotros, qué es nuestro vivir, advertimos que consiste siempre en un ocuparnos con

Y hasta este punto, diríamos, el lado de la cuestión que contempla el hombre, al menos en líneas generales, sólo como ser-en-el-mundo. Se plantean en este plano infinito número de diarias relaciones del hombre con las cosas, o, lo que es lo mismo, interrelaciones humanas a través del mundo físico, de las cosas. Quedan incluidas, en consecuencia, desde los efectos que las leyes de la naturaleza física producen sobre nuestro obrar, hasta las diversas modalidades que éste determina en el terreno de lo jurídico. Pero, y ésta es la pregunta, nace aquí, sólo merced al mundo situacional, la norma jurídica. Las normas jurídicas nacen, sí, del natural sentimiento de convivencia, sito en la naturaleza humana, *appetitus societatis*, y en tanto que reguladoras de lo que es esencial a la naturaleza del hombre y a la esencia de las cosas en el mundo, deben responder a los fines primarios de la naturaleza y ser materia para la ordenación de las conductas. Mas si estas esencias, naturalezas y conductas sólo se dieran en el mundo de la necesidad y alcanzaran sólo proyección en él, si las normas se produjeran sin atender a una Razón Superior, es decir, si la razón humana que las concibe lo hiciera únicamente de un modo existencial y no ontológico, no habría en todo este proceso más que un resultado "formalmente" jurídico.

¿Y qué se entiende aquí por posición ontológica del hombre?

las cosas en torno, con el mundo en derredor... Vivir es, a la vez, estar dentro de sí y salir fuera de sí; es precisamente un movimiento constante desde dentro —la intimidad reclusa del organismo— hacia un afuera, el Mundo... Vivir es un verbo, a la par, transitivo y reflexivo: vivirse a sí mismo en tanto en cuanto vivimos las cosas», *O. C.*, ed. cit., tomo II (*El espectador*, VIII. *Abenaldum nos revela el secreto*), pág. 669.

3. «Vivir es esencialmente diálogo con el entorno; lo que es en sus funciones filosóficas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que sea, si no lo ponemos en conexión con el entorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido», *O. C.*, ed. cit., tomo III (*Las Atlántidas*), pág. 291.

Vid. también Carlos París: «Meditación sobre la filosofía de Ortega», revista *Arbor*, núm. 123, tomo XXXIII, marzo 1956, Madrid, págs. 341-352; Hernán Larraín Acuña: *La génesis del pensamiento de Ortega*, Cía. General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, págs. 111-178.

Si el hombre fuera un ser suficiente en sí mismo, *sería* desde siempre. Existencialmente, la antropología lo desmiente. Ontológicamente, el hombre no es un ser autónomo. Es causado, y desde el momento en que introducimos la nota de causalidad, se une al discurso la dependencia, de forma que aparece ante nosotros un ser dependiente y pendiente. El hombre depende de una causa inicial, hombre-efecto de un Dios-Causa, en palabras de Santo Tomás, un Dios que es "el primer principio activo" (34); como consecuencia se agrega su naturaleza "suspendida", con un inicio y hacia un fin, pues Dios vela nuestra existencia, que está también amasada de nihilidades puras. Se establece así en el hombre una composición de fuerzas: el mundo, que le da la situación, que le afecta históricamente, haciéndole ser-en-el-mundo, y Dios, que le da el ser, que le instruye constitutivamente y le sostiene. Por eso, desde el instante, en cuanto que creado por Dios como ser racional, en que el hombre, en uso de su razón limitada, advierte la presencia inconmensurable de una Razón Superior ordenadora del Universo, y, por tanto, también del quehacer mundanal que en él lleva a cabo asistido de aquella misma razón finita, se hallará en disposición de comprender y actuar los contenidos y exigencias que conforme a ello han de inspirar lo jurídico. Se inicia la adecuación del ser al deber ser, y la ordenación de las conductas cobra su sentido trascendente. La distinción entre el Derecho positivo y el natural encuentra aquí uno de sus principales fundamentos: "La posibilidad, naturalmente propia del hombre, de nutrirse del orden suprasensible, tomando de su conciencia de ente absoluto la razón de sus deliberaciones (posibilidad en la que hemos reconocido la base de la ética en general), adquiere un significado específicamente *jurídico*, desde el momento en que se toma cual criterio y eje de las relaciones de convivencia... Adviértase —continúa Del Vecchio— que un orden social cualquiera supone necesariamente la forma del Derecho; toda determinada sociedad tiene, pues, por definición un propio derecho, que es *positivo* en cuanto afirmado y realizado históricamente, como expresión y efecto de la fuerza social predominante. Pero el Derecho positivo, a su vez, siempre es un *hecho* que,

(34) Santo Tomás: *Summa Theologica*, I.ª, q. 44, a. 2.

como tal, puede incluso no corresponder o corresponder imperfectamente al principio absoluto de la justicia; en otros términos, el Derecho natural no está necesariamente adverdado en el positivo, si bien vale con respecto a éste como medida y tipo de racionalidad de su contenido" (35). De esta manera, el Derecho viene a ser, como lo ha definido el profesor Lorca Navarrete, "integración normativa de las relaciones humanas dentro de un contexto social en virtud de su contenido justo, por mor de su exigibilidad ética, que conlleva a la instauración en ellas de la idea de orden" (36).

El porqué del contenido ético como contenido y exigencia necesaria del Derecho, ha sido lo que hemos pretendido significar con el recurso a la calificación del hombre como ser-en-el-mundo y como ser que trasciende allende su situación al conocer con saber racional el dictamen de Dios constituyendo el orden universal (37), lo que le permite, por la fórmula de la ley natural, participar en él.

Del mundo, hoy: sus crisis y esperanzas. El jurista en la sociedad de nuestros días

"Si existe alguna esperanza —y la esperanza constituye también un deber— de que el género humano evite la funesta suerte que podría estarle reservada como consecuencia de sus mismos progresos técnicos, verdaderamente enormes", escribía Giorgio del Vecchio en

(35) Giorgio del Vecchio: *El concepto de la naturaleza y el principio del Derecho*, trad. por Mariano Castaño, Hijos de Reus, editores, Madrid, 1916, págs. 56-57 (el subrayado es del autor); *Filosofía del Derecho*, 9.ª edic. española, revisada por L. Legaz Lacambra, Edit. Bosch, Barcelona, 1974, página 521. *Id.* también «Essenza del diritto naturale», en *Riv. Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma, año XXIX, enero-junio 1952, fascs. I y II, pág. 24.

(36) José F. Lorca Navarrete: «Derecho y Fuerza», pág. 390, en *El Derecho Natural Hispánico*, Actas de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, núm. 11, Escélicer, Madrid, 1973.

(37) Francisco Elías de Tejada: *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo I, ed. cit., pág. 23.

1953, "esa esperanza no puede consistir en otra cosa como no sea en el desenvolvimiento y consolidación de una común conciencia moral y jurídica de la humanidad" (38). También lo había advertido Donoso Cortés en su célebre *Ensayo*, cuando apostillaba sobre el deber moral de la siguiente forma: "Lo que no le ha sido dado (al hombre) es suspender por un solo día, por una sola hora, por un solo instante, el cumplimiento infalible de las leyes fundamentales del mundo físico y del moral, constitutivas del orden en la humanidad y en el universo" (39).

Las vicisitudes de nuestra época, sin embargo, han ido demostrando en reiteradas ocasiones poca o ninguna atención hacia estos presupuestos básicos. La filosofía actual, transida casi en su totalidad por el signo de la finitud y la temporalidad, no ha hecho sino testimoniar la impronta que caracteriza al mundo moderno, un mundo roto y desgarrado. Mundo necesariamente en quiebra, porque "todo se tambalea —ha sintetizado el ya citado profesor Lorca Navarrete—, desde el instante en que todo aparece sometido al rasero o al crisol interpretativo de otras concepciones que pretenden suplantar nuestros principios y convicciones. Confusionismo que deja sentir sus influencias en el plano de la conducta o el comportamiento individual, agotándose en un mero trasvase mimético de espaldas a la realidad e instalándose en un mundo de ficción" (40).

Mundo desequilibrado, donde el primer enfermo resulta ser el mismo hombre, ser voluntariamente desamparado, abierto sólo a las tinieblas de lo inseguro por haber perdido el horizonte del ser y el bien trascendentes, Ser y Bien divinos. El hombre no sabe qué es, parece ignorar su destino, no sabe qué hacer, siente miedo y está

(38) Giorgio del Vecchio: *La variedad del espíritu humano como base para el estudio comparativo del Derecho*, versión española de Eustaquio Galán Gutiérrez, en *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid, año CI, segunda época, tomo XXVI (195 de la colección), noviembre 1953, pág. 523.

(39) Juan Donoso Cortés: «Ensayo sobre el Catolicismo, Liberalismo y el Socialismo»; en *O. G.*, tomo II, ed. B. A. C., introducción y notas de Carlos Valverde, S. I., Madrid, 1970, pág. 702.

(40) José F. Lorca Navarrete: *El Derecho Natural, hoy. A propósito de las ficciones jurídicas*, Edics. Pirámide, S. A., 2.ª ed., Madrid, 1978, pág. 23.

intranquilo, porque incluso sus más afamadas y reales conquistas se han vuelto contra su persona, *contra la persona*; sumido en el sentimiento de inestabilidad del mundo que le circunda, vive amenazado y preso en el vacío que le corroe desde el interior. "Yo creo que en el progreso continuo e infalible, aun en el orden científico e industrial; yo creo que todo o casi todo, aun en ese orden —decía Lachelier en 1881—, depende de la pureza y vigor de las almas, y que si esa pureza y vigor siguen disminuyendo, volveremos a ver, nosotros o nuestros descendientes, la barbarie bajo todas sus formas" (41).

Siempre útiles, los pensamientos de Zubiri insisten en la misma preocupación: "el hombre del siglo xx se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios, de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su vacío: se refugia en la reviviscencia mnemotécnica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo, marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea" (42).

Técnica, tecnocracia, tecnificación, términos arraigados ya en nuestra cultura, aparecen fuertemente unidos a la idea de progreso. Pero ¿qué progreso? Lo único cierto es que, en un mundo pleno de conquistas técnicas e intelectuales, el ámbito de la libertad no aumenta. No hay equivalencia entre el bienestar y, permítaseme la expresión,

(41) Citado por Salvador Minguijón en «Técnica y Espíritu», *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, año IV, abril-junio 1946, núm. 14, página 292.

(42) Xavier Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944, págs. 49-50.

el bien-ser. No olvidemos las palabras de O. Spengler: "Construir un mundo, ser Dios: tal fue el ensueño de los inventores fáusticos; de ese ensueño salieron todos los bosquejos de máquinas que se acercaban lo más posible al fin inaccesible del *perpetuum mobile*" (43). También el soviético N. Berdiaeff se ocupó del tema en el opúsculo que lleva por título *El hombre y la máquina*, examinando los aspectos sociológicos y metafísicos de la técnica, para señalar a ésta como el último amor del hombre, cuya influencia le conduce a modificar su propia imagen (44). Pero no es lugar ni ocasión para entrar en consideraciones, siquiera breves, sobre problemas como la neutralidad o parcialidad de la técnica y de la misma ciencia, la criticable aspiración única de eficacia, su función a nivel del Derecho o de planificación del Estado, y otros más, estudiados con detenimiento y acierto por Vallet de Goytisoló en *Sociedad de Masas y Derecho e Ideología, praxis y mito de la tecnocracia* (45), y en cuanto referidos a los saberes jurídicos, abordados recientemente en erudita glosa por el desaparecido profesor Elías de Tejada en el tomo II de su *Tra-tado de Filosofía del Derecho* (46).

Nuestra intención más próxima es otra, porque si hasta aquí se ha podido pensar que no manifestamos sino un profundo pesimismo, hora es de declararnos partidarios de esa esperanza, que es también un deber, como traíamos más arriba de Del Vecchio; creemos en el progreso y queremos recobrar al hombre y su cultura. Para ello, bien lo sabemos y bien conocemos contra qué chocará nuestro esfuerzo, habrá que arrancarlo del inmanentismo y guiarle por la senda del

(43) Oswald Spengler: *El hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida*, 2.^a ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1934, pág. 101.

(44) Nicolás Berdiaeff: *L'homme et la machine*, Editions «Je Sers», París, 1933. *Vid.*, también, «Cara y cruz de la técnica», en la revista *Arbor*, núm. 144, tomo XXXI, junio 1955, Madrid, págs. 232-244, por José Corts Grau; Georges Friedmann: *El hombre y la técnica*, Ed. Ariel, Barcelona, 1970.

(45) Juan Vallet de Goytisoló: *Sociedad de masas y Derecho*, Madrid, Taurus, 1969; *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Edit. Montecorvo, 1975.

(46) Francisco Elías de Tejada: *op. cit.*, tomo II, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977, págs. 175 a 192.

espíritu —“cuán angosta es la senda que guía a la vida eterna”, en palabras del místico de Fontiveros (47)—, de lo que es en él trascendente y de donde recibe y debe seguir recibiendo la fuerza y el impulso suficiente para sus empresas en el mundo.

¿De qué progreso hablamos? Una vez más apelamos a los escritos de Vallet de Goytisolo, ahora en su obra *En torno al Derecho Natural*, en la que nos dice: “se trata de que sea estimulado e incrementado un progreso *orgánico* —enraizado y vital— de la ciudad humana, conforme a su naturaleza, como procuró hacerlo la tradición jurídica romano-cristiana. No de crear un orden mecánico artificial, impuesto coercitivamente desde arriba, de donde procedería toda su fuerza dinámica, que asfixiaría toda renovación espontánea y toda vitalidad natural, que masificará, que empobrecerá de energías al hombre, privado de responsabilidad e iniciativa y convertido en un pieza de la gran máquina” (48).

Efectivamente, la responsabilidad es un dato de suma importancia para el asunto que discutimos; responsabilidad podríamos buscar en el problema de la ciencia y la política, al que ha atendido el profesor Raúl Pannunzio (49), para revelarnos como conclusión de su libro que, por grande que pueda llegar a ser el perfeccionamiento científico, no relevará al hombre nunca de las responsabilidades que sus decisiones conllevan.

Permítasenos, por último, en este acopio de citas, dos antefinales pertenecientes a los profesores Cotta y Jemolo. El Derecho, como manifestación de la vida convencional nuestra, nos dice el segundo, tal vez con rasgos más dramáticos que en cualquier otra época, una crisis que es paralela a la conciencia del mundo, y añade: “se si sondasse la coscienza popolare, e si se vedesse la rassegnazione all'idea che religione e morale non riescano a realizzare il Paradiso sulla terra, e la ribellione all'idea che il diritto non realizzi la giustizia,

(47) San Juan de la Cruz: *Subida al Monte Carmelo*, lib. II, cap. 7, en *O. C.*, Editorial Apostolado de la Prensa, 8.ª ed., Madrid, 1966, pág. 102.

(48) Juan Vallet de Goytisolo: *En torno al Derecho natural*, 1.ª ed., Organización Sala Editorial, S. A., Madrid, 1973, pág. 61.

(49) Raúl Pannunzio: *La política en la época presente*, Ediciones La Pléyade, Buenos Aires, 1973.

si sarebbe tratti a concludere che gli uomini sono solito fare maggior affidamento nei mezzi ch'essi medesimi hanno escogitato che non in quelli che vengono dall'alto, credono assai più nelle minacce di mali tangibili, in ciò che si realizza sul terreno delle ricompense e delle sofferenze che toccano gli strati meno alti dal sentire umano, che non nelle voci della coscienza, e nelle ricompense ultraterrene. Non è uno stato d'animo irreligioso, e lo vediamo comune pure ad uomini sinceramente religiosi. Sarebbe piuttosto a dire che c'è qui un inconscio manicheismo, un vedere nel mondo sensibile il regno delle forze brute, dei valori inferiori, dove solo l'attrazione di un compenso materiale, di un godimento, e la minaccia di una pena afflittiva possono costituire gli strumenti per realizzare la giustizia: quella giustizia che il credente chiama appunto umana, per accentuarne i caratteri d'incertezza, di relatività, che la distinguono dalla sola vera giustizia, la divina" (50).

Sergio Cotta, más concretamente, ofrece las siguientes apreciaciones sobre el fenómeno de la sociedad en transformación: "non è lecito rifiutarla come opera del maligno, in un impossibile sogno di ritorno alla nature, come non è lecito abbandonarsi fiducioso ad essa come ad opera divina. L'unico atteggiamento responsabile è quello di guardare ad essa con speranza e insieme con diffidenza, nella lucida consapevolezza della sua radicale ambivalenza, e di affrontarla, rivestiti di quella sapienza il cui inizio è il *timor Domini*, l'umile ma liberante riconoscimento che l'uomo non è l'uguale di Dio", y termina: "Se è necessario un supplemento d'anima, questo supplemento, non esito a dirlo, non può essere che di natura religiosa... Riconoscere questa intrascendibile situazione è un atto di religiosità, è il primo ricupero di quelle trascendenza che sola può offrire all'uomo il fine cui tendere. Questo ricupero umanistico, necessario per tutti, è richiesto anche il giurista" (51).

(50). Arturo Carlo Jemolo: «Il diritto nella vita dell'uomo», en *Riv. italiana per le Scienze Giuridiche*, serie III, anni XI-XII (1957-1958), volumen IX dell'intera collez., vol. XCII, Milano, Giuffrè-Editore, págs. 22-23.

(51) Sergio Cotta: «Il giurista e la società in trasformazione», en *IUS*, N. S., anno XVIII (gennaio-giugno), fasc. I-II, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1967, págs. 16 y 26.

Recuperación humanística que acaso bien pudiéramos empezar por buscar entre los viejos textos de la herencia romana cuando el jurista Ulpiano determinaba los *tria iuris praecepta*: "Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non loedere, suum cuique tribuere" (52).

Honeste vivere, medida universal del obrar humano, cuyo ámbito sobrepasa los límites de lo estrictamente lícito para, íntimamente colegido a la idea clave del Derecho, postular la noción suprema de la justicia, pues, como escribe Juan Iglesias (53), "*Honestus* se relaciona con *virtus* —de *vir*— y con honor, como expresión y reconocimiento de aquélla. *Vir honestus* es tanto como decir *vir bonus*, es decir, hombre cuyos actos son conformes con el «honor civil», con la plena reputación de que goza ante la ley, y la ley no a otra cosa se ordena que al bien de la comunidad".

Honeste vivere, síntesis del ordenamiento jurídico, al que la tradición europea fue ajena hasta finales del siglo XIX (54), que debe a nuestro juicio iluminar la tarea del jurista contemporáneo como principio general y eterno, habilitado a las circunstancias particulares y mutables de cada concreto momento de la existencia histórica, para no perder de vista el sentido del Derecho en su relación con la sociedad, en épocas sobre todo como la nuestra de crisis del Derecho y sociedades en transformación (55).

(52) Digesto, I, I, 10.

(53) Juan Iglesias: *Derecho romano e instituciones de Derecho privado*, Ediciones Ariel, 6.ª ed., Barcelona, 1972, pág. 96.

(54) Biondo Biondi: «La Regola di San Benedetto ed il fondamento etico del Diritto», en *Scritti Giuridici*, ed. cit., pág. 87.

(55) La jurisprudencia del Tribunal Supremo ha sentado doctrina sobre este precepto, como aparece ya en las sentencias de 27 de octubre de 1873 y 14 de junio de 1895.