

qui est à l'image de Dieu (16). C'est d'un tout autre côté que se placent les doctrines qui ont amené la civilisation actuelle à son haut degré de développement. D'après elles, l'homme est lié à la société certes, nous l'avons constaté, mais c'est elle qui existe pour lui et non lui pour elle, c'est lui qui est la fin en soi, comme on le dit souvent depuis Kant. A proprement parler, il n'y a qu'une fin en soi qui est Dieu; mais si l'on veut en trouver une sur cette terre, c'est en l'homme qu'il faut la chercher, en l'homme pour lequel la société est un simple moyen, d'ailleurs nécessaire, et non pas en l'Etat totalitaire, oppresseur des consciences et de la vraie personnalité et dont finalement la prétendue volonté collective se résout d'ailleurs toujours en la volonté d'un ou de quelques hommes, d'un dictateur ou, d'une majorité; l'apparition du premier peut être momentanément nécessaire dans certaines situations graves, mais personne n'admettra sans doute que ce soit là un régime normal pour un peuple de formation politique un peu avancée.

(16) Le concept de l'Etat totalitaire est même doublement inexact aujourd'hui: non seulement l'Etat doit tenir compte des droits des individus puisqu'il est constitué pour permettre d'accomplir leur fin, — mais en sens inverse, depuis qu'il existe des relations forcées et une interdépendance étroite entre les divers Etats, donc une société d'Etats, cette société comme toute autre doit avoir ses règles, son droit: c'est le droit international qui est forcément transnational et en un sens supra-national, et dont la violation, plus encore que celle du droit interne, entraîne les pires malheurs pour toute la communauté internationale et par conséquent aussi pour les Etats qui le composent.

Ensayo de Filosofía Concreta Social y Jurídica

ROBERTO SABOIA DE MEDEIROS

Doctor en Filosofía
San Miguel (F.C.P.)

Hoy día, lo social asume las proporciones de Leviatán. No solamente se declara que las concepciones individuales han sido derrocadas, sino que, en ciertos sistemas, no hay, de hecho, sitio para pretensión alguna si no va munida de un pasaporte social, sociológico, quizás socialista.

Si se insiste en orden a aclarar los conceptos, las incriminaciones de liberalismo se unen a definiciones doctrinarias que mal encubren la confusión de ideas. ¿Qué es social? ¿Qué hay de social en el individuo? ¿Qué hay de indispensablemente individual en la sociedad? ¿En qué relaciones genéticas —unilaterales o mutuas— se hallan la persona y la sociedad? Y ¿por qué una "mística" de la persona es tan peligrosa como una de lo social? ¿Hasta qué punto así la persona como la sociedad son resultado de la cultura o productos determinados de la naturaleza?

En el terreno jurídico se chocan tesis no menos difíciles de conciliación e igualmente impregnadas de confusiones. Claro está que no se puede, ni sería deseable trazar una línea divisoria rígida entre lo social y lo jurídico. Pero a lo que no se puede llegar es a confundir y a fundir el ideal y la eficiencia de la justicia con el alma y el cuerpo de la amistad humana: las causas finales y eficientes con las formales y materiales. Así ciertas teorías del objectivismo jurídico no pasan de una sociología del derecho, al paso que otras exposiciones del "voluntarismo", se quedan en escuetas generalidades de ética. Sin mentar las disputas sobre la existencia o no de un derecho natural, no hay uniformidad entre las caracterizaciones de la positividad del derecho: unas veces, es la vigencia del derecho y su aplicabilidad actual, otras es la presencia de una sanción; más allá se pone la positividad en el hecho de la aptitud de la regla a velar por la seguridad pública y se ve en el derecho, puro dogmatismo, esquematismo y artificio sin llegar de este modo a una justificación de su fuerza obligatoria, de su naturaleza de *deber ser*, opuesta al sencillo *ser*.

En el presente ensayo se hace un esfuerzo para reencontrar lo que haya de verdad en tantas concepciones que se *repelen* y caminar con la ayuda de un hilo conductor en el laberinto. Si alguna vez la formulación verbal o aún ideológica parezca insólita, no se vea en ello sino viejas verdades que, por lo menos en estado latente, vivificaron siempre el pensamiento humano.

Las ideas esenciales que en la filosofía ha enunciado y extendido Maurice Blondel, las indicaciones explícitas que en su obra se hallan respecto de los problemas sociales y jurídicos, —ideas e indicaciones vivamente tradicionales— aplicadas y desarrolladas, hacen, con cierta holgura, todo el contenido de este trabajo en su parte constructiva.

Después de dar una idea de la multitud confusa de opiniones en lo que toca a la misma terminología, procuraremos precisar lo que se entiende aquí por sociología, filosofía social, ciencia del derecho, filosofía del derecho.

Lo social y lo jurídico objectivan varias ciencias que conviene caracterizar, indicando bajo qué aspecto esas varias ciencias miran a un mismo objeto.

Para el pensamiento de inspiración francesa, la sociología, —sin querer darse el título— es ya una filosofía. La descripción de los hechos, tiende a mostrar la realidad distinta y anterior de la sociedad con respecto al individuo, de tal modo que todas las manifestaciones de la cultura serían exhaustivamente explicadas, así como el mismo individuo, por una mecánica y una dinámica social ⁽¹⁾. Imperio del relativismo más absoluto y supresión de toda idea de valor.

Al contrario, el pensamiento de inspiración germánica, considera la sociología con mayor amplitud. Es una ciencia de observación, pero, además de proporcionar hechos recolectados de la vida en común, no se ciega a los "Wertstrebungen" a la corriente de valores que transfigura en acción lo que sería *hecho* bruto. La física y la biología social, no solamente admiten una "historia social", sino que piden complemento para la misma sociología en una axiología. De ahí que la sociología pueda ser reemplazada por una filosofía social, ocupada en la reflexión de los orígenes y de los fines próximos y remotos, en la visión de la esencia concreta, de lo específico de la sociedad, en la interpretación de los hechos y la revelación de sus conexiones. La tarea de la filosofía social es la más amplia de todas las disciplinas congéneres, ya que el mismo derecho puede ser su objeto a título de hecho social.

(1) Se debe notar con Wilh. Schwer: *Staatslexikon*, II, 628; art. "Gesellschaftslehre", que el aspecto biológico-orgánico de la sociología ya es en gran parte de color germánico: Bachofen, Morgan, Gumpłowicz. cfr. O. Schilling, *Christ. Sozial- und Rechtsphilosophie*, p. 13. sig., München. Hüber, 1933.

La ciencia del derecho al contrario, mira a los hechos jurídicos bajo su aspecto específico: los textos legislativos y en general todas las reglas positivas, sea cual fuere su fuente, pueden ser objeto de una actividad clasificadora, organizadora de conceptos, que constituye la ciencia del derecho, con sus hipótesis de trabajo, sus teorías y su técnica. La célebre obra de Fr. Géný, —que estudiaremos en capítulo especial— contiene en este asunto, desde su mismo título, "Science et Technique en Droit positif privé", una especie de equívoco, el cual no debe paliar la verdadera inspiración del gran maestro. Lo que Géný llama "science" es a la verdad el capítulo más importante de la filosofía del derecho: el descubrimiento de un derecho natural, de un "donné" como alma de todo derecho positivo, el cual es construcción, artificio discutible y técnica siempre mejorable en la labor de individualizar la justicia. La ciencia del derecho, con todo, no es la filosofía. Según la terminología más corriente la ciencia del derecho se ocupa en estudiar los resultados de la técnica y la misma técnica. A la verdad el volumen tercero, principalmente, de la grande obra de Géný es auténtica ciencia del derecho en este último y común sentido.

Hay varias ciencias del derecho, así como hay varios tipos de derecho: la ciencia del derecho inglés, no es la ciencia del derecho continental. Esa distinción de contenidos no purifica en sus líneas generales la formalidad de la ciencia. Llegará siempre un momento, en que la ciencia no podrá evitar los problemas de la fuerza obligatoria del derecho, del valor de la autoridad, de la pacificación última de los conflictos. La ciencia tendrá que ceder el paso a la filosofía. ¿Le vendrá con ello mayor claridad?

A primera vista pasa todo lo contrario. En la filosofía del derecho, quizás más aún que en la misma filosofía social, se chocan y se repelen los más variados sistemas. Con todo, el oficio de la filosofía jurídica de suyo es singularmente proficuo. Se habla de epistemología jurídica, de sociología jurídica, de metafísica del derecho, y se designan así los varios problemas que ofrece a la especulación racional la realidad jurídica: problemas de objetividad, del enfocamiento de la verdad jurídica, de la mentalidad colectiva e individual en la formación del derecho, de sus fundamentos sociales y hasta animales, de la finalidad, la fuente transcendente de todo lo jurídico. Evidentemente el estudio de realidad tan compleja pide un método especial y la delimitación del campo propio en la proporción que es dable distinguir el derecho, de la moral individual y social.

Verdad es generalmente indiscutida que todas esas divisiones de disciplinas que tratan de lo social y de lo jurídico no son reparticiones incommunicables. No puede haber una sociología digna que no repose en una filosofía social; ni se concibe una ciencia del derecho que desconociese los fenómenos colectivos; del mismo modo que no puede desentenderse de

los problemas que la filosofía del derecho estudiará, y ésta, a su vez, debe quedar conectada con la filosofía social de la cual es parte. Interpenetración de disciplinas que patentiza la complejidad de lo concreto. Sería manifiesta extrapolación pretender que o una o todas juntas agotan la realidad. Pero ejercen útilmente la función de estimular a una "prehensión" cada vez mayor de esa realidad; y dejan libre el campo para cierta filosofía, la cual colocándose en la medida de lo posible, en el plano mismo de lo concreto y de las conexiones profundas revele su estructura⁽²⁾. Porque todas estas definiciones y caracterizaciones —con visión algo limitada y simple— se preocupan del propio objeto sin cuidarse mayormente o nada de la concatenación y del fondo común traducidos por su labor.

Las ciencias, las filosofías son siempre una organización del pensamiento, el cual de una fase espontánea, busca su alimentación en objetos que conscientemente se propone. Las ciencias y las filosofías se podrían llamar *disciplinas de la responsabilidad*. Porque también al pensamiento se presentan deberes intelectuales ya que la imposibilidad de hallar una alimentación perfectamente saciativa a su hambre de verdad, lo pone muy temprano delante de una alternativa que solicita su opción: o consagrar el mundo presente como si fuera el fin último, o abrirse a lo trascendente. Y así toda actividad consciente del pensamiento reviste un carácter dramático, pues a cada paso se compromete a fondo en la actitud que adopta. No es por lo tanto sin repercusiones lejanas que se organiza toda ciencia y toda filosofía: pues cada una toma el matiz que el pensador o el estudioso le imprime a consecuencia de la opción con que se ha definido. Disciplinas de la responsabilidad... Pero a la responsabilidad antecede una fase genética, aunque también es verdad que la actividad responsable a su vez genera y propulsa. Antes que las ciencias y las filosofías sociales y jurídicas se eleven como edificios racionales ya funcionan en lo concreto. Se hace filosofía social antes de saber filosofía social.

El trabajo de un estudio integralmente realista debe consistir en la fidelidad más rigurosa en seguir el despliegue de la acción humana, en cuanto que pide y da una colaboración, tiene un influjo, se expande en círculos cada vez mayores. Cuando las disciplinas de la responsabilidad no son acompañadas y precedidas de este estudio concreto, cuando se empieza arbitrariamente por unos pretendidos principios, resulta que las ciencias y las filosofías contengan fácilmente tesis deformadoras. Porque su método consiste entonces en pescar en el océano de lo real en donde todo se articula con una verdad fundamental, y con el pretexto de que el punto

(2) Compárese R. Hubert, *Science du Droit, Sociologie juridique, Philosophie du Droit*, en los "Archives de Philosophie du Droit et de sociologie juridique 1931, N° 1-2, p. 43-71 y la obra de K. Petraschek, *System der Rechtsphilosophie* Freiburg. i. B., Herder, 1932.

de partida es real, es sacado de la experiencia, aislan a este punto y de él deducen abstractamente todo un sistema que enseguida se aplica al universo entero. Otras veces se va a los hechos con ideas preconcebidas y construídas por falsificaciones anteriores y se miran a los hechos que ahora se observan con los anteojos coloreados previamente adquiridos: a esto se llama ciencia experimental, positivismo. ¡Puro engaño! Los hechos no son cosas sueltas. El conocimiento de todo el organismo y de su naturaleza particular es el que indica la enfermedad y el remedio de un determinado miembro. Antes, pues, de llegar a las grandes tesis y principalmente antes de estabilizar separando rígidamente, hay que nutrirse de verdades concretas, obvias, acompañar la génesis y mostrarse dócil a la dialéctica de lo real.

Transportando estas exigencias al terreno social y jurídico, el término *sociología* conota el estudio de la amistad humana desde sus expresiones más instintivas y necesarias hasta la organización más artificial; la expansión de la voluntad egoísta y al mismo tiempo generosa. La sociología es un estudio de lo que aparece y juntamente una experiencia de lo que es. Se hace y se dice *socio-logía*. No solamente el atesorar hechos y el reconocer valores, no solamente la física, la biología y la "antropología" de la sociedad, sino además y básicamente el enfocamiento de la acción en cuanto social, esto es, de la acción con colaboración e influjo todo ello: hace la sociología integral.

El filosofar sobre esa manifestación y experiencia lleva a *interpretar*. La coexistencia necesaria y la mutua interdependencia de individuo y sociedad en equilibrio, armonía siempre imperfecta pero siempre en demanda de un ideal, las tensiones entre el bien común y el bien individual hacen buscar un principio próximo de conciliación, el alma secreta que de hecho y apesar de todo hace practicable la realidad social. Pero la *filosofía social* faltaría a las exigencias más ciertas de la razón si se ilusionara pensando que los dictámenes de un solidarismo atento a todo, pero olvidado de los ideales espirituales, sería apto a zanjar la inquietud de la realidad social. Faltaría, si pretendiera estabilizar la sociedad como suprema meta, sin percibir que es una solución parcial en la ascensión del pensamiento, en la génesis del ser y en la dialéctica organizadora de la acción. Rudimentariamente la sociología y luego elaboradamente la filosofía social descubren en la realidad "hechos *normativos*": en el océano de la amistad y del egoísmo, aparecen como faroles, principios espontáneos de limitación, de distribución de competencias que impiden la sumersión bajo las olas de una amistad anarquizante o de un egoísmo destructor.

La *ciencia del derecho* observa los resultados elaborados provenientes de aquellos hechos normativos y las conexiones inferiores y superiores de

tales resultados, en cuanto sirven de auxilio para la comprensión de los mismos.

La *filosofía del derecho*, como disciplina concreta, percibe por dentro de las reglas y de los hechos normativos sociales, el funcionamiento de una "normativa", una especie de judicatura íntima pero trascendente, la cual posibilita la imposición y justifica la validez de toda la multitud de normas, las juzga y las jerarquiza. O mejor y más propiamente, la "normativa", como se verá adelante, hace toda la ontología y no es objeto exclusivo de la filosofía jurídica. Como esa, también la lógica formal encuentra y depende de la "normativa". Pero, ya que se habla de filosofía jurídica, tiene ella su capítulo de ontología, estructurado por la Normativa. En el terreno de las tesis nocionales la "normativa" fué siempre reconocida bajo el nombre de ley natural, aunque el concepto de ley natural no corresponda en todo su contenido al de la normativa. El problema central de la filosofía jurídica parece entonces consistir en verificar y justificar la conciliación de una inflexible ley inmanente con la libertad. Decidido ese problema, la justificación de la autoridad va de suyo y queda abierto el campo para la interpretación de la positividad en el derecho.

Inútil es decir que no pretendemos ni mucho menos recorrer todas esas disciplinas. Hago un estudio de filosofía social y jurídica que tendrá su parte histórica: el análisis de varios sistemas que han parecido afines al modo de ver aquí expuesto; y su parte doctrinaria. Todo el estudio constituye un amplio volumen en preparación del cual publicamos en los "Archivos" algunos capítulos.

Una Filosofía Social: el solidarismo de Heinrich Pesch

Cuando se habla de solidarismo, en seguida se piensa en León Bourgeois o Ch. Gide. El sistema mucho más profundo y firme de H. Pesch es bastante desconocido, siendo así que constituye el esfuerzo de más éxito hasta hoy de sintetizar las enseñanzas del Catolicismo y las verdades de la filosofía tradicional en orden a una interpretación de lo social.

En este sentido los cinco grandes volúmenes del "Lehrbuch der National Ökonomie" que empezaron a aparecer en 1904 y cuya última edición refundida por su autor es de 1924 (1), son monumento augusto, digno de consideración.

La palabra "solidarismo" con que Pèsch designa la filosofía social distinta del individualismo y del socialismo, más precisa que "universalismo" no constituye una filosofía social nueva; su fuerza está en su tradicionalismo.

La solidaridad es un fenómeno real humano y como tal no es específicamente un elemento de filosofía social. Imposible al hombre vivir solo. La colaboración inmensa que pide cada ser humano, aunque recién nacido, forma toda una red de causas y efectos remotos y próximos que conectan cada hombre a su Principio y Fin. El hombre ni tiene la iniciativa ni la última palabra en el complejo total de su vida. La necesidad de complemento, la interdependencia de hombre a hombre, de cada hombre respecto de su medio ambiente forma la solidaridad natural bajo cuyo punto de vista se habla de la "familia humana", de la "especie humana", del "género humano". La solidaridad natural es el nombre de una realidad ontológica. (2) Cada hombre en su ser es solidario, esto es, pide complemento y presta su colaboración: complemento y colaboración que suponen la unidad específica de todos los hombres. En este sentido la solidaridad no es todavía un principio social, en cuanto que la humanidad no es una sociedad con autoridad y organización interna y conciente. Pero por otro lado esa solidaridad generalísima es la condición y el fundamento para todo ulterior estrechamiento de las relaciones humanas.

La capacidad y necesidad de complemento el hombre la satisface de manera inmediata en la familia (3). La solidaridad generalísima se limita, pierde la universalidad ganando precisión. La familia en su unidad y firmeza, en su pureza y dignidad religiosa constituye la grada superior a la que llega la solidaridad humana que además de principio natural regula ya como *principio ético*, en cuanto que el complemento mutuo de los miembros de la familia imponen e inspira la conducta (4).

(1) H. Pesch, S.J., *Lehrbuch der National Ökonomie*, 5. Bde., Freiburg i. Breisgau, Herder, T. 1º, 4ª ed., t. II, 1925; t. III, 1926; ts. IV y V, 1ª ed. 1922-3. cfr. una exposición del sistema en el *Staats Lexikon*. 5 Aufl. (Herder, 1931) art. "Solidarismus", por G. Gundlach, S.J.; vol. 4º, col. 1613-1621. Hay una traducción española del 1er. volumen, hecha sobre la 1ª ed. alemana: H. Pesch, *Tratado de Economía Nacional*, traducido del original alemán por Llovera C.C., 2 tomos en la Colección "Ciencia y Acción", 1ª serie, Madrid, Calleja, s.d.

(2) La exposición que sigue está basada en la 4ª ed. alemana, t. I, cap. 4º, p. 432-4. cfr. Gundlach, art. cit. col. 1615.

(3) T. I, c. 3º § 1, p. 163 sig.

(4) *Ibid.*

La solidaridad de los componentes de un Estado ⁽⁵⁾, la cual reposa en los fundamentos jurídicamente naturales de la sociedad civil y se estructura conforme a los fines y a los deberes comunes y solidarios de los ciudadanos y del poder soberano, teniendo en vista la armonía de los fines, agenciando principalmente los valores correspondientes a la idea común (social) y a los intereses económico-materiales: es la solidaridad específica que hace el objeto de la filosofía social, porque tal es el *principio social*, u *orgánico-moral*, como lo llama Pesch ⁽⁶⁾, que da la llave para la comprensión y el gobierno de lo social. La solidaridad es el alma de lo social.

La solidaridad de los miembros de un Estado ⁽⁷⁾ extiende la acción humana en un círculo mayor que el de la familia, es una grada superior que, como lo anterior, también limita: pues la solidaridad familiar posee un carácter de intimidad y de independencia de detalles, de libre expansión interna, el cual es imposible en la vida social pública. Limitación que con todo, precisa, afina, da nuevas posibilidades. ¿Cómo lo hace?

En línea general se puede decir que lo que hace prácticamente efectiva la vida social es el trabajo ⁽⁸⁾. Y como el hombre procura la sociedad movido por intereses de toda especie, se echa de ver que las condiciones de vida material y los intereses temporales son el fin inmediato de la vida común y social ⁽⁹⁾. Así aparece claro que la consecución de tales intereses quede condicionada al trabajo. A su vez el trabajo se plurifica porque el interés temporal general no se consigue sin etapas y sin actuación de las más variadas circunstancias. La existencia de una pluralidad hace surgir de nuevo la solidaridad como principio de armonización. El agrupamiento de los trabajadores identificados por el mismo género de trabajo y de las entidades que se dedican a trabajos congéneres, siempre condicionado a las necesidades del momento histórico — es exigido por el solidarismo, que se hace así *principio económico* de organización, doctrina de integración. ⁽¹⁰⁾.

Principio natural, principio ético, social, económico, la solidaridad debe principalmente llamar la atención como principio social y económico, para revelar su conexión así con el orden jurídico como con el orden de la caridad.

El individualismo apoyándose en una concepción exagerada de la libertad favorece hasta lo arbitrario la economía particular y las preten-

(5) T. I, c. 3º § 2, p. 175 sig.

(6) T. I, c. 2, p. 162; 434. passim.

(7) T. I, p. 30, 36, 434, 448. passim.

(8) Cfr. Gundlach, art. cit. 1618-9; Pesch, t. I, c. 1 § 2 p. sig. § 4, p. 38 sig. t. II, cl. § 5, p. 213 sig.

(10) Cfr. t. III, c. 4º e. 6, pp. 501-838.

siones de los individuos, reduciendo el Estado a una función subalterna e insignificante o a la exclusiva soberanía de la fuerza.

El socialismo anula la economía privada y subordina todos los intereses al interés del Estado, pero de tal modo que los intereses privados sean absorbidos y suprimidos por el interés del Estado. Los individuos son piezas en la máquina. ⁽¹¹⁾.

Evidentemente esas son meras líneas generales que no ignoran la multiplicidad de formas concretas que han revestido el individualismo y el socialismo, pero que se contentan con algunas directivas innegables. Queda, pues, que una y otra concepción suprime alguno de los términos del problema ⁽¹²⁾.

El solidarismo, al contrario, tiene de la sociedad una visión concreta en donde la pluralidad armoniosa de órdenes imita la pluralidad de las especies en el Universo. El mineral, el vegetal y el animal, con sus innumerables especies, por estar subordinados al hombre, no dejan por eso de perseguir sus fines específicos y de desarrollarse según sus leyes; y tanto mejor servirán y serán subordinados cuanto más y mejor fueren ellos mismos. Lo propio se podría repetir de todos (también del hombre) con respecto al fin del Universo. El bien del Todo se consigue mediante el bien de cada uno armonizado entre sí y con el bien total. Esto que se realiza en el Universo, y que los escolásticos, como Alejandro de Alès, S. Alberto Magno, Sto. Tomás, contemplaban bajo la categoría del "*ordo universi*", el solidarismo lo mantiene en la realidad social.

No trata ni de suprimir la libertad, los intereses y la iniciativa individual, ni de totalizar el Estado en el sentido de patrocinar una sola "economía"; pero guarda la pluralidad de intereses, la subordinación de todos al bien común, sin supresión sino con armonización. Es precisamente objeto de la economía nacional, de la "*Volkswirtschaftslehre*" el estudio en cada caso de las exigencias de la justicia social. Tal es en efecto la materia extensamente tratada por Pesch en los cuatro volúmenes que siguen al primero en el cual se expone el solidarismo como filosofía social, al paso que los otros cuatro volúmenes con erudición vasta y una técnica perfecta bajan a explicitar las exigencias del solidarismo en los diversos departamentos de la economía nacional. A nuestro intento basta con todo notar de un modo general que la armonización de los intereses de los individuos y de los grupos entre sí y con los del Estado se obtiene sin supresiones o arbitrariedades, aunque con sacrificios de las pretensiones exageradas. El Estado que quisiera suprimir los fines particulares será tan ab-

(11) Extensa exposición del individualismo y del socialismo llenan los § 3 y 4 del e. 4º, t. I, pp. 281-408.

(12) Se podría hacer una comparación con el "universalismo" de Oth. Spann. A pesar de lo que dice Gundlach, art. cit. col. 1616, el solidarismo y el universalismo son sistemas tan vecinos que o coinciden o fácilmente se completan. *Staatslex*, art. "Universalismo", por W. Heinrich.

surdo como el hombre que quisiera destruir todos los irracionales, todos los vegetales, etc. Cuanto más los individuos y los grupos gocen de cierta autonomía, más crecerá el Estado ordenador de todo al Bien común. La subordinación de todos al Estado es así conspiración, autonomía en la heteronomía, justamente solidaridad.

He aquí cómo resume Pesch el sistema solidarista:

Constituyen el Solidarismo:

1) como base natural y objetiva la *reciproca dependencia* de hombre a hombre, el bien particular del bien de todos a causa de la natural capacidad y necesidad de complemento. El hecho de un interés común (Mit-interessiertsein) respecto del bien del todo hace que el desarrollo histórico de la división del trabajo y de los servicios modifique y conforme de manera gradualmente más intensa las condiciones sociales del modo de ser y del progreso humano.

2) la solidaridad como *principio de derecho social* nace de la corresponsabilidad frente al bien del todo, considerada como deber moral así del Gobierno como del pueblo. Este deber:

a) respeta la autonomía (Selbständigkeit) de los individuos y de las asociaciones intra-estatales, pero exige la subordinación de los intereses privados al interés común, el encaje del derecho privado en el derecho social según las normas principales de la colisión de derechos: todo ello sin anulación, limitación, suplantación *arbitrarias* de la economía privada;

b) este mismo deber importa la conspiración positiva de todas las fuerzas individuales y sociales a los fines de la sociedad civil mientras a ésta incumbe el oficio principal que consiste en el cuidado por la parte más débil de la comunidad.

3) la solidaridad es *principio constructivo social* que fomenta, acarrea la composición corporativa de los varios grupos sociales conforme a las condiciones y necesidades históricas. Lo hace no en vista de una excesiva búsqueda de los intereses, sino como fuerza de cultura enteramente eficaz así para los compañeros de trabajo (Berufsgenossen) como para la totalidad, la cual fuerza cultural facilita la composición de intereses encontrados, el dominio de la armonía social, la unificación de oposiciones y puede configurar con mayor eficacia el poder equivalente de intereses justos.

4) finalmente la solidaridad debe ser considerada como *principio de caridad* que fraterniza los hombres, principio liberalmente dadivoso de la vida cristiana". (13).

No se trata, pues, de una doctrina exclusivamente económica. El solidarismo es filosofía social que como esencialmente práctica tiene aplica-

(13) T. 1, p. 448-9.

ción económica o mejor, el solidarismo penetra todo lo social hasta sus articulaciones más materiales porque la realización de la solidaridad social y económica constituye la afección de la justicia social. La solidaridad que ya es una estructura natural y que en toda sociedad humana tiene cierto grado flojo de existencia, debe ser efectivada por colaboración consciente como organización social y económica. En una sociedad dominada por el individualismo no hay solidaridad social específica, aunque haya su fundamento y la tendencia, manifestada por la sanción del desorden — un desorden encubierto que ha costado años para ser universalmente reconocido — a la expansión solidarista. Lo mismo se diría con respecto al socialismo.

La justicia social es el centro del sistema. (14).

La organización solidarista constituye una tentativa, la más aproximada, para dar realidad a esta justicia en los individuos, los grupos, la sociedad.

Se revela el solidarismo auténtica filosofía social en cuanto que no empieza por una definición abstracta de justicia social sino que acompañando la realidad social encuentra en ella algo más que ella: en la asociación de los individuos y de las totalidades construye la armonía, mostrando en cada etapa una realización solidaria que solamente será tal si es un esfuerzo en orden a actuar la justicia siempre trascendente. En otras palabras: el solidarismo, analizando la naturaleza, y el hombre encuentra la verdad obvia de la solidaridad humana, la sigue en sus diferentes etapas: la familia, la propiedad, el Estado; se preocupa por actuar ulteriormente sus aspiraciones y ve que el pasaje de una etapa a otra es debido a que la solidaridad imperfecta de la inferior es dinamizada por una aspiración de justicia social que busca realizaciones siempre más perfectas. Filosofía social que, dando cuenta de la inserción del orden jurídico (pues la justicia social, como observa Gundlach, "fundamenta la *dinámica* del aspecto jurídico de la vida social, da forma y acompaña las relaciones jurídicas al interior de la comunidad, y se actúa en las tres formas *estáticas* de la justicia: la forma conmutativa, la distributiva, la legal" (15), puede ser naturalmente continuada por una filosofía jurídica.

El solidarismo con todo muestra que el aspecto jurídico de la justicia social no es todo el resorte de la realidad social. Si la solidaridad en sus formas ascendentes es una tentativa siempre menos imperfecta de realizar la justicia, es con igual razón un efectivo ejercicio de amor. De modo que el concepto mismo de solidaridad no es sencillo. Incluye un aspecto jurídico racional, universal y otro aspecto de amor, de inspiración, original.

(14) Ibid. p. 449.

(15) Art. cit. en el *Staatslex*, col. 1616.

La sociedad es el resultado del amor, pues no se concibe la unión de hombres sin amor; pero la actuación del amor lleva consigo el cumplimiento de todos los deberes. ⁽¹⁶⁾. El amor entre los hombres, amor social es un amor moral, un amor que ha superado sus raíces instintivas para ser unión de inteligencias y de voluntades, unión de caridad, intercambio fraternal en el cual el solidarismo ve la mejor aseguración de los caminos que sigue la justicia. ⁽¹⁷⁾. La justificación de este amor sólo remotamente es la comunidad de origen y de naturaleza. Además de la fundamentación religiosa del Catolicismo, el amor social estriba en la naturaleza de la sociedad perfecta ⁽¹⁸⁾. La sociedad que requiere el solidarismo es la unidad en la multitud. Esa unidad se hace real por la tendencia de la multitud hacia un mismo fin, el bien común objetivo que provoca una unión duradera en contraposición a otros fines pasajeros que logran asociar pero no congregar como sociedad.

Con todo una multitud unida duraderamente en vista del fin resultaría un esfuerzo enorme fracasado si no tuviese en su seno un principio encauzador que hiciese a todos sus miembros dirigirse al fin común. La autoridad a la cual toca esta función es pieza esencial en el organismo social. Y así se ve cómo la naturaleza de la sociedad exige el amor mutuo de los hombres en cuanto que el conocimiento y la voluntad de un mismo fin los mueve a complementarse, a apoyarse, a ponerse al servicio uno de otro. ¡Organismo social! De hecho la sociedad es un organismo con pluralidad e intimidad de miembros "Ineinandergreifen", con subordinación de todos al Bien de todos. No se confunde con un organismo físico. Y esa distinción es importante a los ojos de la filosofía solidarista ⁽¹⁹⁾. El hombre no es exclusivamente miembro en la sociedad. Porque como el fin y la razón de ser de la sociedad es el bien común terreno, la paz y la tranquilidad en esta vida obtenidas en su parte material por la economía de inspiración solidarista, no cabe duda que este fin no puede subordinarse a sí, el fin espiritual de la persona. Hay una vida individual independiente, superior, para la cual quizás tendrá lugar una solidaridad superior: la sociedad espiritual, (pero de este problema no se trata), esa vida superior no se somete al engranaje de la sociedad terrena ⁽²⁰⁾.

Reconocida esta singularidad del organismo social humano, el solidarismo puede con mayor firmeza exigir la armonización de los individuos y de las totalidades invocando principios de la justicia social y del amor social. La sociedad aparece como una persona moral que no es un mero agregado, una suma de individuos, sino que se caracteriza por un fin pro-

(16) T. I, p. 32-3; 412 sig.

(17) T. I, p. 449 nota 2.

(18) T. I, c. 2, § 5, p. 148-162.

(19) T. I, p. 156.

(20) T. I, p. 158 sig.

pio, un principio activo, una complejidad armoniosa de miembros que se complementan y una responsabilidad del cuerpo todo en cuanto que el ejercicio de la autoridad se hace en vista del Bien común, eso es, con la cooperación consciente de cada uno en su función ⁽²¹⁾.

En esta exposición del solidarismo se ha seguido el pensamiento de H. Pesch con una fidelidad que procura dar todo su valor aun a aquello que quedó algo implícito en la formulación original. Quien se dé al trabajo de leer al autor mismo no tendrá dificultad en reconocer la objetividad de lo arriba escrito al mismo tiempo que la legitimidad de una u otra prolongación.

Puesta esa salvedad crítica, nos preguntamos si el Solidarismo es una filosofía social enteramente satisfactoria, si es la filosofía social. Y no tenemos dificultad en optar por la afirmativa. Las críticas que se podrían dirigir al sistema pueden tocar puntos accidentales, pero la visión parece profunda y certera.

Lo que hace falta a Pesch y lo que se tentará suplir en la parte final de este trabajo es llegar al fondo concreto de lo que él formula abstractamente. La solidaridad es una realidad natural, familiar, económica, animada por la justicia y el amor social. ¿Qué dialéctica interna solidariza y finalmente solidifica todos esos aspectos?

Aunque la filosofía social de Pesch tiene cuenta con el dinamismo, es como simple afirmación de una verdad clara. ¿No sería el caso de unir a la afirmación una especie de verificación concreta? Sin embargo de consagrar buenas páginas al desarrollo de la sociedad mostrando en éste el papel del individuo, Pesch no acompaña la génesis de la solidaridad desde sus rudimentos, sino que enumera las etapas, dando la impresión como si estuvieran separadas y fueran separables unas de otras. Con esto crea una serie de "fins de non recevoir" a todos los que no admiten las grandes tesis de la filosofía escolástica y las verdades de la Revelación, que Pesch siempre da por admitidas.

Finalmente sería importante un estudio más explícito sobre la cuestión de la prioridad natural de la sociedad sobre el individuo o vice-versa. La ausencia de una profundización de este punto es la que provoca la desinteligencia entre el solidarismo y el universalismo ⁽²²⁾.

(21) T. I, p. 161 sig.

(22) Un juicio parecido lo expresa E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, p. 383-4, Leipzig, Pustet, 1935.

Una Socio-filosofía Jurídica: El Derecho social, de G. Gurvitch

Uno de los más notables trabajadores de la filosofía del derecho, el profesor ruso G. Gurvitch, que actualmente tiene su cátedra en la Universidad de Estrasburgo, ha construido un sistema que ni es pura filosofía social, pues no se ocupa de todo lo social sino sólo del derecho social; ni es pura filosofía jurídica en el sentido que aquí se entiende esa disciplina. Tampoco los "hechos normativos" de G. son resultados de una pura sociología jurídica, como mostrará el examen que de ellos se tentará.

Analizaremos el método, luego las tesis del sistema de G., sistema que llamaremos socio-filosofía jurídica para señalar su carácter especial. (1)

El único método aceptable para llegar a una visión de la específica realidad jurídica es el que consiste en *encontrar* esa realidad.

G. tiene con sus contemporáneos el horror a la "construcción". No hay que inventar nada, ni que reducir a otra cosa lo que es específicamente jurídico. La verdadera ciencia es como la filosofía: lo que quiere, es descubrir la realidad; llegar al fondo de las cosas (2). El método que en tal caso se impone es el método experimental. Así como hay una realidad jurídica específica, irreductible a la realidad moral y a la realidad intelectual, así hay una experiencia jurídica radical diversa de la experiencia moral y de la lógica (3). Son dignos de atención y constituyen brillante síntesis los estudios con que G. ha expuesto la naturaleza de la "experiencia jurídica radical".

Por de pronto no se trata de una experiencia en el sentido positivista de la palabra: aplicación más o menos grosera de los sentidos ayudados o no por instrumentos que extienden su percepción.

La experiencia gurvitchiana es de tipo fenomenológico. Exige un esfuerzo de inversión y reducción, (4). Como tal es ya filosofía en el sentido que trasciende los datos inmediatos y procura un contacto con el "flujo de lo vivido", esto es, con la corriente de la realidad (5). El hombre se encuentra inmerso en una experiencia integral. La filosofía "reductiva" trabaja por llegar a esa experiencia integral que está disfra-

(1) Las obras de Gurvitch a que nos vamos a referir son: *L'Idée du Droit Social*, Paris, Sirey, 1931; *L'Expérience Juridique et la Philosophie Pluraliste du Droit*, Paris, Pedone, 1935; en esta obra además de un estudio fundamental sobre el método de la filosofía jurídica se encuentran reunidos los numerosos artículos del autor publicados en los "Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique". Para abreviar citaremos a los dos libros: *L'idée* y *Expérience*.

(2) *Expérience*, p. 81 - 2.

(3) *Expérience*, p. 13 - 5, 17; 52 - 65.

(4) *Expérience*, p. 19, 58, 63. — (5) *Expérience*, p. 82. — (6) op. cit. p. 63. —

(5) *Expérience*, p. 82.

zada por un caparazón de conceptos y de automatismo; para discernir en ella una composición de varias experiencias irreductibles pero armonizadas (6).

¿Cómo se llega a esta experiencia? y ¿qué se descubre en ella?

Se llega a la experiencia jurídica radical después de dos etapas de inversión. El jurista práctico que utiliza de continuo los textos legislativos y se queda en el plan "de las reglas rígidas, previamente establecidas o sencillamente ligadas a la superestructura organizada del grupo", (7) evidentemente está lejos de la experiencia jurídica. Vive en la región de los conceptos, de la técnica y de inmutabilidad. En esta región se hace la ciencia del derecho. Sería ilegítimo que la ciencia del derecho se anquilosara aisladamente. Debe acordarse que el derecho es un derecho en vigencia, que su fuerza obligatoria constituye un problema. El mismo jurista práctico no se substraerá a una experiencia jurídica cotidiana vulgar (8).

Para bajar a la experiencia radical, está la segunda etapa, formada por el plan de las reglas maleables del derecho vivo en su dos formas de "derecho intuitivo" y de "derecho inorganizado" (9). En esta región se desarrolla por lo menos en parte la sociología jurídica, la que describe los hechos colectivos, lo que realmente se practica. También aquí no hay que hacer separaciones. La sociología jurídica saca de la filosofía del derecho los criterios con que interpreta los procedimientos efectivos para ver su relación con las últimas reglas del derecho (10).

Antes de llegar al último término de la inversión conviene describir los "actos de reconocimiento" por los cuales se da la experiencia jurídica vulgar. Esos "actos de reconocimiento" son medio *acción*, medio *intelección* (11).

La experiencia moral es acción intuitiva pues los valores morales infinitamente diversos y equivalentes, se experimentan por su actuación de modo que la moral se halla en una corriente de actos de decisión y de creación. En este punto G. sigue a la letra las teorías de Fr. Rauh. (12).

La experiencia de las ideas lógicas al contrario es la experiencia de lo universal y de lo típico: campo de la generalización, esquematización, racionalización (13).

(6) Op. cit. p. 63.

(7) Op. cit. p. 69.

(8) Op. cit. p. 84-6.

(9) Op. cit. p. 69.

(10) *Expérience*, p. 83-4.

(11) En "*L'Idée*", p. 140, los actos de reconocimiento son descritos como siendo más bien actos de conocimiento que no de voluntad.

(12) *Expérience*, p. 33-44.

(13) *Ibid.*

La experiencia jurídica verificada en los "actos de reconocimiento" enfría "el calor de la experiencia moral y racionaliza los datos espirituales que no pertenecen ni al mundo de los valores morales ni al mundo de las ideas lógicas, sino que forman una región intermedia entre los dos" (14).

En otras palabras: en ciertos hechos sensibles se encarnan valores de justicia: percibir tales hechos es un acto de reconocimiento. Así el estudiante poco inteligente que asiste a una conferencia en la cual nada entiende, por su actitud silenciosa reconoce el derecho que gozan los otros a no ser perturbados con rumores (15). Sería quizás mejor ejemplo, el del juez enteramente lego en materia de filosofía y esclavo de los textos que sin saber explicarse bien, percibiera la fuerza de una situación en la cual la justicia no escrita pediría la aplicación de la cláusula "rebus sic stantibus"... (16).

De esta experiencia vulgar la cual no se daría evidentemente sin otra más profunda el filósofo debe recogerse a esta otra, que es la experiencia jurídica radical (17). Con Rauh, G. opina que experiencia no es conocimiento (18). Conocimiento es reflexión, actividad posterior a la experiencia y en esta fase posterior la reflexión tiene un papel importante como que debe verificar la objetividad de los valores jurídicos vividos analizando los aportes inmediatos de los actos de reconocimiento (19), y además debe igualmente verificar los grandes "hechos normativos" que dominan la pluralidad de los núcleos particulares de justicia (20). Pero todo este trabajo de reflexión supone la experiencia jurídica radical, que capta lo que en la experiencia integral es irreductiblemente jurídico, eso es los "hechos normativos" subyacentes a toda manifestación jurídica (21).

Esa experiencia jurídica radical es singularmente compleja a causa de su mismo objeto. "El vivido jurídico inmediato es esencialmente intermediario entre la experiencia de lo espiritual y la experiencia de lo sensible, así como es esencialmente intermediario entre la experiencia moral y la experiencia de las ideas lógicas" (22).

Hay pues en la experiencia jurídica inmediata una doble tensión en sentido antinómico que da carácter de dramatismo agudo al terreno de los "hechos normativos". De un lado en efecto hay el vivido espiritual de

(14) Op. cit. p. 67.

(15) Op. cit. p. 66-7.

(16) Gurvitch no da este ejemplo, pero parece explicar bien su mente. Hay que notar además que los "actos de reconocimiento" no son puros actos individuales, sino que solamente tienen sentido si son "reconocimientos convergentes" esto es, si son colectivos, si hay una "fusión parcial de conciencias jurídicas". (*Expérience*, p. 73-5).

(17) *Expérience*, p. 73, 69-70.

(18) Op. cit. p. 33.

(19) Op. cit. p. 79.

(20) Op. cit. p. 80, 39-40.

(21) Op. cit. p. 69 *passim*.

(22) Op. cit. p. 65, subrayado en el texto.

otro el mundo sensible exterior igualmente vivido. Lo jurídico no es exactamente ni uno ni otro. Además está la experiencia moral que es acción y la experiencia racional que es percepción de lo general. Y lo jurídico tampoco aquí se identifica con ninguno de los dos dominios.

La terminología de G. ciertamente dificulta la comprensión de su método. Es que la explicación del término esencial los "hechos normativos" implicaría la exposición de todo su sistema.

En orden cronológico, G. ha publicado primeramente el poderoso volumen, "L'idée du Droit social" con una introducción sistemática (1931) y sólo posteriormente (1935), notando que gran parte de las objeciones venían de un desconocimiento de su método de trabajo y del proceso por el cual ha venido al descubrimiento de los "hechos normativos", publicó su obra "L'expérience juridique". Parece pues más en armonía con la objetividad debida a un autor de esta talla, empezar por donde él hubiera querido empezar.

La exposición del método, pese a sus oscuridades en uno u otro punto, ya muestra sin embargo puntos criticables.

G. que se complace en llamar a su sistema "empirismo jurídico radical", definiéndolo como "fidelidad a los datos inmediatos de la experiencia jurídica y a su variabilidad particularmente intensa" (23), presupone gratuitamente una realidad jurídica específica irreductible a todo lo moral. O tal realidad es conclusión de una serie de pruebas convergentes, de una prueba decisiva: en este caso debía ser el punto final del sistema; —o se supone sin discusión. Ahora bien, para el que no admita una tal realidad irreductible y precisamente intermedia entre lo espiritual y lo sensible sobra enteramente el método pues no correspondería a realidad ninguna. Entiéndase esa crítica. No se ponen en duda realidades jurídicas evidentes. Pero no se trata de ellas. Se trata de una realidad jurídica vivida profunda, foco último de todo lo jurídico y de tal modo irreductible que específica como objeto formal una facultad también irreductible que lo debe captar. Claro está que G. considera como hallazgo de su método el encuentro de la realidad jurídica específica que son los "hechos normativos".

Sin querer discutir si lo que ha pasado no es todo lo contrario, que una secreta "construcción" ha dictaminado el empleo del método; merece la más expresa reserva otro postulado de G.

Su condenación de los límites tajantes entre las disciplinas jurídicas, su tendencia a ligar los aspectos de la realidad, su preocupación por los fenómenos colectivos no le han impedido dilacerar violentamente así las facultades humanas como la realidad a que corresponden.

(23) *Expérience*, p. 77.

En efecto ¿cómo admitir sin más la identificación entre conocimiento y reflexión abstracta? ¿entre experiencia y un "irracional"? No será dejarse llevar de la moda —en el peor sentido de la palabra— el hablar como de cosa evidente de un "irracional"? (24).

Por otro lado: ¿quién ha dado hasta hoy la prueba de la existencia de una *intuición* humana, a no ser en sentido siempre metafórico? (25). En todo caso hablar de "intuición" cuando nuestras percepciones más inmediatas suponen una inmensa labor previa de intususcepción y de adaptación; admitir un "irracional", cuando lo que hay es una simple incapacidad de reducción a lo nocional que no impide la percepción prospectiva conciente: pediría por lo menos una justificación. Las "construcciones" son condenables y es prejudicial empezar con nociones endurecidas: pero hablar de una experiencia de lo vivido jurídico suponiendo este vivido, describiéndolo en función de una teoría (la concepción de la idea de Justicia) y dando esta experiencia por pre-cognoscitiva y diversa de toda otra experiencia, parece no menos condenable..

Lo que es peor es la suposición de que anterior a todo conocimiento (no digo "reflexión abstracta") se procesa una experiencia, esto es, un dejarse afectar pasivo y ciego dentro de la corriente de lo vivido. Como si la acción humana no fuera lo que constituye esta corriente, como si lo vivido fuera la realidad *total* última, como si estuviera vedado un más allá de la experiencia "radical".

Pasando a los elementos más técnicos del método, causa cierta extrañeza el ver erigir a los "actos de reconocimiento" como constitutivos de la experiencia jurídica. ¿Por qué considerar tales actos como esencialmente provocados por una vivencia jurídica? No se explicarían igualmente por una presión inhibitoria del medio ambiente que ahoga las manifestaciones naturales contrarias? En efecto el que sin entender una conferencia, sin embargo no perturba el atento auditorio, lo puede hacer por la fuerza presionante de un sentimiento análogo a lo que Max Scheller llamó el "resentimiento".

Las señales de fastidio y los rumores de protesta quedan frustrados parte por la vergüenza de manifestar su incapacidad, parte por las ataduras del buen tono y de las costumbres sociales, parte por hallarse incorporado en un medio ambiente en que la masa domina en favor del conferenciante. En este conjunto de actos ¿qué hay de una experiencia típicamente jurídica? ¿Qué hay que conduzca a los "hechos normativos"? Esa parte

(24) M. Blondel muestra lo especioso de lo "irracional" en la constitución del pensamiento, cfr. *La Pensée* I, 6, sig. 171 sig., todo el "excursus" 3º del vol. I; vol. II, p. 384-389. (Paris, Alcan., 1934).

(25) M. Blondel, *La Pensée* I, p. 78, sig., 147 sig., 154 sig. passim.

de los "actos de reconocimiento" está construida con cierto apuro en el sistema. Se sigue su evolución en la mente de su autor. En *L'idée*, p. 100, la noción se halla sin nitidez; se habla del acto de reconocimiento como muy diverso del acto de visión, y se da como ejemplo la incapacidad para captar los valores estéticos de una sinfonía. No ha surgido la idea de un acto de reconocimiento estrictamente jurídico. La Justicia es captada por el reconocimiento del "ideal moral". En *Expérience*, p. 66 ya se desarrolla el mismo ejemplo dado en *L'idée* y se ve en el que asiste a una sinfonía sin entender de música la carencia del "acto de reconocimiento" de lo estético, acompañado ahora de un "acto de reconocimiento" a que no se turbe el sosiego de los oyentes.

De éste no se hablaba antes: ahora este acto tiene el oficio de percibir algo de jurídico.

Esos reparos prescinden completamente de los datos encontrados por el método y de toda la teorización de Gurvitch. Puede ser muy bien, que varios de los elementos del sistema del profesor ruso sean de una objetividad perfecta y se integren en un sistema más amplio. Lo que parece deba desecharse como artificial es el método mismo del "empirismo radical".

Dar una síntesis del sistema de G. no es empresa fácil, aunque todo parezca dicho después de una explicación sobre los "hechos normativos".

En una introducción de casi doscientas páginas de su gran libro "*L'idée*" y en artículos numerosos subsiguientes publicados en los "*Archives de Philosophie du Droit*", se encuentra uno en contacto con grande abundancia de material donde, aunque domine un pensamiento ordenador, y se sienta una vigorosa inteligencia, no siempre hay claridad ya por la terminología ya por las mismas concepciones.

La obra de G. se podría presentar en dos palabras: un esfuerzo por sistematizar a fondo las ideas patrocinadas por las críticas al positivismo y al individualismo..

Según G. esas críticas como las de Gény y Hauriou, las de Gierke y Kantorowicz, para no citar sino dos o tres de una lista respetable —llegan en general a la mitad de su camino. Les falta una lógica intrépida o un pensamiento constructivo (26). Entre todos sus predecesores o contemporáneos, G. acata de manera especial, como al mayor de todos a Maurice Hauriou, por su teoría de la "institución", tal como esa teoría se presenta no en la última fase del eminente profesor sino antes del contacto con el tomismo (27).

(26) *L'idée*, p. 5 sig. passim en la 2ª parte del libro.

(27) *L'idée*, p. 647-710, *Expérience*, p. 57-62.

G. consagra a Hauriou un extenso capítulo y se complace en mostrar en el decano de Tolosa, en su fase pre-tomista, la afinidad con su propio pensamiento ⁽²⁸⁾.

No nos interesa aquí exactamente a que fase de la evolución de Hauriou se deba atribuir un progreso o un paso hacia atrás. Hauriou y su evolución nos servirán para resumir las doctrinas de G.

Contra el individualismo y el colectivismo, el normativismo y el sociologismo, Hauriou ve en la raíz y en la esencia del derecho la *institución*.

“La institución es la idea de una obra o de una empresa la cual se realiza y persevera jurídicamente en un medio social; para la realización de esa idea, se organiza un poder que a sí mismo se procura órganos; por otro lado, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de la idea, se producen manifestaciones de comunión dirigidas por los órganos del poder y regulados por procedimientos” ⁽²⁹⁾.

Algunos ejemplos: “una sociedad anónima es la actuación de un negocio, esto es, una empresa de especulación; un hospital es un establecimiento formado para la realización de una idea de caridad; un Estado es un cuerpo constituido para la actuación de un cierto número de ideas...” ⁽³⁰⁾ Una pluralidad de hombres, digamos, una multitud comulga con una idea, participa de la fuerza creadora de una obra a realizar y en lugar de oponer derechos y deberes se encuentra unida en una “intimidad”: los esfuerzos puestos en común se orientan activamente a la realización de la idea. ⁽³¹⁾ Esa integración de los miembros en una totalidad, esa encarnación de un valor extra-temporal en una realidad social: sindicatos, corporaciones, sociedad, Estado, Nación, Comunidad internacional, etc., es lo que Hauriou llama “institución” y G. “hechos normativos”, institución y hechos normativos que fundan un derecho social con primacía sobre todo derecho individual. ⁽³²⁾ La institución, insiste G. exponiendo a Hauriou, no

(28) Después de la muerte de Hauriou parte por lo menos de su herencia ha quedado con los discípulos de la última fase, los tomistas convencidos G. Renard, y J. T. Delos, los cuales consienten en la afinidad entre la doctrina de la “institución” y la de los “hechos normativos”. (cfr. R. G. Renard, *Thomisme et Droit Social*, en la “Revue des Sciences Philosophiques et théologiques”, 23 (1934) 40-81). Pero ahora es G., el que rechaza con su habitual energía de lenguaje una parificación en la cual ve un desvirtuamiento de su pensar. (*Expérience*, p. 103-137: “Droit naturel ou droit positif intuitif”). Este estudio fué por primera vez publicado en los “Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique” 1933, N° 3-4, p. 55-90 y no se refiere a Renard sino a ideas equivalentes enunciadas por Le Fur y G. Aillet. Quizás ninguna discusión mejor aclare las concepciones de G.

(29) M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la Fondation*, en los “Cahier de la Nouvelle Journée”, N° 23 (1933), p. 96. Id. *Précis de Droit Administratif*. 10 éme ed. p. 82-3. París, Sirey, 1921.

(30) Hauriou, en los *Cahiers*, p. 98.

(31) *L'idée*, p. 670, 674, etc.

(32) *L'idée*, p. 15 sig.

se debe de manera ninguna considerar como una realidad aparte, una especie de conciencia colectiva a lo Durkheim. ⁽³³⁾.

La institución es inmanente a sus miembros: se trata de una integración, de un equilibrio dinámico, que puede comportar varias especies, pero que tiene de esencial la actividad de todos puesta en común en vista de la obra. ⁽³⁴⁾ En la comunidad inorganizada no hay sujeto de derecho, sino que hay un hecho jurídico: un derecho social. ⁽³⁵⁾ Esta concepción se titula: el traspersonalismo ⁽³⁶⁾, y se explica como “ideal-realismo”: ni se coloca la justicia o el derecho como ideal en un mundo de Platón, ni se consideran las reglas escritas, el imperio de la ley como si fuera toda la realidad jurídica; ni se exalta la persona humana consagrándola como unidad a la cual todo se someta, ni se atribuye a esa totalidad una personalidad moral que sea una pura trasposición en tamaño mayor de la personalidad individual. ⁽³⁷⁾.

El hecho normativo fundamento del derecho social, derecho de integración, ni es la absorción de los miembros por el grupo, ni la del grupo por los miembros: su naturaleza traspersonalista consiste en que la totalidad es inmanente a los miembros de manera que el “nosotros” es anterior al “mío” y “tuyo” y “en un solo e idéntico acto, la comunidad (hecho normativo, institución) engendra el derecho y funda su existencia sobre el derecho, comunidad que hace su existencia engendrando el derecho que sirve a sí misma de fundamento” ⁽³⁸⁾. G. Radbruch, cuya obra principal “*Rechtsphilosophie*” ⁽³⁹⁾, G. estudia en un artículo de los “Archives” ⁽⁴⁰⁾, describe bien este orden de ideas.

“La concepción traspersonal emplea con frecuencia el ejemplo de un edificio en donde los que le construyen están unidos no por un todo que los comprende, ni por relaciones inmediatas que ellos anudan, sino por el trabajo común que de éste ha de surgir” ⁽⁴¹⁾.

Hay dos sociabilidades: la sociabilidad espiritual que se realiza en la “sociedad de los espíritus” en donde los miembros son las personas como valores en sí, y que pertenece al dominio del ideal moral, reino de perfecta armonía; y la sociabilidad empírica llena de conflictos insolubles,

(33) *L'idée*, p. 658-9; 664-684; 689.

(34) *Ibid.* y op. cit., p. 15-35.

(35) Op. cit., p. 686.

(36) Op. cit., p. 9-11.

(37) Op. cit., p. 113-153.

(38) *L'idée*, p. 119.

(39) G. Radbruch; *Rechtsphilosophie*, Leipzig, Quelle u. Meyer 1932, traducción española por J. M. Echavarría, Madrid. Editorial Revista de Derecho Privado, 1933.

(40) Cfr. *Expérience*, p. 200-231.

(41) Radbruch, op. cit., 77.

de deformaciones y perversiones actuales y virtuales. (42) Entre estas dos sociabilidades, el derecho social, derecho de integración en la totalidad inmanente hace el papel de intermediario en cuanto que introduce los miembros de un *orden* en el cual cada uno participa de modo activo y que impone obligaciones sin subordinarse a los miembros. Cada miembro está diferenciado en vista del trabajo a cumplir, cada miembro al mismo tiempo es equivalente y no se opone a los otros, sino que, parcialmente, todos se funden entre sí en la tendencia centrípeta a la unidad. El derecho social no tiene el papel prohibitivo que continuamente acorta la acción con vetos, sino que establece un régimen de colaboración positiva, de apoyo, de conformidad, de paz, de trabajo en común. (43).

Gurvitch y el Hauriou del primer período (ciertamente en menor grado y sin llegar a una conciencia del todo explícita de sus tesis) son enérgicamente anti-jerárquicos. (44) No se crea que condenen el poder o patrocinen el anarquismo. Es que distinguen varias especies de "hechos normativos" o "instituciones".

Bajo la sociedad organizada late pujante una comunidad inorganizada de derecho espontáneo, derecho social puro e independiente. (45).

Así, por ejemplo, la Sociedad de las Naciones una imperfecta organización de la comunidad humana internacional inorganizada; el Estado es la organización más o menos perfecta que cubre la sociedad; un Consejo Nacional de Economía es la organización de todas las corporaciones y sindicatos integrados a su vez en la Nación como comunidad supra-funcional. (46).

Ahora bien, en las comunidades inorganizadas el derecho no es el dictado de un poder personificado que por supuesto no existe, sino que en tales comunidades el poder es impersonificado y el derecho social derivado de tal poder impersonificado consigue ser eficiente sin la coacción (47).

En los hechos normativos profundos reina la perfecta igualdad no sólo entre los miembros, sino además entre los miembros y la totalidad: son sociedades de colaboración fraternal, igualitaria, en donde todo es equivalente (48), y que sin embargo se distinguen de las sociedades a-jurídicas, en eso que se proponen una obra común, son de carácter esencialmente activo (49).

(42) *L'idée*, p. 18.

(43) *L'idée*, p. 18-9.

(44) *L'idée*, p. 666, 669, 674-5, 686, 693 sig. passim.

(45) *Op. cit.*, p. 46-95, "le droit social a une tendance nettement égalitaire et s'oppose à toute structure hiérarchique de la société. Il est attaché à l'idée d'une tota-

(46) *L'idée* p. 46-95, cfr. *Expérience*, p. 77-80.

(47) *L'idée*, p. 23-28.

(48) *Op. cit.*, p. 16-23.

(49) *Op. cit.*, p. 118, 146.

¿Quién viene primero: el derecho o el hecho normativo? Ya se ha visto cómo la contestación de G. consiste en admitir una causalidad mutua: el derecho funda el hecho normativo, pero es engendrado por el hecho normativo. (50).

He aquí cómo define el derecho: "un orden positivo que es una tentativa de realizar en un medio social dado la Justicia, por un conjunto de reglas multilateral de carácter imperativo-tributivo, las cuales establecen una interdependencia estrictamente determinada entre los deberes y pretensiones correspondientes, derivan su fuerza obligatoria de los "hechos normativos" y admiten en ciertos casos la posibilidad de ser urgidos por una coacción, sin que necesariamente la exijan. (51).

Y de este modo: todo derecho es positivo (52); el derecho natural es una contradicción en los términos (53); la coactividad no es esencial al derecho (54); las "relaciones con otro", relaciones de derecho comutativo aunque constituyen hechos normativos no pueden existir sin apoyarse en los hechos normativos de "comunidad", campo del derecho social (55); el derecho de dominación o de subordinación es el derecho individual pervertido (56); la raíz de la fuerza obligatoria del derecho son los hechos normativos, (57) encarnación de la Justicia, de la seguridad u orden público y del derecho (58); el derecho no es ni autónomo ni heterónimo, pues se deriva de los hechos normativos (heteronomía), pero estos generan su propio derecho (autonomía) (59): secuela de axiomas que manan más o menos remotamente de la concepción de HECHO NORMATIVO, como comunidad inorganizada de poder impersonificado, en algunas de las cuales conviene insistir (60).

(50) *L'idée*, p. 119.

(51) *L'idée*, p. III, subrayado en el texto.

(52) *Op. cit.*, p. 106-7, *Expérience*, p. 130-137.

(53) *L'idée*, p. 136. *Expérience*, p. 117-130.

(54) *L'idée*, p. 23-28; III.

(55) *L'idée*, p. 141-4.

(56) *L'idée*, p. 12-4; 28-32. *Expérience*, p. 71-3.

(57) *L'idée*, p. 95-113.

(58) *Ibid.*

(59) *L'idée*, p. 107.

(60) Habiendo conocido en su segundo período a Sto. Tomás y a la Escolástica, Hauriou empezó a afirmar con su claridad habitual la necesidad de un poder personal para fundar lo jurídico. *L'idée*, p. 657-8, 687, 695 sig.). Para G. eso representa un paso hacia atrás: el tomismo habría pervertido a Hauriou. Renard ve en ello un progreso. El tomismo perfeccionó el pensamiento de Hauriou disociado anteriormente por una mezcla de platonismo, proudhonismo y bergsonismo: el disidio parece evidente. Después de reconocer diversidades y quejarse de la mentalidad de "l'autre côté de la barricade" (Renard, *Thomisme et Droit Social*, p. 41), Renard opina que al fin y al cabo Sto. Tomás y G. dicen más o menos lo mismo. Para Renard lo que G. niega con la destrucción del derecho natural, lo afirma con la construcción del derecho positivo intuitivo. (*ibid.*, p. 44-5), y en *De L'institution a la Conception Anlo-81-145*. Como Renard opinan Le Fur, *Droit Individuel et Droit Social*, en los *Arch.* 1931, N° 3-4, p. 279-309; G. Aillet, *De la Signification Methodologique de l'idée de Droit Naturel*, en los *Arch.* 1933, N° 3-4, p. 29-54.

“Si no se afirma como derecho positivo, el derecho no puede servir a la realización de la Justicia. Es justamente la Justicia, en cuanto elemento constitutivo del derecho quien exige que el derecho sea positivo. Por lo tanto, *todo derecho es por su misma esencia, un derecho positivo*. La noción de “derecho natural”, derecho completamente autónomo, incluye en este sentido una contradicción interna de los términos” (61).

Ese argumento en favor de la necesaria positividad de todo derecho proviene de la concepción que se hace G. de la Justicia: La Justicia no es un ideal, como el ideal moral: es al contrario un elemento, un ingrediente de los hechos normativos, los cuales son una encarnación de la Justicia al mismo tiempo que realizan un orden, y por lo tanto tienen una autoridad y una eficiencia para determinado medio social. (62) En los hechos normativos coinciden la Justicia, la autoridad calificada pero impersonal y la eficiencia o poder de hacerse obedecer. (63).

Le Fur, criticando a G., observaba que para la positividad basta que la regla provenga de una autoridad (personificada) (64). G. ve en esta crítica una vuelta peligrosa del fantasma del “positivismo jurídico” (65). Ostracismo completo de la voluntad en el territorio en donde brota el derecho. (66) La positividad se funda no en una voluntad sino en algo de *objetivo*, lo cual justamente por su carácter objetivo de *hecho* garantiza la eficiencia (¿como una especie de determinismo?) del derecho con su carácter de algo establecido y así realiza la Justicia. (67).

El derecho positivo es un derecho a lo cual en realidad y actualmente se obedece no por fuerza de una ley o de una costumbre sino porque deriva su obligatoriedad de un HECHO concreto, el hecho normativo.

¿Cuál es entonces la relación entre los hechos normativos y la ley, los estatutos, las sentencias de los tribunales?

Aquí es donde G. introduce su distinción entre *derecho positivo intuitivo* y *derecho positivo formal* (68) correspondiente respectivamente a la fuente primaria del derecho (los hechos normativos) y a las fuentes secundarias (las otras reglas).

El derecho positivo intuitivo saca su fuerza obligatoria de la *visión* inmediata de los hechos normativos; el formal se apoya igualmente en los

hechos normativos, pero ayudándose en una “técnica” de medios artificiales de constatación: la ley, etc.

Si el “derecho natural” no es para nosotros sino una contradicción en los términos, el derecho positivo intuitivo es una realidad incontrovertible, y no es difícil mostrar que el laico o el especialista que afirma la existencia de un “derecho natural” concluye su validez... de la visión directa de un hecho normativo real; la concluye de la realidad de tal o tal nación determinada, de la realidad de tal o tal orden social. En la hipótesis que esas realidades no existiesen, toda afirmación del pretendido “derecho natural” se evaporaría. La realidad de los “hechos normativos” es siempre la que constituye la base de la fuerza obligatoria del derecho llamado “natural”: se trata a la verdad del derecho positivo intuitivo”. (69)

Se preguntará uno: ¿en casos de conflictos, entre los dos derechos a quién tocará decidir? Porque G. es vehementemente afirmativo en excluir de la filosofía del derecho toda y cualquier especie de juicio de valor. (70) La filosofía jurídica que es empirismo radical describe, verifica, muestra; pero no da apreciaciones. Sería “dogmatismo”... ¿Cómo entonces solventar los conflictos? ¿Cómo establecer supremacías?

La respuesta es sencilla: en un conflicto entre derecho positivo intuitivo y positivo formal, saldrá ganando el derecho que más adecuadamente corresponda al “hecho normativo”. (71).

Unas veces el derecho positivo intuitivo — no obstante su “intuición” — se aproxima en menor grado o sencillamente contradice al hecho normativo, al paso que el derecho positivo formal lo traducirá perfectamente, y vice-versa (72). G. no explica cómo se llega a saber cuál de los dos en un caso particular corresponde o no al hecho normativo. Pues la “experiencia jurídica inmediata” aunque, según G., pueda justificar su objetividad (73) — y en este punto G. critica vivamente la confesión relativista de Radbruch (74) — no sirve para mostrar cuál de los dos procesos de verificación de los “hechos normativos”: el intuitivo o el formal ha acertado en su verificación, ya que la experiencia jurídica prescinde resueltamente de todo criterio apreciativo. ¿Habrá que recurrir a un criterio de orden moral? Será salir del postulado fundamental, proclamando anteriormente por Hauriou, de que el orden jurídico se debe explicar exhaustivamente por un fundamento jurídico específico (75). Admitir un criterio de

(61) *L'idée*, p. 107.

(62) *L'idée*, p. 95-113.

(63) *Expérience*, p. 117-126.

(64) *Le Fur, Droit ind. et Droit soc.*, p. 303 sig.

(65) *Expérience*, p. 117-130.

(66) Con esto, G., como observa A. Desqueyrat, *L'institution, le Droit Objectif et la Technique Positive*, p. 153. París, Sirey, 1933) deja en perfecta incógnita el papel de la libertad en la formación del derecho: “...tout essai en vue de réaliser la justice exige de la liberté”.

(67) *Expérience*, p. 122; *L'idée*, p. 106, 146.

(68) *L'idée*, p. 135.

(69) *L'idée*, p. 136; *Expérience*, p. 127.

(70) *Expérience*, p. 8-3; 117-122; 132-137.

(71) *Expérience*, p. 128-130.

(72) *Expérience*, p. 132 sig.

(73) *Op. cit.*, p. 78 sig.

(74) *Op. cit.*, p. 219-221.

(75) *Expérience*, p. 13 sig., 60 sig. *L'idée*, p. 663-5.

apreciación extra-jurídico o moral es confesar que la explicación última de los hechos normativos, o sea que la razón de atribuir la última palabra a los hechos normativos y a la correspondencia a esos hechos, no se halla en ellos, sino en algo anterior. En el orden jurídico precisamente por los hechos normativos lo más específico de la juridicidad radica en el orden moral. En otras palabras, el orden positivo reposa en la ley natural y ésta tiene un aspecto jurídico incluido en otro aspecto moral.

Con todo, el ataque de G. a la ley natural persiste: ataque dirigido así contra el derecho natural racionalista de los filósofos del siglo XVIII, como contra el derecho natural tradicional, el medieval. ¿Deberemos con todo decir con los críticos arriba citados que G. reintroduce bajo otro nombre "derecho positivo intuitivo", la concepción del derecho natural? A primera vista admira tal afirmación concorde, principalmente la de Renard. Este además del pluralismo jurídico y de la repugnancia al "voluntarismo", (76) apunta en Sto. Tomás una doctrina del "simpliciter iustum" y del "non simpliciter iustum" que coincidiría con el derecho individual (simpliciter iustum) y el derecho social de G., doctrina que encamina al centro del juridismo tomista: el Bien común, como razón de ser y alma de las sociedades. (77)

No será fuera de nuestro propósito hacer aquí una digresión sobre las doctrinas sociales escolásticas en orden a mejor colocar la construcción de G. En las relaciones de persona a persona en las cuales se establece una igualdad aritmética, — como, por ej., en el contrato, en la propiedad individual, la compraventa — Sto. Tomás ve el campo de la Justicia Comutativa. (78) Tal justicia es la que realiza perfectamente el concepto de igualdad y su aplicación da existencia al *simpliciter iustum*. La perfecta alteridad que supone el "simpliciter iustum", esto es, la perfecta separación de las dos personas que nivelan sus intereses, rigurosamente hablando, es imposible: los hombres participan de una misma naturaleza, son miembros de una nación o de una misma profesión. En el "simpliciter iustum" hay siempre una raíz que une por bajo y que en el orden jurídico

(76) J. T. Delos en un profundo artículo, estudiando la teoría de la Institución tal como se presenta en la principal obra de Renard, trata de hacer progresar la teoría generalizando, hasta hablar de una teoría institucional del derecho, según la cual la primacía absoluta del "objeto" sobre toda expresión de voluntad aun en los casos en que parece regir un subjetivismo visible conduciría a las negaciones radicales de León Duguit contra todo derecho subjetivo. Con razón A. Desqueyrat en su excelente obra ya citada dirige una crítica que parece decisiva a tal exageración del objetivismo. cfr. J. T. Delos, *La Théorie de l'institution*, en los *Archives de Philos. du Droit et de Soc. Jur.*, 1931, N° 1-2, p. 97-153; G. Renard, *De l'Institution à conception analogique du Droit*, en los *Arch.*, 1935, N° 1-2, p. 81-145, cfr. algunas reflexiones en Estudios. (Enero, 1937), de E. Lustosa.

(77) Renard, *Thomisme et Droit Social*, p. 171 sig.

(78) Sto. Tomás. *Summa Theologica*, II, 61, 1.

es la participación de las personas al Bien Común, es el derecho social. (79)

Ese derecho social es el terreno de la justicia distributiva, del "non simpliciter iustum", eso es de una justicia en que el concepto de igualdad entre dos es degradado por composición con el concepto de integración (80).

En su tendencia a conciliar, Renard se olvida que Sto. Tomás distingue como *especie* diferente una tercera justicia: la legal, que corresponderá al derecho de subordinación de Gurvitch y la cual Sto. Tomás está muy lejos de considerar como derecho individual o social pervertido. (81) Ni esa distinción específica se borra por la doctrina que Renard se complace en exponer de que la autoridad según Sto. Tomás es un servicio, es forma de la sociedad, algo de interno y de subordinado al Bien Común. (82)

Sea como fuere de esta distracción de Renard, es cierto que hay una afinidad muy interesante entre la concepción del sujeto de la autoridad en los escolásticos y en G. Pero... hay una diferencia profunda que es justamente la que nos ocupa.

Es auténtica doctrina tomista aunque se halla en Sto. Tomás en estado menos explícito, la cual Suárez ha hecho célebre y que cuenta con gran número de patrocinadores entre los escolásticos, doctrina profunda y verdaderamente realista de que el "subjectum primarium, radicale", de la "potestas" es la "Societas *qua* tale". (83)

En términos menos implicados: el detentor fundamental de la autoridad es la totalidad considerada como organismo moral (84). De modo que a la célebre frase "omnis potestas a Deo", de la cual se aprovechaban los regalistas para justificar el poder directamente divino del monarca, los discípulos de Sto. Tomás guiados por Suárez la interpretaban "omnis po-

(79) Renard, art. cit., p. 73-4. Renard generaliza lo que Sto. Tomás dice de paso en II, II, 57, 4, ad 2um. Propiamente Sto. Tomás se refiere al derecho paterno mostrando la imposibilidad de una verdadera igualdad entre superior e inferior.

(80) Renard, loc. cit.

(81) Sto. Tomás considera la justicia legal como la más perfecta de las virtudes generales, ya que ordena todas las actividades de las varias virtudes al Bien del Todo: y precisamente por ello se llama legal, pues a la Ley le toca la función de velar por el Bien común y de dirigir eficazmente al Fin social. *Summa*, II, II, 58, 12; I, II, 58; 5 y 6.

(82) Cfr. Renard, art. cit., p. 59, 61.

(83) Para Sto. Tomás, cfr. I, II, 90, 2 y 3; II, II, 57, 2; P. Tischleder, *Ursprung und Traeger der Staatsgewalt nach der Lehre des Hl. Thomas und Seine Schule*. Gladbach, Volksverein Verlag, 1923. Una óptima exposición de toda la teoría de Francisco Suárez, la presenta R. Rommen. *Die Staatslehre Franz Suárez*, S.J. Gladbach, Volksverein V., 1926. Una exposición de la doctrina en forma de tesis en C. Macksey, *De Ethica Naturali*, Roma, Univers. Gregoriana, 1914, p. 527-554.

(84) Sobre la concepción de la sociedad como organismo moral, concepción que ya hemos encontrado en H. Pesch, cfr. H. Rommen, op. cit., p. 17-42; y J. T. Delos, *La Société Internationale et les Principes du Droit Public*, p. 173-184. Paris, Pedone, 1929.

testas a Deo per societatem" (85). Y en ello no se anticipaban a Rousseau. Para éste el poder resulta de la colación de una multitud de poderes individuales, de modo que siempre queda posible a cada cual adherirse o no, poner su voluntad, su "poder" en el manajo del "contrato social" o no; tanto más que el estado más feliz y perfecto del hombre es el de las selvas, reino de la bondad natural. (86)

Además, como nota Gurvitch, en su capítulo consagrado a la ideología de la Revolución francesa, el centro del sistema de Rousseau es la proclamación del valor sin par de la persona, caracterizada por una libertad que nada puede limitar a no ser la "voluntad general", la cual a su vez no se opone a la voluntad individual cuando esa se conforma con la pura razón. (87) Lo que G. ve de fundamental en Rousseau y en Kant es la destrucción de toda especie de jerarquía. (88)

Nada de eso encontramos en Sto. Tomás y en los escolásticos.

El derecho propio de la sociedad no surge de los derechos individuales, como que la justicia legal — que se podría llamar justicia social, si esta expresión ya no tuviese su empleo en la nomenclatura moderna — es la justicia propia de un "orden" en el cual las partes se complementan y todo cuanto son, son del todo. (89) En el todo, que es la comunidad civil, las partes son hombres, — y hombres libres, nota Suárez. (90) No se ve, pues, con qué título un hombre con preferencia a otro sería el detentor natural de la autoridad. (91)

La autoridad sin embargo, es esencial a toda sociedad que se considera siempre como unión organizada. (92) El concepto de una unión inorganizada, subyacente a toda unión organizada, deriva tan poco de una verdadera teoría del derecho social de integración, de la "justicia legal", que pugna con sus elementos principales, ya que es imposible una obra en común sin la "división del trabajo", la perseverante aplicación y la indicación de la "línea de conducta".

De la consideración de esas dos exigencias: libertad con igualdad esencial de los miembros y necesidad de la autoridad, se sigue que el su-

(85) "Sequitur... potestatem civilem quoties in uno homine, vel principe reperitur legitimo et ordinario iure a populo et communitate manasse vel proxime vel remote, nec posse aliter haberi, ut justa sit. Ratio est, quia haec potestas ex natura rei est immediata in communitate, ergo ut ista incipiat esse in aliqua persona tanquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitatis illi tribuatur". (Suárez. *De Legibus*, III, c. 4, N° 2, 2ª ed. Vivès, vol. V.

(86) Cfr. uno de los mejores estudios que se ha publicado sobre J. J. Rousseau en los *Archives de Philosophie du Droit et de sociol. jur.*; 1934, N° 3-4, p. 197-238. Paul Léon, *Rousseau et les Fondements de l'Etat Moderne*.

(87) *L'idée*, p. 260-279.

(88) *Ibid.*, p. 266 sig.

(89) *Summa*, II, II, 58, 5.

(90) Cfr. Rommen, op. cit., p. 154-9.

(91) Cfr. una argumentación excelente en Macksey, op. cit., p. 540-7.

(92) Sto. Tomás, *De Regimine Principum*. I, 1; *Summa*, I, 96, 4.

jeto natural de la autoridad civil otorgada por la ley natural es la misma comunidad organizada. Para los escolásticos es evidente que la comunidad no tiene sin embargo el ejercicio de la autoridad. De ahí su explicación ulterior de que la sociedad organizada es el sujeto radical de la autoridad, pero que por un consentimiento espontáneo transmite tal poder a quien lo pueda ejercer formalmente. No hay con todo una sucesión cronológica. Al mismo tiempo, la multitud se vincula socialmente y la autoridad se ejerce de modo individualizado, por floja y vaga que sea tal individualización y su ejercicio. La tesis escolástica se refiere, pues, a una cuestión de naturaleza. La naturaleza de la autoridad se debe concebir como radicando profundamente en la comunidad en este sentido que no se da una sociedad civil que carezca de orientación y de organicidad. (93) Y precisamente porque se trata de un todo diferenciado — esencialmente diferenciado por razón del fin mismo que ha movido a la unión — la orientación pide movimiento dirigido y la organicidad una cabeza directora. (94)

La comunidad jamás pierde su poder radical. (95) La sumisión a la autoridad es la cooperación a sus intereses esenciales; la autoridad es una exigencia interna y se ejerce en beneficio de la sociedad, función social al servicio del Bien Común, norma perteneciente a la realidad, al "hecho" (96). El derecho de subordinación no es "perverso". Antes, Sto. Tomás es de opinión que el régimen más perfecto es el monárquico, porque estando

(93) Macksey, op. cit., p. 533.

(94) Suárez, que concibe la forma de gobierno como naturalmente democrática (*Defensio Fidei*, II, 2, N° 9, ed. Vivès, vol. XXIV) — cometiendo en esto una confusión entre el régimen en su forma específica con la individualización de la autoridad, en lo que no ha sido seguido (cfr. Macksey, p. 554 sig.) — está con todo tan lejos de admitir un derecho anti-jerárquico que además de justificar la existencia de la autoridad como necesaria (*De legibus*, III, c. 31. *Def. Fid.* III, 1, N° 4), explica que la democracia fundamental no pertenece a las prescripciones absolutas del derecho natural, sino que sencillamente puede haber títulos por los cuales según justicia, la sociedad se prive o sea privada de su libertad inicial. cfr. Rommen, op. cit., p. 164-234. Por otro lado Carlyle observa con razón que para los escolásticos medievales la verdadera libertad no es algo contrario a la ley, sino que al revés se funda en la ley. (R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 5º, p. 36. Londres, Blackwood, 1928).

(95) Leonardo Lessio, teólogo jesuita de los más notables (siglo XVII), dice: "por el mismo hecho que muchos se juntan en una comunidad y república o en un cuerpo político, este cuerpo por derecho natural tiene autoridad sobre cada uno mientras son sus miembros. Ni para ello se requiere un consentimiento de cada cual diverso del que es necesario para que sean partes y ciudadanos de este cuerpo: así como en el cuerpo natural el simple hecho de que algo es parte, hace que esté subordinado al gobierno del cuerpo y de la razón que en él preside... Y porqué la jurisdicción de la comunidad es natural, jamás se transfiere de tal modo al gobernante que no quede en el pueblo como en su raíz". (*De Perfectionibus Divinis*, L. X. c. 2, N° 8 y 9. París, Lethielleux, 1912). cfr. G. Renard, *La Théorie de l'Institution*, p. 315 sig. París, Sirey, 1930.

(96) Em. Mersch, *L'Obligation Morale, Principe de Liberté*, p. 93 sig. Lovaina, Lessianum, 1927. W. Müller, *Der Staat in Seinen Beziehungen zur Sittlichen Ordnung Bei Thomas Von Aquin*, p. 25-60, en los "Beitraege zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters". Bd. 19, heft. 1, Münster, Aschendorff, 1916.

la autoridad concentrada en uno, más eficaz debe ser el encauzamiento de todos hacia el Bien Común. (97) El Príncipe hace las veces del pueblo, "curam populi habet et eius personam gerit" (98), es ministro del bien público, en cuanto que organiza como un arquitecto los planes de la "obra común", del "edificio" de que nos habla Radbruch. (99)

Ni se cegaban los escolásticos delante de la realidad y de la historia que muestran posibles abusos del poder. Esa "perversión" que designaban como "tiranía", según ellos se remediaba, no con críticas contra el "derecho de subordinación", sino con la regresión del poder a su "sujeto, radical" que lo transfería a otro jefe no tirano. (100).

Ningún peligro, pues, de considerar el Estado o el Príncipe bajo los prismas individualistas, estabilizándolos como personas privadas agrandadas con derecho a desviar en favor de la dominación el derecho individual de la justicia comutativa, ya que el Bien Común es la razón de todos sus actos públicos. (101)

Esta visión de la sociedad civil en su existencia realizada, la predecían los Escolásticos de una teoría genética en la cual cabe hablar de comunidad subyacente inorganizada.

A este respecto Sto. Tomás ha escrito líneas preciosas: "Primariamente la sociedad se ha constituido por amor a la vida (un "vouloir vivre" común) para que los hombres encontraran como vivir; pero de la existencia de la sociedad proviene que no solamente los hombres vivan, sino que vivan virtuosamente..." (102)

El bienestar temporal impele a la cooperación y la exige. La multitud disgregada de las familias por una variedad de causas históricas y de

(97) Sto. Tomás, *De Regimine Principum*, I, cps. 2-6. Y en esto no se oponen Suárez y Sto. Tomás: pues este habla de lo que considera la forma más perfecta de gobierno, aquel de la forma espontánea. Sobre el Bien Común en la doctrina tomista cfr. Suzanne Michel, *La Notion Thomiste du Bien Commun*, Paris, Vrin, 1932.

(98) *Summa*, II, II, 57, 2.

(99) II, II, 58, 6.

(100) Sto. Tomás, *De Reg. Princ.* I, 6. Suárez, *Def. Fid.* III, 2, 15; IV, 4, 7. Rommen, op. cit., p. 224-234. cfr. Carlyle, op. cit. vol. IV, p. 86-97, 475-6: un apéndice sobre Sto. Tomás.

(101) En la magnífica *History of Mediaeval Political Theory in the West*, de los hermanos Carlyle, tantas veces citada, se puede seguir la línea de desarrollo del pensamiento y de la práctica medieval que consideraba el Gobernante como ministro de Dios y representante del pueblo. La reprobación completa de toda tiranía se aliaba a la indicación de los remedios para evitarla. De ahí que no muy lejos andaban así los teorizadores como los civilistas de la admisión de un verdadero pluralismo jurídico en el sentido moderno de la palabra. Carlyle sintetiza la evolución hasta Sto. Tomás como propensa a la monarquía constitucional en el sentido de que el Rey debía ser asesorado por los "sapientes" y estos debían ser elegidos de entre el pueblo. Con tal forma se unían las ventajas de la monarquía de la aristocracia con las de la democracia. cfr. para Sto. Tomás I, II, 105, 1. Carlyle, op. cit. vol. V, p. 128 y *passim* en los volúmenes anteriores.

(102) Sto. Tomás, *In Ium. Politicorum Aristotelis*, lectio. I, ed. Vivés, vol. 26.

condiciones del propio ambiente, —(lo que explica la diversidad de estadios de la sociedad observables contemporáneamente en distintos "ciclos de cultura" diferenciados hasta espacialmente)— se ve bajo la presión de una doble causalidad.

Por un lado la estructura, la naturaleza del hombre es social, hecho que no tiene solo un sentido físico, —como, por ej., las abejas son sociales—, sino que la ley natural impone una necesidad moral, que es la obligación, ordenada a la vida social (103).

Por otro lado las perspectivas de la "obra común", el trabajo por la "felicidad temporal" muestra la unión como medio necesario.

El consentimiento de todos en la adopción de este medio —consentimiento que puede revestir muchas formas, pero que en general es una sencilla adhesión práctica, un dejarse llevar concientemente por la dialéctica de las acciones— pone la condición necesaria y jurídica de una vinculación automáticamente inducida por la ley natural (104)

En la comunidad inorganizada no hay más comunidad que la tendencia natural a la unión, no hay derecho de integración sino en potencia, en virtualidad próxima a actuarse. Sin embargo pueden darse numerosos actos de justicia conmutativa, de derechos individuales entre los componentes de la multitud que todavía no ha revestido forma jurídica. Decir que tales derechos se fundan en un indispensable derecho social puede tener este sentido para los escolásticos en cuanto que la ley natural es la ley de la especie humana considerada como un todo y que el todo es contemporáneo y compenetrado con las partes (105) Pero ello jamás importa la paradoja de Proudhon acogida con entusiasmo por Gurvitch, la cual lleva a una perfecta incomprensión del individuo anulando toda su significación extra —o supra— social (106).

Y se comprende fácilmente la repugnancia de los escolásticos a semejantes extremismos. Ya que la razón de ser de la sociedad la veían en la "procuración" de la felicidad temporal; sería desconocer todos los valores espirituales el reducirlos a la vida social.

(103) W. Müller, op. cit. p. 6-25.

(104) Müller, p. 7-10, reconociendo la diversidad de la teoría "consensual" escolástica respecto de la "contractual" de Rousseau, es de parecer que Sto. Tomás no se pronuncia ni por una ni por otra. De hecho Sto. Tomás no se ocupa *ex-profeso* de la causa jurídica natural que da asistencia a la sociedad concreta; pero por cierto que la teoría "consensual" encuentra apoyo firme en la afirmación tomista de que la multitud es la que tiene autoridad para imponer la ley. I, II, 90; 3c. y ad 2um.

(105) Imposible es extendernos ahora sobre el problema de las relaciones entre individuo y sociedad y mostrar todo lo que ya hay de social en cada individuo y lo que queda de originalidad irreductible en toda sociedad. El pensamiento de los escolásticos se halla expuesto muy bien en E. Kurz O.F.M., *Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas v. Ag.*, München, Kösel, 1932, y en E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, eine sozialmetaphysische Untersuchung. Leipzig, Pustet, 1935.

(106) *L'idée*, p. 327-406: dos capítulos fervorosos sobre Proudhon.

Esta vida que importa el encuentro armonioso de las conciencias y la interpenetración de las voluntades (elemento moral); actualiza este encuentro y esta interpenetración por medio de un objetivo material: el trabajo por los intereses vitales de orden económico (elemento temporal).

La reacción del objetivo y de sus condiciones sobre la colectividad moral hace que esta consienta espontáneamente en organizarse, fundando de este modo un orden jurídico de donde brotará todo el derecho positivo y que desencadenará un dinamismo centuplicado en torno al objetivo material.

Pero pasa entonces lo que Sto. Tomás notó en el texto arriba citado: la actividad dirigida al objeto material o temporal ya que es humana es moral y como tal es pasible de perfeccionamiento. Como además el mismo objeto —como Bien común— tiene sus condiciones; la sumisión a ellas regulada por la autoridad constituye no solamente el orden jurídico de la justicia legal, sino que invoca las potencias del amor cuyo ejercicio es más amplio que el del derecho y asegura su cumplimiento.

“Se atribuye al amor, dice Sto. Tomás, que debe existir entre los hombres, que el hombre procure el bien de uno solo de sus semejantes; pero mejor y más excelente es que esto se haga en orden a todo el pueblo y a toda la “ciudad” y mucho más sublime que ese amor se muestre hacia toda la Nación en la cual hay muchas ciudades” (107).

En la génesis de la sociedad colaboran el amor y la justicia en su aspecto instintivo y en su aspecto racional; la necesidad y la finalidad unidas por una actividad libre. Lejos de estabilizar la sociedad, los escolásticos no mantienen una comunidad inorganizada bajo la sociedad organizada, sino que sin confundir “devenir” y dinamismo confían a la sociedad organizada una *misión*. El concepto de misión más vasto que el de “obra a realizar” es solo posible mediante un ser constituido. No se concibe la existencia de la sociedad como algo fijo. Entenderlo así sería de una simplicidad igual a la de aquel que creyera que, nacida la criatura, se acabó toda la formación humana; igual a la del que sometiera a la evolución biológica del embrión el dinamismo consciente del ente espiritual en la conquista de la solidificación de su ser; igual a la del que, bajo pretexto verdadero o falso, de que la ontogenia repite la filogenia, quisiera perpetuar la vida uterina en detrimento de la correspondencia a la misión original, a la vocación insustituible de cada especie victoriosa (108).

(107) Sto. Tomás, *In Ium. Ethicorum Arist.* lectio 2ª, ed. Vivés, vol. 25.

(108) Gurvitch, *L'idée*, p. 29, dice que la distinción entre la infraestructura de la comunidad objetiva inorganizada y la superestructura de la organización sobrepuesta “no es una distinción cronológica o genética, sino que es sistemática y válida para todos los grupos organizados mientras persisten”. Afirmar una comunidad inorganizada que sin embargo no se halla en estado genético, ¿qué sentido puede tener sino el de hipostasiar una fase evolutiva? La distinción sin embargo entre la infraes-

El Bien común, de carácter material y económico, al constituirse la sociedad, mantiene siempre su condición básica y su carácter “vital”, pero se va impregnando de valores más elevados que se sintetizan cómodamente bajo el título de *cultura*. La paz y la tranquilidad general son el ambiente de la ascensión de la persona. Imposible, considerar la sociedad civil como algo último, como que es simple grado para bienes trascendentes. La organización social y jurídica quedan subordinadas a una finalidad superior. Este hecho contribuye más que nada a dar a lo social y a lo jurídico una importancia insospechada: pesa sobre ellos no solamente una empírica administración y solicitud por el Bien común, sino la responsabilidad de la gestación de una realidad de otro orden (109). Asistimos así a una de las fases más elevadas del dinamismo espiritual: la ley natural engendra la sociedad, la sociedad organizada se busca medios y vías para la ejecución de su tarea particular y engendra a su vez el derecho positivo. Las orientaciones generales del derecho natural se por menorizan por medio de la actividad de la autoridad personificada. La positividad nace dentro de la sociedad. El derecho positivo no es absorbido por el natural, así como las verdades particulares de la filosofía no se reducen a los primeros principios por ser por ellos regidas (110). En la expresión *derecho positivo*, la palabra “positivo” no significa todo lo real. Positivo es un fenómeno real, así como lo es lo natural. La sociedad civil, por ej., es una realidad de derecho natural, como una sociedad anónima es realidad de derecho positivo.

En el terreno del derecho positivo enmudecen las prescripciones *afirmativas* de la ley natural: es terreno neutral, en donde se presentan varios

(101) Sto. Tomás tiene a este respecto afirmaciones de una plenitud sorprendente: “Instruido por la Ley divina, el Rey debe obrar de modo que la multitud a sí subordinada viva bien... Ahora bien, si consideramos la vida de un solo hombre esa exige dos cosas: una principal, el ejercicio de la virtud, la virtud es el medio de vivir bien; otra secundaria y como instrumental esto es, la suficiencia de los bienes corporales, cuyo empleo es necesario a los actos de la virtud. Pero la unidad individual la proporciona la misma naturaleza, al paso que la unidad de la multitud, que es la paz, debe ser procurada por el esfuerzo del regente. Para conseguir esa “buena vida” de la multitud tres requisitos son necesarios. Primero, que la multitud se congrege en la unidad de la paz. Segundo que con el lazo de la paz, la multitud sea dirigida a obrar bien... Tercero que por la labor del gobernante haya suficiente copia de lo necesario para bien vivir”. (*De Reg. Princ.*, I, 15). El bien común material no es más que condición para bienes superiores, los cuales no son únicamente el ejercicio de la virtud sino que, dice resueltamente Sto. Tomás, se sintetizan en la “frucción de Dios” (op. cit. I, 14 cfr., Müller, op. cit. p. 25-60 (estudio profundo sobre los fines y los deberes morales del Estado según Sto. Tomás).

(110) En igual sentido, W. Müller en la obra ya citada, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Th. v. Aquin.*, p. 21.

estructura y la superestructura es admirablemente bien vista si se aplica a la comunidad como realidad estática organizada en donde virtualmente se incuban la autoridad y a la comunidad como realidad dinámica en ejercicio de su misión: lo que conduce tanto a mostrar que en el ejercicio se arrastra un botín inmenso de conquistas anteriores y en la raíz se discierne más de lo que una escueta enumeración de los ingredientes pudiera descubrir.

medios más o menos equivalentes a la consecución del objetivo. La función del derecho positivo —función querida por la ley natural que exige la autoridad— es de optar por los medios adecuados a las condiciones concretas ⁽¹¹¹⁾.

Antes de terminar esta digresión, permítasenos una breve alusión al derecho natural y a la ley natural. Baste notar, a propósito de los ataques de Gurvitch, en los cuales como dice Renard, “hay una increíble inexperiencia” del pensamiento medioeval ⁽¹¹²⁾, que el derecho natural no es autónomo, no se justifica por su propia autoridad, sino que la deriva del Legislador Supremo, ser que G. no saluda por su nombre... La ley natural en su aspecto moral y jurídico es participación de la Ley eterna, —espléndida concepción agustiniana ⁽¹¹³⁾, participación e inscripción en la creatura racional, hecho que Sto. Tomás explica como tendencia innata y dictamen de conciencia ⁽¹¹⁴⁾.

A la regulación ontológica de los individuos y de los grupos, la cual consiste en la orientación al Fin último, los escolásticos la veían cognoscitivamente analizando las tendencias y todo el complejo de relaciones de la naturaleza humana, pero reconocían su imperio, su obligatoriedad moral y jurídica en los dictámenes de la razón práctica, pregonera natural de la Ley eterna: la cual razón práctica pasa de los preceptos generales contenidos en la “sinderesis” ⁽¹¹⁵⁾, por medio de la conciencia, a la aplicación individual de modo que la ley de cada uno sea su conciencia cierta ⁽¹¹⁶⁾.

En estas afirmaciones coligadas reside la síntesis de la moral fundamental y del juridismo escolástico. Tarea enorme sería el desarrollarlas y el mostrar el verdadero valor que en ellas adquiere la ley natural con sus características. La doctrina resiste con ventaja decisiva a las objeciones y prejuicios de G. ⁽¹¹⁷⁾

La larga digresión que se acaba de leer no nos ha apartado de Gurvitch. Como dijimos arriba, numerosos autores, no obstante las declaraciones de G., han afirmado que el profesor ruso reintroduce bajo otro

(111) *Summa* I, II, 57, 2; I, II, 95, 4.

(112) Renard. art. cit., p. 64.

(113) A. Schubert, S. V. D. *Augustins Lex-Aeterna-Lehre Nach Inhalt und Quellen*, en los “*Beitraege zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters*”. Bd. 24, heft. 2, Münster, Aschendorff, 1924.

(114) *Summa*, I, II, 93, 6.

(115) O. Renz, *Die Synteresis nach dem Hl. Thomas V. Aquin*, en los “*Leitraege*”, Bd. 10, heft. 1-2, 1191.

(116) Macksey, op. cit., p. 134-229.

(117) Uno de los mejores libros para un estudio completo de la ley natural es el de J. Sauter, *Die Philosophischen Grundlagen des Natur Rechts*. Viena, Springer, 1932. cfr. O. Schilling, *Christliche Sozial — u. Rechtsphilosophie*, p. 52-65. München, Hueber, 1933; M. Wittman, *Die Ethik des Hl. Thomas V. Aquin*, p. 318-367. München, Hueber, 1933.

nombre el derecho natural y ciertas concepciones medioevales. El mismo G. ha protestado con calor contra esta asimilación de los “hechos normativos” o del “derecho positivo intuitivo” al derecho natural ⁽¹¹⁸⁾. Y razón no le falta.

En primer lugar la primacía la tiene según G., la comunidad inorganizada que —no en su génesis ⁽¹¹⁹⁾— sino contemporáneamente a toda organización sobrepuesta persiste en su estado de inorganización como fuente perenne de renovación jurídica y como derecho social puro e independiente. Los escolásticos al revés han evitado la extrapolación de confundir devenir y todo dinamismo y de estabilizar el embrión con detrimento del cuerpo constituido, extrapolación que lleva derechamente a la incapacidad de incluir en la síntesis el “derecho de subordinación” descartado como perversión; o de no, poder justificarlo sino bajo la forma de “Estado democrático” de “derecho social condensado por la coacción incondicionada” ⁽¹²⁰⁾. Admitiendo de Rousseau y defendiendo con Fichte concepciones radicalmente anti-jerárquicas y por otro lado repugnando, con Proudhon, de todo individualismo: G. no encuentra manera de unir los dos anillos sino decapitando la autoridad y declarándola impersonificada: lo que para los escolásticos es privar la sociedad de ejercicio, eso es, de dinamismo, justamente bajo pretexto de dinamismo...

Luego: el mero hecho, bastante discutible por otra parte, de considerar los “hechos normativos” como una perpetua renovación del derecho, no significa que G. vea en ellos una norma inmutable, cual los escolásticos concebían las grandes líneas del derecho natural. Fundamentar todo derecho, así social como individual en los hechos normativos, es una vaga afirmación, luego explicada sin subterfugios por la añadidura de que esa fundamentación es para un derecho determinado y ella misma es un hecho singular concreto. G., siempre habla de *este* o *aquel* “hecho normativo”. La gran serie de hechos normativos inorganizados y organizados que fundan derechos sociales puros e independientes, puros pero sometidos a la tutela del Estado, o nexados al Estado, etc., etc., no tiene otro valor que de servir al estudio por la reducción a categorías generales pero no quita que todo esto deba ser aplicado a este o aquel grupo, a este o aquel período de la evolución histórica. El mismo “hecho normativo” que es la comunidad internacional inorganizada funda un derecho social que después de siglos puede estar completamente cambiado en su contradictorio: pues este cambio depende de un cambio en el “hecho normativo”, el cual G. declara posible por su tesis de la “variabilidad infinita” de la idea de Justicia, idea que es la más variable y movable entre todas las ideas y valores *a priori* ⁽¹²¹⁾. Ahora bien, ya que la Justicia no es un trascendente ideal

(118) *Expérience*, p. 103-137.

(120) *L'idée*, p. 28; 83-94.

(121) *Expérience*, p. 99-102; 120.

(122), sino que un componente encarnado en el "hecho normativo", las variaciones de la idea de Justicia harán variar el hecho normativo (123).

Damos pues, razón a G., contra los conciliadores. Pero darle razón es discernir en la doctrina gurvitchiana un *positivismo jurídico que se ignora*.

El positivismo de G. no es la superstición de la ley o de la técnica. Lo es de lo empírico que se considera encarnación de valores *a priori*, los cuales no se justifican. El grupo justifica el derecho y el derecho el grupo: circularmente... Se cae en la estabilización construída, dogmática de un objetivismo que se pretende simplemente constatar.

¿Se tratará de la fuerza bruta del hecho? Porque estamos integrados y ya nos transformamos en piezas de un mecanismo? De un lado el democratismo de G. (124) lo lleva a exaltar la libertad y la persona, pero por otro lado los derechos o sociales o individuales no tienen otro apoyo sino un hecho concreto en donde no se ve ni una grada ni una etapa, sino una necesidad de parar, como si la sociedad pudiera estagnar el dinamismo de la acción humana.

No se intenta afirmar que G. mezcla sociología y filosofía jurídica, como si su método se ciñera a una descripción de hechos. Nada de eso. Las críticas de Hauriou así al normativismo como al sociologismo le parecen decisivas (125). Los hechos normativos no se pueden identificar sin más a las realidades sociales relacionadas con valores y objeto de la sociología.

"Para que un "hecho normativo" pueda ser considerado como *normativo*, debe poder justificarse como tal. Los valores que encarna deben ser justificados como valores positivos y afirmarse como ligados a la Justicia al servicio del ideal moral. Ahora bien, la sociología puramente descriptiva e interpretativa... no se ocupa ni puede ocuparse con problemas de justificación. La investigación de los hechos normativos debe quedar confiada a la teoría autónoma del derecho la cual juntamente con la idea de Justicia y con la noción del derecho, se ocupa, por la "reflexión jurídica" específica de distinguir de los otros hechos sociales, los "hechos normativos" que encierran valores positivos y encuentran su justificación en el hecho mismo de su existencia provechosa a la Justicia" (126).

Si nos acordamos del método de G. percibiremos que la justificación de los hechos normativos no pertenece a la experiencia jurídica radical,

(122) *Expérience*, p. 122, passiam.

(123) Op. cit., p. 120 sig.

(124) *L'idée*, p. 28, 83-94.

(125) *L'idée*, p. 663.

(126) *L'idée*, p. 129.

sino que es obra, como aquí se dice, de la reflexión posterior. Las construcciones de esta reflexión llevan a G. precisamente al *positivismo relativista*, que en él se discierne, y que se resume en la última línea del trozo citado: la justificación de los hechos normativos —después que fué mostrada su constitución: encarnación de la justicia, de la seguridad y del derecho—, es el hecho mismo de su existencia. Si se quiere apreciar, dar un juicio sobre esa existencia, sería para G. un error recurrir a la idea de la Justicia y condenar un derecho existente en nombre de un derecho ideal. La justicia es intermediaria entre la moral y la lógica, entre la creación y lo establecido: con tal carácter la justicia hace parte de aquello que la realiza y no puede servir para juzgarlo (127). Como observó Le Fur, Gurvitch se ve forzado a afirmar que no hay derecho injusto (128). Para poder "criticar" hay que transportarse a un terreno supra jurídico y apelar a la Moral. G. lo afirma rotundamente varias veces, entre otras en su estudio sobre Radbruch (129). El derecho, como derecho queda proyectado en la relatividad y sin justificación interna. Se impone como un dato bruto (130).

Finalmente se compartilla con Proudhon la persuasión de que la justicia y el orden jurídico tienen por vocación subyugar "los antagonismos empíricos que caracterizan necesariamente toda vida social, producir el equilibrio previo de las fuerzas económicas las cuales solamente se transforman en elementos positivos de la creación social y constituyen un orden, si son dominadas por el derecho y puestos bajo su dirección. La armonía y el equilibrio de los términos opuestos y de los contrarios no se ven sino en lo ideal, en la comunidad inteligible de las conciencias; en la vida real no se pueden lograr sino por el derecho que establece una reconciliación previa de los valores personales y traspersonales así como de las fuerzas en conflicto" (131). Hay que reconocer ciertamente lo insustituible de la vocación del derecho: no hay que olvidar, con todo, su papel dos veces subalterno, en cuanto que es ayudado por el amor social y se limita a una efectividad en la vida temporal. Canonizar el orden jurídico, — y en particular, ver en los hechos normativos el remedio de los conflictos, aunque se proclame por otro lado el carácter dramático y antinómico de

(127) *L'idée*, p. 13-106.

(128) Le Fur, *Droit individuel et droit social*, en los *Archives*, 1931, N° 3-4, p. 290-5.

(129) *Expérience*, p. 225 sig.

(130) Los sacrificios humanos practicados entre los Dahomeses de Africa antes de la dominación francesa, según G., entran en los cuadros de su definición del derecho; pues siendo infinitamente numerosos los aspectos de la idea de Justicia, a los ojos de tales salvajes, los sacrificios humanos constituyen una tentativa de realizar la Justicia. Imposible criticar esos sacrificios: Nuestros hechos normativos se hallan en un estado diverso que el de los salvajes: todo derecho es válido para un medio social determinado. (*Expérience*, p. 118-121).

(131) *L'idée*, p. 347-8; 103.

la Justicia y del derecho, ⁽¹³²⁾ — es pasar del positivismo relativista a un *idealismo* condenado en los teorizadores del derecho natural, ⁽¹³³⁾ y que Aillet ya señaló en Gurvitch ⁽¹³⁴⁾.

Las palabras magistrales de Blondel al respecto de tentativas semejantes caben perfectamente a la obra de G.: “Et qu'on ne dise pas que le dévouement de chacun à tous en vue d'intérêts communs à une collectivité humaine ou à des vérités immanentes à l'ordre naturel suffit à procurer la disposition salutaire qui réaliserait le surhomme et le dieu des temps nouveaux: le désintéressement subalterne d'une telle ambition risque de pousser au paroxysme la ferveur de cette illusion que, en masquant la fin véritable et vraiment transcendante à la personne, peut engendrer les plus violentes aberrations”.

Estos reparos, no implican un desconocimiento en lo más mínimo de todo lo que hay de sólido y de admirablemente bien visto en la poderosa obra del profesor ruso. No solamente algunos de los hechos normativos corresponden a la fase genética de la realidad social, no solamente el derecho social de integración representa la solidaridad humana y la tesis de la no-necesidad de la coacción para la constitución de un derecho expulsa los esquematismos de las concepciones que ven en el Estado la fuente única del derecho, sino que precindiendo de las afirmaciones sobre la Justicia, muy difícilmente un análisis fenomenológico, o la “experiencia jurídica radical” podrían describir mejor su objeto.

La falla fundamental fué el haberse fiado a la “experiencia” a la “fenomenología”, cuya incapacidad para ver el dinamismo *solidario*, y la religación de las cosas, M. Blondel ha denunciado.

Ontología Blondeliana de lo Social y de lo Jurídico

Los dos sistemas de inspiración tan diversa de H. Pesch y de G. Gurvitch, poseen cierto viso de semejanza en su tendencia a construir una ontología de lo social y de lo jurídico. Esta particularidad es la que hace en gran parte, —con abstracción de las tesis separadas— su valor durade-

(132) *L'idée*, p. 13, 19, 29, 99, 136, etc. *Expérience*, 64-5, 226.

(133) *L'idée*, p. 190-215.

(134) En los *Archives*, 1933. N° 3-4, p. 53-4.

ro. Representa una orientación. Debemos ahora seguirla, para después pasar a la lógica y a los otros aspectos que estas realidades ofrecen a la ciencia.

No se puede definir una época o un siglo. Sería caer en la ilusión de que los marcos de una fórmula puedan circunscribir el polimorfismo de los ciclos de cultura contemporáneos y la divergencia a primera vista irremediablemente intrincada de aspiraciones y realizaciones. Los nombres que se suelen dar a las civilizaciones y culturas: civilización helénica, medioeval, etc., son una característica aproximada que corresponde a lo que en cada civilización hubo de más clamoroso y esclavizante, sin jamás unificar ni extinguir la originalidad de tendencias coetáneas, las cuales con el andar del tiempo han podido suceder a las formas que parecían las habían atrofiado.

La ley de la dicotomía formulada por las teorías ologénicas, (Daniel Rosa, G. Montandon), según la cual en las especies biológicas que se sustituyen, una de las líneas filéticas tiene, en relación a otra, el carácter intrínseco de línea precoz y la otra de línea tardía ⁽¹³⁵⁾; se podría trasladar, *mutatis mutandis* a lo suceder de las civilizaciones humanas. Al lado del clasicismo hubo siempre un romanticismo apagado que con el tiempo y durante un tiempo ocupó todo el campo. Los ejemplos se podrían multiplicar...

Al lado de esta dificultad insuperable de fotografiar una civilización definiéndola, siempre queda que las definiciones ayudan a ligar la atención, a discernir las orientaciones generales y en este sentido a corroborar las renovaciones hacia el ideal. Es dable, pues, reflexionar sobre la afirmación tan en boga de que estamos en la época del maquinismo: el hombre-máquina y la sociedad tecnicizada.

La afirmación tiene la ventaja de fijarse en una realidad de orden “económico”, el cual, aunque siempre y en cualquiera de sus formas impo- rte el predominio del espíritu, pues implica una organización voluntaria dirigida —repercute, conforme observaciones numerosas, hasta en los elementos religiosos del medio ambiente humano a que sirve de materia corpórea y de substratum indispensable ⁽¹³⁶⁾.

Ya se ha pasado el tiempo cuando Max Nordau ⁽¹³⁷⁾ proponía dramáticamente el dilema: o el hombre será destruido o la máquina. Inspirábase en ciertas teorías biológicas: si la célula no asimila o no expulsa el cuerpo extraño, se muere. Pero hoy vemos el hombre y vemos a la máqui-

(135) D. Rosa, *L'Ologenese*, p. 179. París, Alcan, 1931.

(136) H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude Comparée des Religions*. Vol. 1, p. 400, 503; vol. II, p. 272. París, Beauchesne, 1922, 1925.

(137) M. Nordau, *Degenerescense*, trad. frac. de A. Dietrich. II, 524, 532. París, Alcan, 1894.

na. ¿Asimilación? ¿o síntesis en un tercero elemento? ¿o una sutil destrucción mutua? ¿Qué hemos presenciado y seguimos presenciando?

Una atmósfera cargada de los vapores de las fábricas, de la nafta de los autos, un va-y-viene eléctrico, hombres apurados, silenciosos, arrastrando por las calles preocupaciones de toda especie, —las voces ahogadas por el rumor de los camiones, de los tranvías, por las vitrolas de las casas de comercio; fábricas y usinas en donde todos callados y expresándose con monosílabos maniobran; cines que esquematizan y falsifican la vida y en el hogar una radio que sustituye la buena charla. . . Los hombres revisten un nuevo cuerpo: el hombre-máquina. De las ciudades, esos fenómenos han invadido poco a poco, en donde más en donde menos, a los campos: en lo que toca a perfeccionamiento técnico y en la mentalidad.

Porque naturalmente hay una mentalidad forjada así por la percepción de que "aquello resulta" y por lo indispensable que se hace una comodidad nueva y facilitación del esfuerzo; por la sensación de poder y de dominio: egoísmo y orgullo; como a causa de la tremenda esclavitud que la máquina impone a su señor, el cuerpo a su alma. Berdiaeff dijo con razón que el problema de la técnica es un problema espiritual ⁽¹³⁸⁾.

Se trata de saber si gracias a los progresos de la técnica podrá surgir el super-hombre en pleno goce de su omnipotencia sobre la materia ya sin obstáculos, o si en el momento del triunfo esta se vengará por su misma pobreza incapaz de doblegarse a exigencias siempre nuevas y que mientras tanto esteriliza el pensar desinteresado, enerva la capacidad de la lucha en el campo moral, atrofia la habilidad manual no especializada, al paso que hipertrofia un órgano en perjuicio de todo lo demás, induciendo distinciones y separaciones entre los hombres. Sin embargo, nada de esto es esencial: la inspiración auténtica que ha creado el maquinismo debía ser la que pretendiera libertar la persona para abrirse el camino de una plenitud más pronto encontrada de vida espiritual. "Se ha dicho, pues, con justicia, enseña Blondel, que nuestra cultura moderna de base ideológica y científica, se ha dado vuelta contra las aspiraciones de las cuales secretamente manaba. Como lo notó Luhem, la ciencia antigua se proponía un fin contemplativo y aristocrático, coartaba el esfuerzo humano a la resignación frente a la servidumbre de las fuerzas naturales hasta justificar la esclavitud. El pensamiento moderno brota de una concepción que coloca el hombre por sobre la naturaleza, hace de la ciencia una conquista del espíritu sobre las potencias físicas y se dirige a libertar nuestra actividad de las coacciones materiales, en interés de los fines espirituales y de una destinación infinita. Ahora bien, la concordia de las libertades se hace posible y enriquecedora solamente desde este modo de ver. Si

(138) N. Berdiaeff, *L'Homme et la Machine*, p. 39. París, "Je sers", 1933.

de los medios de goce proporcionados por la ciencia, se hace el fin de la actividad humana y de su infinitud, entonces los conflictos son inevitables y sin remedio, pese a todas las tentativas experimentadas para equilibrar apetitos siempre insaciables. Al contrario, si restituimos al papel de medios, las condiciones materiales de la vida, levantando al último escalón, los bienes del orden espiritual como la templanza de los deseos, como el espíritu de concordia, como el cuidado de las virtudes morales y de los progresos verdaderos de la humanidad; la convergencia de los esfuerzos deja de provocar conflictos de intereses; por cierto que no suprime las dificultades y las pruebas, pero ayuda a dominarlas, a hacerlas meritorias, a conglutinar la unión, como en una familia probada por la indigencia o el luto, se expande una afección más íntima" ⁽¹³⁹⁾. Tal sería el ideal, raras veces de hecho, practicado. Porque los hombres se embaten unos en contra de otros en nombre de ideologías políticas, de democracia, de comunismo, de fascismos; se dividen rabiosamente invocando una fórmula de paraíso terrenal.

La materialidad terrena, tomando el título de problemas económicos y sociales, no es más que la ocasión ciega para la encarnación de aquellas ideas generales, todas ellas de un mesianismo falsificado pero necesario.

Necesario con la necesidad de la sucesión mecánica de los dientes de un engranaje en movimiento: no se saltan las etapas, como no se acorta sin repercusiones desastrosas los meses de vida uterina. Mesianismo sin embargo falsificado en cuanto que, y, en la medida en que hincha sus velas con el soplo eterno de lo trascendente para conducir la nave, dentro de la cual pretende compeler toda la humanidad, a los lagos estancados de las soluciones puramente políticas, exclusivamente económicas, brutalmente terrestres. Si no fuera el préstamo secreto y continuo a lo trascendente, jamás ideología alguna movería los seres humanos, que al final de todas las ascensiones y de todas las luchas persisten en sentir el peso de una angustia y asisten a la problematización de lo que creían más sólido, arrastrados por la dialéctica de sus propias acciones a ulteriores conquistas. La luz es poca. Cada paso plantea nuevos interrogantes. No hay armonía. Y las renovaciones de hoy parecen ser determinadas por los caprichos de ayer. Pero aquí nos fijamos, —escuela introducción panocrónica a la ontología de lo social y de lo jurídico— en la constatación de un fenómeno: el que la humanidad en conjunto, por oscura que sea el camino, pasa por una renovación. Lo mismo, lo mismísimo habrán dicho los pensadores de hace dos, tres siglos: cada época parece una renovación, un paso adelante con respecto a las anteriores. Porque —y esta observación es importante— las mismas regresiones, las degeneraciones de uno y otro grupo, vistas desde lejos, infunden la impresión de que hacen parte

(139) M. Blondel, *L'Être et les Êtres*, p. 282-3. París, Alcan, 1935.

de un dar a luz más doloroso pero que no queda abortada en el conjunto de la vida humana.

Cuando en la escuela de los paleontólogos, según observación reciente de Teilhard du Chardin en brillante artículo —uno aprende los números astronómicos de la formación de la tierra y luego los millares desde la aparición de la vida y de la especie humana, para considerar en seguida que el hombre ha llegado a su estado actual en continuidad con todo lo que le ha precedido como la etapa suprema a que la materia y la vida secretamente aspiraban; se establece la persuasión no solamente de que la humanidad camina hacia adelante espoleada por las corrientes de noetismo y pneumatismo, sino que con este caminar se procesa el advenimiento del ANTHROPOS que por la realización afinal conciente al Principio y al Fin llega a la solidificación del ser completo ⁽¹⁴⁰⁾. Desde cierto punto de vista, la Humanidad todavía no ha nacido. La vehemencia de las fuerzas cosmogónicas refleja apenas el volcanismo espantoso de la elaboración espiritual. Creyendo luchar por fines concretos e inmediatos el hombre es instrumento libre de directivas más profundas que las ideologías que hoy se pelean por las superficies. Se discierne el empuje de un trascendente que poco a poco levanta toda la masa. Un trabajo espiritual se actualiza en la disgregación visible de la vegetación exuberante y salvática de las acciones, los pensamientos, las obras humanas: y una perspectiva de eternidad, una vida eterna ya presente estimula desde lo alto los mismos que la repelen y que procuran la propia eficacia por abajo en abismos sin fondo pero exteriormente justificadores de un ensueño de "tierra firme".

Por lo menos se nos concederá la realidad de que la humanidad marcha, avanza, se renueva, sube. Cabe ahora mostrar que la confusión inmensa visible en la macroscopía no obsta a la verdad de estas aseveraciones para muchos gratuitas: es el estudio de la Normativa: el problema de ontología concreta sobre el ser de la sociedad ⁽¹⁴¹⁾.

Metódica y absolutamente hay que preguntar: ¿es la sociedad un ser? ¿Se le puede predicar esa misteriosa palabrita?

Evitar u olvidar tal pregunta es perfectamente gratuito, y prejudicial; es dar por cierto lo que sería capaz, en la hipótesis de una contestación negativa, de echar abajo las teorías "grandiosas". Antes de preguntar: ¿qué es la sociedad? interesa saber *¿si es la sociedad?*

(140) Teilhard du Chardin, *La Crise Presente*, en "Etudes", 233 (1937) 145-165.

(141) Abreviaremos las citas de Blondel del siguiente modo:

E. — *Le Être et les êtres*. Paris, Alcan, 1935.

P. — *La Pensée*. 2 vols., Paris, Alcan, 1934.

En este capítulo no citamos las otras obras. Las citas se podrían multiplicar solamente cuando se tratan de textos de cierta extensión o de frases enteramente muchas expresiones y la terminología es toda blondeliana. Para no complicar cito textuales.

Todavía hay otro requisito metodológico frecuentemente pasado por alto y sin embargo de primera importancia. Es la justificación del punto de partida. ¿Por qué, en un estudio de filosofía social, empezar por la sociedad, aun prescindiendo de sí ¿es realidad concreta o fenómeno objetivo? ¿Es la sociedad un comienzo sin raigambre y sin prolongaciones ulteriores?

El orden será pues el siguiente: la articulación de la sociedad; la candidatura de la sociedad al ser: la solidificación ontológica de la sociedad por medio de la normativa; para en capítulos ulteriores pasar al estudio de la naturaleza de la sociedad, enfocando en último término la función y la esencia de lo jurídico.

A propósito de la articulación de la sociedad, se podría pensar que es este el momento de tratar el problema "sociedad e individuo"; "totalidad y miembro", "universalismo e individualismo". No. Ello sería confundir la ontología concreta —que NO se ocupa de la cuestión *naturaleza*, con la metafísica racional, la cual mira tal cuestión bajo su prisma absoluto y de derecho.

Lo que hay pues que decir sobre la articulación de la sociedad o sea sobre su puesto en el Universo, se reduce a verdades obvias que, a primera vista, parecen simplezas y que sólo más tarde revelan todo lo que encierran.

La sociedad tiene sus raíces en la materia, sube por la vida, llega a las personas, las envuelve, pero sirviéndolas. "Point de véritable social sans psychique, sans psychologique, sans rationnel, sans transcendant". (E. 116).

Son esas sencillas verdades las que pleitean la candidatura de la sociedad al ser.

¿La sociedad es? La afirmación del ser en su sentido plenario y fuerte que implica unidad, independencia, subsistencia o perennidad ¿se puede aplicar a la sociedad? Parece que sí.

La sociedad es el todo en donde se concentran las especies todas de realidades que de otro modo quedan en estado de dispersión. Lo anterior no existe sino porque es condición o componente necesario de esa realidad superior que se presenta como un enorme organismo vivificado por las aspiraciones y los valores diferenciados de cada miembro, orientado hacia una obra de supremacía, de auto-afirmación, de grandeza terrena.

La materia es la imperfección misma, la inconsistencia y la dispersión.

La vida es la que le comunica cierta determinación y la concentra en una unidad superior. La razón de ser de la materia es la de ser algo vitalizable. Pero el triunfo vital ¿qué significa sin la comunión con el espíritu? El espíritu viviente da firmeza a la vida que sin ello se sumergiría

en la caducidad de sus innumerables formas sucesivas o contemporáneas. La razón de ser de la vida es la de ser algo espiritualizable.

La persona expresión del espíritu, su modo de ser, su carácter moral aparece ahora como la unidad superior, el móvil verdadero de todo lo que le había precedido, la altura a que todo queda suspendido. ¿Será entonces la persona el ser completo? Se legitimarán las concepciones que ven en la persona un "fin en sí" y una autonomía perfecta tal como la expresó Kant?

Bastará notar la exigencia tan razonable que ve en el perfecto olvido de sí mismo y en la prosecución de las causas universales e impersonales la verdadera grandeza y la realidad de la persona, de modo que la tendencia a ego-centrarse provoca el hundimiento de la personalidad, como la condición de la superioridad personal es hacer de lo impersonal un "fin en sí".

Y ¿cómo conseguirlo con los esfuerzos aislados y la imposibilidad de hacerse un todo y un centro, manifestada y sentida por otra imposibilidad: la de dar unidad a la variedad perpetua de los datos temporales y espaciales que trascurren por la conciencia?

La sociedad se presenta con su dimensión gigantesca: la consistencia afinal encontrada para la persona y todo lo que con la persona se vincula desde los abismos de la materia. Organismo superior a los elementos componentes los cuales, aunque compongan, reciben del organismo una vitalidad superior. (E. 113). Si la persona constituía una realización parcial de ser: todo lo que le faltaba, a ella aislada, lo encuentra por la membri-ficación en la sociedad.

La multiplicidad divergente de los datos que atraviesan la conciencia individual que es incapaz de retenerlos en una unidad superior ¿no se pueden por ventura concentrar en la comunión de las conciencias, en la suplementación de una conciencia por otra en el seno de la conciencia colectiva?

Así hoy día, por ejemplo, hemos asistido a la formación de una "Sociedad para la unidad de las ciencias", y los Congresos que no son de hoy, ya Newman veía en ellos un poder superior de unificación, solamente menos eficaz que la potencia cohesiva de las Universidades. Los sacrificios que impone el olvido de sí, a que la misma sociedad obliga y que parecen quedar sin compensación, he aquí que la sociedad los trasfigura por la realización de la obra común que a cada cual exalta atribuyéndole una función inconfundible. La perennidad característica de la susistencia plena ¿no la otorga la sociedad a las personas comprometiéndolas en la obra común? —aere perennius— solidarizándolas a su propia permanencia? De ahí la inmensa distancia del organismo social humano respecto de las

más perfectas sociedades animales, en donde la vida no ha llegado al contacto con el espíritu y por lo tanto no ha surgido la persona. Hecho precioso que manifiesta, bajo un aspecto nuevo la grandeza de la sociedad humana y su lugar en el pináculo del ser. Descubrimos cómo lo social en lo humano no es una novedad sin precedentes. En el impulso vital que ha elevado la materia se ve ya que la composición creciente, la complejidad diferenciada en un todo es la que constituye la victoria sobre la dispersión de la materia. Ese social rudimentario que es composición interna, ensancha luego sus conquistas coligando en una serie de sociedades cada vez más perfectas las formas de la vida. Y cuando llega al animal humano, lo admirable de la nueva etapa es que el impulso vital se hace confluyente del impulso espiritual, gracias a lo cual la sociedad se establece como imperio entre las personas. ¡Cómo sería pueril pensar que todo ese estupendo movimiento surge de abajo para arriba!

La ascensión jamás se efectuaría si la causalidad no debiese todo su poder propulsor a las esferas supremas a las cuales aspira.

En conclusión pues, nada como la sociedad merece el nombre regio de ser, de real, de sólido...

Sin embargo, "il y a une fêlure"... Importa reducir la sociedad a sus verdaderas proporciones. Quizás el cuadro que se acaba de bosquejar muestra en lo social verdad, belleza, generosidad tal que induciría a creer, como de hecho ha frecuentemente inducido, que la sociedad es su propio fin, encuentra en sí su propia consistencia y perspectivas infinitas gracias a las cuales nada de ulterior habría que esperar. (cfr. E. 115).

Lancemos una mirada a la humanidad. Si se quiere es, a lo más, una comunidad inorganizada sin derecho positivo. Alguien ya dijo que el nuestro no es un *universo*, sino un *multi-verso*. No hay la sociedad, hay las sociedades: Y también esa grandeza tiene sus miserias. Hemos señalado arriba el polimorfismo confuso de las civilizaciones las cuales acortan cruelmente las personas y las sociedades que movilizan. No solamente dentro de cada sociedad, la unidad jamás es completa y lo que se gana en mitad se pierde en la riqueza de la variedad imposible de integrar; no solamente la personalidad estampada en la obra común y la caracterización debida a la especialización importa el subordinarse a una universalidad en donde no se puede trasportar todo lo inédito de lo personal y que no evita los terribles roces de las más fuertes y precisamente las más excelentes personalidades; no solamente la perennidad conseguida es irrisoria ante las catástrofes que derrumbaran tantas sociedades pretéritas: sino que además de todo eso, una sociedad internacional infla esas irremediabiles deficiencias y les da bulto. Trasposición de problemas sin solución de ellos.

Con todo, las pretensiones no han faltado y todavía se ven hoy, de hacer de la sociedad un punto final. Se la encarna en el Estado, en la Nación, en la Raza, en el Trabajo común, en la Libertad, y de ahí se pasa a divinizarla. Divinización que es mutilación.

En efecto. O se identifica el ser social a sus gradas inferiores, a sus condiciones, por así decir, carnales, o se la consagra como especie de super-hombre, gracias a una mística de la fuerza o de la independencia. La mutilación en los dos casos es patente.

“Fundar el desarrollo de las sociedades humanas o toda la civilización en los impulsos de la sangre, en las calidades y aún en la cultura científica o en la cultura violeta de la raza, fiarse en el desencadenamiento de las fuerzas inconscientes o de las pasiones exaltadas, es deshumanizar el hombre subordinando su inteligencia y su energía voluntaria al servicio de la fiera que puede siempre persistir en él; y es aún más llevar al infinito sus codicias y sus recursos por medio de todos los descubrimientos de una ciencia invertida” (E. 114).

En el segundo caso, se exenta el ser social de las leyes de la razón y de la moral personal con olvido imperdonable de los propios orígenes subalternos y suponiendo —verdadera petición de principio— la posibilidad o la realidad de un término final inmanente al cosmos.

La sociedad en toda su grandeza no constituye sino un medio suceso, un ser relativo, marcado con las señales de la inconsistencia de todo lo creado, incapaz de soportar todo, el peso de lo que es el ser completo.

La sociedad NO es. Afirmación que significa que considerada aisladamente y tomando la palabra “ser” en toda su fuerza, la sociedad no es.

Y sin embargo cabe preguntar: ¿no se podría suspender la sociedad a un trascendente que le diese cohesión del mismo modo que todo lo anterior recibía una cohesión parcial prendiéndose a la sociedad?

Si observamos que la “miseria” de lo social es proporcionalmente idéntica en el porvenir total y en el universo, el “pleroma”; somos conducidos a reconocer que la inconsistencia fluída e informe de todo, pide un “curso” para explicar su concatenación y el suceso parcial visible en cada etapa como un equilibrio inestable y que apela de continuo a lo ulterior.

Lo que se dice de cada espíritu, vale de la unión de las personas en la sociedad. “¿Quién podría un solo instante sostener que conocemos el secreto y tenemos en la mano el resorte de la propia existencia? ¿o que podemos prometernos un minuto más de vida? ¿o que comprendemos el mecanismo de nuestro conocimiento, de nuestro dominio sobre la naturaleza y que nuestras intenciones o aún nuestras ideas son totalmente de nosotros

mismos?” (P. II, 322). Hay una presencia inmanente al Universo pero trascendente a él, efectiva en cada persona y en todas las personas unidas. La realidad de todo por imperfecta que sea no se explica racionalmente y no es viable concretamente sin un concurso dinámico que desde la cumbre de su trascendencia se abisma hasta el profundo de la materia para de ahí reconducirlo todo a su Principio. Las indagaciones racionales no solamente descubren un plan divino sino que son forzadas a la explicación universal resumida en el adagio tomista de que “omnia intendunt assimilari Deo”. Y si esa asimilación, ese deseo innato del SER se realiza diversamente en la diversidad de los seres, en ninguno como en el ser espiritual desdobra su fuerza con mayor urgencia, planteando el problema supremo de si es posible la sociedad con Dios, la unión al Ser supremo de tal modo que por un lado no haya una absorción despersonalizadora en el foco inmenso de la plenitud divina y por otro se logre el único complemento total y perfecto del espíritu personal, cuyo ser quedará siempre inconsistente sin esa participación beatificante.

Así como en la materia hemos encontrado un deseo de vida, en la vida un deseo de espíritu: encontramos en la persona, en el espíritu un deseo de Dios.

La persona, no por sus fuerzas, no en virtud de sus exigencias, sino debido a la orientación que le imprime el “curso divino” es algo deificable, tanto individualmente como en sociedad. Sería digresión fuera de propósito en este estudio analizar pormenorizadamente este problema máximo con todos los que le quedan en proximidad inmediata. Basta haber reconocido la presencia del Trascendente.

Para la ontología social, todo va a depender de la actitud que se adopta frente a este concurso, a esta habitación en nosotros del Único Necesario.

Hay la posibilidad de una bifurcación de las personas y de las “ciudades”, se presenta una alternativa que solicita un juicio, una opción por una u otra vía. Pues o se aprovecha el “curso” bautizándolo con mil nombres postizos, para canonizar las apariencias y el flujo de las cosas; o se lo reconoce llanamente abriéndose a sus exigencias.

La primera opción consiste en una verdadera astucia. Ya que de hecho hay tierra firme, (la inconsistencia es profunda pero no sensible a la superficie), ya que “todo resulta” sea cual fuere la causa —y los sistemas filosóficos o los profetismos religiosos se encargan de “construir” esa causa— se apoya uno sobre ella y se hipostasía una realidad o una idea como explicación suprema e inmanente. Un dios inmanente, un dios en perpetua creación parecen contentar las exigencias infinitas, la pobreza irremediable de la persona, que ha optado por lo inmediato y la figura de

este mundo. Llamemos "inmediatismo" a esta solución cerrada del problema del destino. Inmediatismo: porque se consagra a lo terreno y en orden a esta consagración se organiza la vida y el universo. Los *himnos* a la gloria de la tierra: o tomen la forma de exaltación de la "voluntad de poder" o de "extremismos" o de una preocupación exclusiva por la "economía": son inmediatismo, en cuanto que cuentan *obturar* con el alimento de lo palpable, de lo visible, de lo puramente humano al abismo de la voluntad personal o sola o en comunión con otras personas. Y si el resultado, —también inmediatamente— corresponde a los esfuerzos, si por años una solución se mantiene victoriosa para dar el lugar quizás a otra igualmente exclusiva de lo trascendente: eso significa sencillamente que se echa mano de una presencia sin la cual ninguna acción sería eficaz y ningún ser real. Rotundamente se engañaría el que en esas palabras barruntara alusiones políticas. Su sentido y su preocupación son mucho más profundas. No se trata de la organización de la ciudad, ni de los modos de gobierno, ni de la administración, de la cosa pública o de la economía. Se trata del espíritu de la organización, de la inspiración del gobierno, de la directiva de la administración, en cuanto que este espíritu puede haber optado por la solución inmanentista del problema final tanto en una organización democrática como en otra totalitaria. Lo que caracteriza esta opción por el mundo clausurado y ese inmediatismo empedernido es su actitud terrenizadora de lo trascendente, su persistencia en no percibir que cualquier satisfacción inmanente es una pseudo-solución.

Al contrario, la otra solución, la que reconoce que dentro de lo humano no hay un alimento definitivo y pleno para el hombre, —aunque no nombrara el Trascendente —es profundamente dócil a las implicaciones de los seres y a las exigencias de una sinceridad que va hasta el fin en el seguimiento de sus luces. No hay para esta solución una depreciación de la grandeza terrestre ni una impermeabilidad al encanto de las cosas, ni un desprecio por el trabajo constructor de la ciudad presente, ni una indiferencia a las fórmulas políticas y a los arreglos de la justicia social, sino que una relativización realista: todo se pone en función de la finalidad supra-terrena.

Actitud rigurosamente racional —la religión simplemente, la trasfigura y profundiza— que consiste en apoyarse concientemente en el co-habitador divino poniéndose en consonancia con sus directivas ontológicas.

Esa dualidad de orientaciones profundas de los hombres y de las sociedades, aunque siempre reformable en el presente, es la que da lugar a la doctrina augustiniana de las dos "ciudades" y adquiere su carácter más agudamente dramático en la constitución de los "mundos" en un sentido especial de esa palabra ambigua.

¡Dentro de cada sociedad hay varios mundos! Un hecho de psicología más o menos vulgar da a entender esa afirmación. ¿No es frecuente que dos hombres se ven desde años, tengan negocios entre sí, sin que jamás se conozcan, con ese conocimiento que es penetración mutua, soportación recíproca y amistad elevadora?

El fenómeno de los "mundos" o de las órbitas humanas tiene algo de semejante, aunque se procese en otro plan, en la esfera de la ontología concreta.

Cada hombre es responsable por su actitud fundamental, pues no es a ciegas —aunque puede ser tácitamente— que se opta delante de la alternativa que tarde o temprano se plantea en lo íntimo de la conciencia personal.

Esa opción, raíz de la libertad, estructura paulatinamente el ser de la persona y se apodera del sentido mismo de sus pensamientos y acciones. Ahora bien, la acción, como se mostrará en capítulo ulterior es poderosamente *coactiva*, en el sentido primitivo de esta palabra que equivale a decir que la acción exige otras acciones y sale de la persona con una especie de misión conquistadora en lo que consiste su *influencia* ⁽¹⁴²⁾. Nuestra acción de este modo sondea el "otro" y pretende homologarlo a sus pretensiones.

Se disciernen las afinidades que mutuamente se buscan para soldarse en la orientación común que antes de encontrarse ya unían a esas personas. Y como toda orientación comporta varios grados de adhesión a sí, es fácil de entender cómo se estructuran varios mundos individuales y sociales en función de la actitud fundamental.

Mundo, dijo Heidegger, es tomar posición frente a . . . , es el "como" del ser en totalidad ⁽¹⁴³⁾. Verdad incompleta. La posición frente a, implica la incrustación en el ser espiritual, de la alternativa por la cual ha tomado posesión, al mismo tiempo que forzosamente enlaza a su destino las posiciones idénticas y afines. Y todo eso es MUNDO.

Además el mundo de cada persona y de las personas a ella unidas en identidad de opción responsable se caracteriza por una relativa impenetrabilidad al mundo de la opción opuesta. Impenetrabilidad que en lenguaje teológico y con referencia al mundo de la opción inmanentista exacerbado por un rechazo de lo sobrenatural se ha llamado muy significativamente de obduración. Inmunizando esta palabra de su impregnación teológica, es ella singularmente feliz para expresar la costra de acero de dos mundos. Pero esa obduración, en el presente, es de realización más

(142) Cfr. M. Blondel, *L'Azione*, trad. it. E. Codignola, vol. II, c. 19-3º, Florencia, Vallecchi, (1921).

(143) M. Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, p. 17-25. Halle, Niemeyer, 1931.

bien rara. Pasa al contrario: hay interferencias parciales en las zonas externas, contaminaciones mutuas que hacen, no dos "ciudades", sino una multitud como que incoherente de "ciudades" dentro de cada sociedad. Incoherencia que consiste además de la multiplicidad de mundos intra e intersociales; intra e internacionales, en otra particularidad. Los mundos de directivas generales idénticas forman constelaciones en donde la responsabilidad del globo central, en el derrotero y la homogenización a su sistema planetario de personas vivientes, complica la "posición frente a..." con una "posición bajo uno...", formidablemente eficiente en la ontogenia de los seres. Y resulta todavía más, que una constelación se imponga dentro de una sociedad a toda otra constelación, en virtud de una astronomía *sui generis* y como signo actualmente fatídico y determinante. El jefe o los jefes de hoy — como todo superior en general — tienen un poder inmenso y una responsabilidad agobiadora en el destino de las personas y de los "mundos", aunque no se encuentren en su constelación ontológica.

Solamente ahora se puede ver en toda su complejidad lo difícil de llegar a la participación y unión al Ser de los seres y a la solidificación del ser personal y social. Porque la verdad del "concurso" que parecería ser el secreto de esa solidificación, tal como hasta ahora se ha enunciado, muestra, sí, que en conjunto las personas y la sociedad son viables y "van adelante", pero no descubre todavía bastante si hay o no lugar a la solidificación del ser en su sentido fuerte: o por una petrificación consecuente al rechazo final de Dios o por una solidificación en "la ciudad de los espíritus cuya belleza ideal debe de consistir en que cada uno está en todos y por consiguiente todos en cada uno en una unidad múltiple que brota de una multiplicidad perfectamente unida a su supremo principio". (E. 278).

Debemos ahora ver si en medio de esa complejidad extrema, de la cual la divergencia de las civilizaciones arriba esbozada no era sino la manifestación macroscópica y aperitiva, no habrá una "ley de acero", un dinamismo incontrastable munido de sanciones ontológicas que sea como la lógica y la judicatura interna de los seres, inmensamente más eficiente que la lógica de los conceptos y la justicia de los hombres, antes que sea la raíz concreta de donde brota toda lógica y justicia. En otras palabras, se trata de ver cómo el "concurso" es una realidad **NORMATIVA**.

De varios modos se ha tentado eliminar esta verificación. En primer lugar el "mundo" de las personas es de carácter moral. Ahora bien, en lo moral hay idea y cuerpo: por la idea, lo moral parece librarse en las esferas de lo racional, obtener una autonomía y seguir sus leyes con prescindencia de las circunstancias y de las preocupaciones concretas: formulismo ético. Por su concreción, lo moral reviste, al mismo tiempo, el as-

pecto inverso de esclavo de las necesidades materiales, en perpetua evolución por estar asociado a la vida de los hombres y de los pueblos, caracterizado típicamente por el medio ambiente: naturalismo ético. De ahí la tendencia a disociar el hecho moral, y de someterlo a la lógica de los conceptos o de desvincularlo de toda norma. (E. 471-2).

A esta primera razón se añade otra: "Para que haya Lógica ¿por ventura no es necesario que una cadena inflexible extienda sus anillos conforme a una ley de necesidad forjada por la naturaleza, en la cual se arriima la reflexión y que la ciencia verifica? Para que haya Moral ¿por ventura no es necesario, inversamente, y por lo menos en apariencia, que haya inserción original de actos autónomos, contingencia en el mundo, libertad en el hombre, inserción del determinismo lógico como de todo determinismo?" (E. 473). En la dificultad de hallar la conciliación entre esas antinomias superficiales se ha, casi universalmente, ignorado la realidad de una lógica de las acciones y de los seres.

La tercera dificultad, todavía más poderosa, consiste en la auténtica imposibilidad de aplicar las categorías de la lógica a la realidad concreta. Ni la identidad perfecta, ni la contradicción formal son hechos naturales. Toda la lógica se construye gracias a la afirmación y a la contradicción, a la posición y exclusión igualmente tajantes, al paso que en lo real asistimos a posesiones y privaciones, a pérdidas y lucros que no se excluyen ni llegan a destruirse". (E. 474. *passim*).

Si la incoherencia de los grandes ciclos — aunque se pueda ver una renovación continua — hace desanimar en la investigación de una "línea", ¿no tendrá ello su repercusión al mismo tiempo que su razón en la imposibilidad de regentar las personas y el mundo personal?

Afrontemos, pues, derechamente el problema decisivo.

¿Las posesiones y privaciones no tendrán un sentido interno? Pero, preguntemos antes: posesión y privación ¿de qué?

Es fácil notar como en todos los seres hay un desarrollo o por lo menos una incoercible tendencia a la propia expansión. Ahora bien: ya se ha mostrado cómo el secreto de este dinamismo que empuja a todo, es una causalidad superior que comunica a cada ser el apetito del siguiente al cual se liga y en el cual se prolonga. De etapa en etapa ha sido menester reconocer que el Ser en sí y por sí es el Fin último y la razón de la realidad de todo el Universo. No hay desenvolvimiento que no sea debido al dinamismo interno por el cual todo tiende a Dios. No quedemos con todo, en estas vistas fáciles e ilusoriamente optimistas.

Porque no solamente hay posesiones y lucros sino que justamente las privaciones y pérdidas parecen frustrar *a priori* todo conato de descubrir el "gulf-stream" fundamental.

Aquí se debe insertar la observación perspicaz de que la privación no anula la estructura profunda; que el mal no destruye el ser que afecta. En la misma perversión hay una irrestañable nostalgia de lo divino. De modo que el desvío o el rechazo que implican las privaciones, la repugnancia a la orientación hacia Dios, no anula esa orientación, no consigue desviar esa corriente inmensa: sólo que la persona o el grupo que así se invierte queda aspirando infinitamente a lo finito y se divide de sí misma como una muerte *sui generis* que en los escritos joaninos es llamada la "muerte segunda".

El concurso pues aparece como una *normativa*, caracterizada "por la unión de una plasticidad asimiladora y de un rigor intransigente, según el ser se desarrolla por asimilación o se cierra y se aísla por exclusión y privación de su propia aspiración". (E. 477).

La *NORMATIVA* es la lógica de cada ser, la que conduciendo a su propia perfección, lo plasma como sencilla grada a lo ulterior que otro ser realizará; la que llegando al hombre no excluye en ninguna manera el uso de la lógica formal ni el de la moral racional, sino que es la realidad medular de cuya lógica formal y ética son traducciones parciales.

En otras palabras el acceso de los seres al Ser, con cuya participación van a conseguir finalmente su consistencia, sólo se realiza por medio del ejercicio de una responsabilidad fundamental por el cual cada hombre puede ganarse o perderse a sí mismo y consigo a todo el Universo a sí conectado. De esta ganancia o de esta pérdida depende el valor y la consistencia de los seres. La ontología es ontogenia, una norma según la cual se construyen los seres. Ya que no hay otro medio para que la realidad se solidifique, para que haya seres en su sentido pleno, sino el consorcio con el Ser de los seres, es claro que la ontología es la experimentación de esta subida al Ser y de los retrocesos posibles: una finalidad poderosa vivifica a toda la creación como norma que ejerce en cada ser la judicatura decisiva e inmediata: consentir con esa norma es ganar; repugnar a ella es perder, aunque la norma jamás es impunemente rechazada, como que la sanción es el estado de "muerte segunda".

El desenvolvimiento por asimilación evidentemente importa la docilidad, la sinceridad a la Normativa. En efecto, por el hecho de que la Normativa es plasticidad asimiladora exige de la persona y de la sociedad una adaptación presente y continuada a las condiciones sociales, a la interferencia de los "mundos", a todo lo concreto de las circunstancias. Sería ridículo interpretarla como pactación, cuando precisamente se trata de encauzarlo todo según una exigencia estructural primitiva y final. Hay en la adaptación una verdad urgente. Ya que la condición de la personalidad superior es el olvido de sí y la moderación en el uso de los derechos y

como por otro lado los seres se desarrollan y las transformaciones de la vida individual y social son diarias: surgen deberes siempre nuevos y actuales, condenadores de las desinteligencias, de lo desinteresarse bajo pretexto de que ya se está en el camino del bien, de egoísmos ciegos supersticiosos de una legalidad exterior y, de una justicia exclusiva y que proclama la necesidad de darse todo bajo la dirección de sentimientos e inspiraciones infinitamente superiores a la dura preocupación de lo material y de las personas aisladas. La adaptación, fundada en la Normativa, es la exigencia de progreso, en el sentido de que los agentes aislados y las sociedades separadas, por amplia que sea su actividad, son estimulados por una realidad más alta que, aunque les sea inconmensurable, está en cada uno como fermento, propulsión y meta a alcanzar. La adaptación es ejercicio metódico y necesariamente ascético del ser personal en vista de la armonización sublime en la sociedad de los espíritus. De ahí que las personas y respectivamente las sociedades han de objetivar su dedicación en "las causas impersonales en el servicio de los otros, en los intereses superiores de la verdad, de la equidad, de la bondad". (E. 279). "Precisamente porque la persona debe tener puesta la mira por sobre este mundo en un bien infinito que se consigue abrigándolo por el don de sí mismo y esparciéndolo en torno de sí, debe hacerse un principio de paz y de unión; al paso que la búsqueda de las ventajas terrenas y de los bienes finitos, aunque sea demandada en común y en espíritu de justicia, jamás responde adecuadamente a las ambiciones ilimitadas y a las ilusiones del egoísmo congénito". (E. 281). El fundamento de la concordia social es una "dedicación superior para la cual el servicio y el amor de Dios son la argamasa y la muralla de la "ciudad". (ib.). Estas consideraciones justifican de la manera más concluyente así la subordinación como la posposición de las pretensiones individuales en la vida social. Levantarse contra la subordinación erigiendo cada persona aislada en una especie de divinidad, significa desconocer completamente "la norma realizadora que requiere el don recíproco... no por simple obliteración de las diferencias o por el equilibrio de las pretensiones, sino que por una comprensión, una cooperación, una elevación mutua". (E. 280). La falta de percibir esta elevación es la que engendra la adhesión egoísta y tacaña a las propias "cosas", "como si los bienes que deben ser objeto de nuestros deseos únicos o principales fueran de esos que no pueden ser divididos sin empobrecernos o de los que otros no pueden adquirir sin hacernos daño". (E. 281), cuando al contrario lo que se debe sobre todo tener en vista son los valores morales y espirituales que no se gastan, no se agotan por la generosidad, ya que las inevitables disensiones como las incomprendiones fatales entre los hombres limitados y siempre algo enfermos se deben pacificar por el imperio de la caridad, mayor que toda especie de filantropía, como que es

el amor del Fin Supremo en el cual todos comulgan y todos se fraternizan y cuyo ejercicio no escamotea la observancia de la justicia estricta, sino que lo exige precisamente como elemento interno de su actuación total.

En líneas compactas que conviene citar íntegramente, Blondel resume las exigencias de la Normativa:

“Mientras los seres se quedan en un estado de fraccionamiento, de dispersión, de egoísmo, mientras las personas se dejan ludibriar, desarticular y como rasgar por un dilaceramiento sin fin al arbitrio de curiosidades vanas y de pasiones embrutecedoras; sería inútil conquistar todo el mundo: todo estaría perdido y disipado... Al contrario, los seres dóciles a la norma que los sostiene por dentro, que los ordena entre sí, que los subordina al principio de verdad y de bondad del cual proceden y hacia el cual se dirigen, estos seres, cada uno en lo que le es propio y todos en lo que los congrega en una armonía total, se organizan, se edifican, se confirman y se desarrollan como que en la infinita solidez del Dios que los ha llamado a la dignidad de ser entes en el Ser divino, que se hace en cierto modo su cohesión, su forma y su indefectibilidad”. (E. 289-290).

Hemos dado hasta aquí una descripción de la Normativa y de su eficiencia, prescindiendo de la parte extrema del drama, eso es, de saber si la correspondencia a la norma interna es suficiente por sí misma para llegar a la conquista solidificadora del Ser de los seres, a la posesión integral.

Es verdad que se ha mostrado que tal conquista y posesión es la condición absoluta y la causa esencial para el perfeccionamiento y, permítase la palabra, la “completud” del ser. Pero ¿qué importa tal afirmación? Será ello afirmar una exigencia por parte de la persona, exigencia de lo incommensurable? Y negar tal exigencia ¿trae lógicamente la conclusión de que el ser personal y social si logra su Fin último se desintegra en la absoluta inconsistencia?

La contestación a estas dos preguntas cruciales no puede recibir aquí todo el desenvolvimiento que se merece. Baste recordar lo que se prueba en tratado competente, que la aspiración y el dinamismo radical son de hecho una pasividad absoluta con respecto al Fin Supremo, mientras no sean unidos de medios adecuados que pertenecen al orden del mismo Fin; pero la imposibilidad de escalar por propias fuerzas lo Inaccesible, — en la hipótesis de que no sea dado un auxilio gratuito — ciertamente deja incompletos a todos los seres, aunque la docilidad, consecuente hasta el extremo y a pesar de todo, al dinamismo normativo se puede justificar racionalmente ya que importa una cierta solidificación en cuanto que hay

macizo y auténtico ser en la actitud final y habitual que consiste en prestar al Creador y al Fin Absoluto el loor de una aspiración desinteresada, de un puro “rendir gloria”.

De hecho sabemos por la Revelación cristiana que los medios de la ascensión existen a la disposición de los seres personales y de las sociedades y que la consecución del Fin supremo es dable.

Al impulso vital y al impulso espiritual que concretaban la Normativa a los ojos de una mirada puramente filosófica, se ha venido integrar un *impulso divino* que, confirmando las conquistas y los requisitos de los dos primeros no solamente los refuerza, — como si su función fuera aclimatar mejor en lo natural — sino que mucho más y mucho mejor los somete a una nueva gestación de la cual ha de salir definitivamente el varón de Dios y la sociedad sobrenatural; el hijo, imagen del Padre y el Reino que no es de este mundo.

La estructuración ontológica de este reino que se procesa por ocasión, al través, buen y malgrado los reinos y las ciudades de este mundo, no supone ni mucho menos, — antes todo lo contrario — un acosmismo pesimista, una despreocupación milenarista y culpable por la cosa pública, una mentalidad de escatología catastrófica, una desaparición del amor temporal, sino que requiere la encarnación en la materia deleznable que se transfigura gracias a la humildad de todo el ser, el sudor, el trabajo, la paciencia, la vida y obras cotidianas que se levantan por la intención y el principio interior divino hasta la pasión y la muerte que solas pueden llevar a la resurrección y a la manifestación de la Gloria. De modo que el reino de Cristo quiere que se dé a César lo que es de César por la sencilla razón de que la plenitud del hombre y de la sociedad sobrenatural está condicionada a una previa embriología cuyas cariocineses y placentas son todo el engranaje de la ciudad temporal.

No se trata del mecanismo psicológico de las facultades y de los resortes humanos; la ontología natural y sobrenatural no es objeto de reflexiones de la psicología, por importantes que sean. La ontología, que es verdadera ontogenia, escudriña siempre el problema del ser auténtico y (filosóficamente) lo reconoce en la Normativa, al mismo tiempo que se da cuenta de la imposibilidad de llegar al Fin Supremo; — (teológicamente) percibe que la alternativa de “ser o no ser” ser completo o ser incompleto puede resolverse en la solución por el ser completo, gracias a la realidad revelada del impulso divino.

Se trata pues de llevar a término el “initium aliquod creaturae”... no cuanto al robustecimiento de sus operaciones y de sus facultades o la sobrenaturalización de sus actos por auxilios actuales sino con respecto a

que venga a ser lo que todavía no ha aparecido: "nondum apparuit quid erimus"... La realidad de la actuación ontogénica del impulso divino permanente y dinámico, — además de lo que ya el estudio de la Normativa barrunta — se deja también adivinar por el hecho de la única división verdaderamente decisiva entre los hombres provocada delante de la Persona de Cristo. El problema de la "piedra de escándalo" ya es bastante sugestivo para hacer reflexionar que, si la inflexibilidad de la Normativa en su impulso espiritual no deja escapar sin sanción ningún desvío mortal, esa misma Normativa gracias al impulso divino tiende a conformar las sociedades según el Cristo perfecto, estructurando en este modelo cada hombre e, inversamente, a los grupos e individuos recalitrantes y responsables los somete automáticamente a un juicio condenatorio que ya se procesa; y que consiste finalmente en la persistencia de una orientación profunda hacia Cristo pero invertida: tales grupos e individuos quedan en estado de masa y de oclusión.

Pero esta actuación que se barrunta y se adivina, también se sabe directamente por la Revelación, que, en el caso, es la única que puede comunicar la ciencia de las realidades sobrenaturales.

Al empezar, una mirada sobre las civilizaciones aunque percibía un movimiento de renovación perenne en el seno de la humanidad, sacaba de todo una impresión de cosas irremediabilmente disparatadas.

Aunque el poderío de la tierra y todo lo inmediato con su fosforescencia y sortilegio se hallan frecuentemente en manos de los enemigos de Cristo, aunque la fórmula conciente que inspira a los opositores del Cordero no sea siempre claramente la de una guerra, sino fines exclusivamente neutrales (como si tales fines fuesen posibles) — nada de esto impide a que se vaya construyendo el Reino de Dios.

En ciertos momentos, los ejércitos de Gog y Magog se pelean mutuamente y las civilizaciones anti-cristianas se entregan a una autofagia localmente destructora; en otros, el esplendor de la Babilonia de los vicios, incensada por pseudo-profetas y engalanada por canonizaciones de oro y de diamantes parece proclamar la perfecta indiferencia de todos los acontecimientos y de los pueblos a una "gestación quimérica", o induce a creer que la tierra entera ha cambiado de signo y ha sido acaparada por la obstrucción de un poder, de una liturgia y de un paraíso magnífico. No obstante, la silenciosa e inviolable plasmación de los seres se actúa y en medio de la "gran tribulación" trabaja ya el ejército del Verbo, se graba en las frentes de los que no han pactado la señal del Cordero y se levantan los muros de la Jerusalem celeste. De modo que todas las negaciones y oposiciones, las cuales aparentemente destruyen las conquistas de Cristo y anulan la Redención, en realidad de verdad se están solapando a sí mis-

mas ontológicamente, invocando las montañas sobre sí, definiéndose en función de Cristo y reduciéndose al estado en que el ser sin poder aniquilarse cae sobre sí mismo y abajo de sí.

Tal es la lección del último libro del Nuevo Testamento, lección de ontología sobrenatural, personal y social que completa lo que la filosofía pura manifiesta en la Normativa.

Resumiendo: hemos estudiado las razones en favor de considerar la sociedad como realidad suprema para luego reducirlas a sus proporciones exactas e indagar el secreto resorte de este medio suceso.

Conducidos a discernir un "concurso" encontramos en la Normativa su sentido profundo. Pero ¿la Normativa conquista el Inaccesible por las escuetas fuerzas de la creatura?

La incapacidad radical de lo finito, a esta altura, es ayudada por los auxilios de lo infinito, dando lugar a la génesis del reino de Dios, el cual sería pernicioso y erróneo entender como base de incomprensiones y signo de divisiones en el campo de la acción y del trato humano, sino que es estímulo de generosidad, de auxilio mutuo, de celo conquistador y veneración por la sutil complejidad de las almas que en este mundo son siempre permeables a ciertos efluvios profundos y deben caminar a la claridad de sus luces: "ambulate dum lucem habetis"... Precisamente ahora debe seguir el estudio del pensamiento y de la acción en la estructuración de lo social y de lo jurídico.