

por los pitagóricos —expresión más avanzada, en el proceso ontogónico, del *logos* heraclitano— especialmente por Timeo Locro, y que Goethe había de cantar panteísticamente en *Eins und Alles*, Uno y Todo:

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen
Wird unsrer Kraefte Hochberuf.
¡Ven, alma del mundo, y penétranos!
Esforzarnos con el espíritu cósmico
será entonces el alta vocación del ánimo.

Pero con ello, como se ve, Goethe no hacía más que continuar tomando los motivos panteísticos como motivos estéticos para su inspiración; la cual entonces descendió hasta lo hedónico, medio para olvidar las molestias fastidiosas de la vida, refugio para exaltarse lírica, no filosóficas, nuevos metafísicamente, a concepciones lógicamente sistemáticas del mundo, de la existencia en general. Y de ello resultó otra vez más su falta de filosofía hasta en lo que pareció dar la nota más elevada y emocionante de sus cantos, de sus poemas filosofantes. Su panteísmo, efectivamente, entonces tuvo que reducirse a una mera cuestión de estética; y no pudo alcanzar a expresarse como una expresión panlógica, cual la de Heráclito; ni pansíquica, cual la de los pitagóricos; ni sintética de ambas, cual la de los estoicos en los tiempos clásicos de Grecia; ni menos a base de geometría, cual la de Spinoza, en los tiempos modernos. El resultado era lo que tenía que manifestarse entonces como su nostalgia de la filosofía.

JULIO ENRIQUE BLANCO

EL DERECHO NATURAL Y LA FILOSOFIA DE LA CULTURA

Por ABEL NARANJO VILLEGAS

El insnaturalismo español

Una de las vertientes más importantes de la concepción cristiana del derecho natural es la española, llevada a cabo por el P. Francisco Suárez, por Soto y por el P. Vitoria. Generalmente desconocida la importancia de esta escuela, se debe principalmente al admirable estudio del profesor Recasens y Sichés (1), el egregio filósofo español que profesa actualmente en la Universidad de Méjico. Recasens refiere cómo Stamler, desde la cátedra de Berlín, se manifestaba perplejo ante la significación de este movimiento, tan generalmente desconocido, y multiplicaba sus elogios a la densidad y flexibilidad de este pensamiento.

A pesar de que el movimiento Renacentista tuvo traducciones diversas en cada pueblo europeo, su carácter general fue el de desplazar la atención del pensamiento de las direcciones que había tenido en la Edad Media para orientarlo nuevamente sobre las huellas de la filosofía griega más acorde con el espíritu anti-teológico y de vago sabor naturalista que tenía el Renacimiento. Generalmente fue así en Italia, Francia, Alemania, para citar los más acentuados, en donde se resucitó la filosofía de Platón para oponerla a la tradición aristotélica que se había sobrevivido a través de la Escolástica. Debemos recordar cómo las Academias Platónicas florecían por todas partes y su espíritu impregnaba todas las corrientes literarias y filosóficas que prosperaron en aquellos pueblos. No hay qué sutilizar demasiado para percibir, en la

(1) Estudios de Filosofía del Derecho.—L. Recasens y Sichés, p. 149. Ed. Barcelona.

posterior reforma religiosa, el resultado de aquella actitud, en que, el pensamiento religioso se destroncaba de la auténtica tradición filosófica del cristianismo.

El Renacimiento español, en cambio, estuvo orientado con el impulso de superar y no de abandonar las direcciones que traía el pensamiento medieval. Quizás allí se encuentre la clave de que en España no hubo reforma en el sentido de los otros pueblos europeos, sino reforma dentro de la misma Iglesia, rectificación de las costumbres, enseñanza más profunda de la moral y de la Teología, algo que les permitió denominarla más bien contra-reforma, por oposición al otro concepto. El auge de las ciencias éticas, tratando de fijar las normas de conducta eficaces para una época de cambios tan radicales en la actitud de los hombres ante el mundo y el espíritu, se explica así, en los momentos en que los otros declaraban su abandono y la insuficiencia de aquellas normas. La necesidad de demostrar, pues, que dentro de la moral clásica podían resolverse los conflictos que acarreaban las nuevas costumbres orientó el pensamiento de estos investigadores y entre las obras más importantes se produjo la de Suárez (1) en la que trata de ir resolviendo casos concretos de conducta moral, un poco a la manera de la tradición romana jurídica, tan notoria en España.

Para darle fundamento a su actitud Suárez vuelve a traer la tesis del derecho natural, amplificándolo y explicándolo. Para él, la ley natural comprende todo lo que se refiere a la ética, y es de ella de donde derivamos el contenido de los actos todos de la conducta, desde los que se producen en el terreno de lo jurídico hasta los que se producen en el ámbito moral, pasando por los absolutamente neutros, es decir, por aquellos actos que ni tienen legalidad ni moralidad, sino que son simplemente alusivos al decoro.

Con esta base, declara Suárez, la ley natural se manifiesta en la conciencia, tal como lo había establecido la Escuela. Pero advierte que la manera como se expresa en la conciencia la ley natural no es ya la ley natural sino una de sus expresiones fácilmente equivocada, por cuanto está sujeta a todas las modificaciones que la conciencia le introduce, interferida como está por todo el aporte de los sentidos. Hay, pues, necesidad de emanciparla totalmente para darle una objetividad independiente y es, entonces, cuando se extiende en las consideracio-

(1) De Iégibus, Fco. Suárez. Ed. Daniel Jorro, Madrid, 1920.

nes sobre el ente y la esencia para fijarle ámbito a las leyes de finalidad que presiden la conducta de la persona (1). Conocidos certeramente los fines de aquella esencialidad surge la norma de conducta que debe seguirse en cada caso sobre la base de que no solamente existe el hombre como fenómeno natural sino también la sociedad como fenómeno también natural, sustentada en la naturaleza social de ese hombre, presupuesta por Aristóteles.

En Suárez se explicita ya una tesis que se desprendía tácitamente de la postulación escolástica, pero no lo debidamente estructurada y clarificada como para señalarle la amplitud necesaria al desarrollo del derecho natural. Es la sociedad entendida también como realidad y, por lo tanto, realizadora de fines. La claridad con que esto aparece en Suárez le imprime una gran flexibilidad a su concepto del derecho natural porque ya no aparece el hombre aisladamente como centro de derechos realizables sino que aparecen en cierta manera condicionados por la realidad también natural que es la sociedad. Esta sociedad, como núcleo de relaciones diversas, aparece en Suárez, suministrando la materia sobre la cual recae el derecho natural. En consecuencia, al modificarse esta materia se modifican, naturalmente, las consecuencias de la ley natural. No se niega, pues, la inmutabilidad de esa ley sino que se fijan las diversas posturas que ella desprende cada vez que se plantean nuevas situaciones.

No hay qué perder de vista, pues, esas dos realidades que son el hombre y la sociedad, empeñadas, en una sana hermenéutica de la tesis de Suárez, en cumplir y llenar los fines de sus respectivas naturalezas. Para ambas realidades rigen principios comunes naturales como el de que "debe hacerse el bien y evitarse el mal", principios evidentes por sí mismos para ambas realidades y que Suárez llama por eso *universalísimos*. Los *inmediatos* que son los derivados intrínsecamente de aquellos, como son los principios contenidos en el decálogo y que no se derogan para ninguna de las dos realidades. En cambio hay principios muy lejanamente derivados de aquellos que Suárez incluye como un tercer orden de principios de derecho natural, en cuya órbita se mueven todas las mutaciones de la materia sobre la cual recae la aplicación de la ley natural. Estos no son tan rígidos como que puedan estudiarse en una sola dirección irrevocable, no porque la razón cambie sino porque cambia la materia formal. Dentro de una organización so-

(1) Del ente y la esencia.—Suárez. Rev. de Occidente, Madrid, 1932.

cial, en la que la propiedad privada por ejemplo, es base del orden, los fines de la sociedad estarán certera o equivocadamente garantizados y hay la presunción de que todos los actos individuales de los hombres operan sobre aquella dirección. En consecuencia, la violación de esa estructura se opone a la ley natural de desarrollo de las facultades del hombre y de la sociedad. La materia formal sobre la cual recaen los principios será esa propiedad privada. Pero si, en cambio, la sociedad llegare a una evolución en la que sobrevenga una estructuración comunitaria de ciertos bienes, se entenderá que el interés natural es el de la permanencia de un orden establecido sobre tales bases económicas y el hombre debe ordenar los actos de su conducta en la garantía de aquel orden social que, al fin y al cabo, aspira a realizar por esos medios los fines de su naturaleza personal y social. El atentado contra una estructura semejante violaría las normas del derecho natural.

Podría argüirse que son contradictorios los principios del derecho natural que exigen respeto de una parte para la propiedad privada y después lo exigen para la propiedad colectiva pero en ambos casos ha cambiado la materia formal y no el principio que sería en ambos, no robar. Dentro de la primera estructura la falta asumiría diversas formas de la segunda pero con el mismo contenido, como si se sustrajera un objeto de una propiedad ajena o si se estableciera un mercado de bolsa negra para desvalorizar los productos de la explotación colectiva. Las formas del robo habrían cambiado, pero no así los contenidos.

El sentido general, pues, de la teoría de Suárez es el de que la ley del derecho natural es inmutable en su principio pero variable en sus formas. Para compulsar la validez de esos principios es necesario, verificar cuáles son los fines de las personas y cuáles los de la sociedad porque es indudable que la idea de este derecho tendrá que responder lógicamente a esas dos direcciones y conjugar los principios del derecho personal con principios de coexistencia social. La actividad libre de los hombres va creando relaciones nuevas a cuyo amparo acude el derecho natural y ahí se plantea el gran problema porque se trata de saber si es que ese derecho natural va a remolque de la materia que va demandando su cobijo o si es que, en pos de ese derecho, se mueve la actividad creadora del hombre en la sociedad.

Transiciones modernas del derecho natural

Como hemos afirmado al principio, la concepción del derecho natural obedece y se carga del ambiente histórico. Es necesario, pues,

tomarlo en cuenta para deducir hasta dónde va su variabilidad esencial o hasta dónde es accesoria. Generalmente se observa que el punto de vista que se toma de él es la garantía externa y que, permanece inmutable en su contenido. Y así vemos que a partir del Renacimiento se inicia una tendencia de laicización del derecho que corresponde a la tendencia general de todas las ciencias por desprenderse de la teología que era el centro sobre el cual gravitaban intelectualmente en la edad media. El desplazamiento que se opera con la formación de minorías laicas, emancipando los estudios de los conventos y llevándolos hacia la gran masa civil, a través de unas minorías ambiciosas de perfeccionamiento intelectual, repercute en el campo del derecho. Desde el siglo XVI, coincidiendo con las grandes transformaciones políticas y sociales que desmoronan el feudalismo, se inicia, soterradamente primero, el ataque contra la estructura feudal de la economía, por cuanto implicaba la limitación de la libertad humana.

La coacción de los gremios y las corporaciones del oficio que obligaban a los hombres a oficios hereditarios y mantenían, en consecuencia, una nobleza despótica y privilegiada, fue el blanco político de aquel movimiento. Para fundamentar esta actitud se fortificaban nuevamente en el derecho natural, que era a su vez, el que pretendía justificar la estructura que se estaba combatiendo. De allí, pues, que, si el feudalismo se consideraba como la garantía de ese derecho natural, se le atacara desde su misma posición en nombre de los derechos del individuo. Empieza a elaborarse la teoría del contrato, según la cual, el hombre nace libre, se asocia por contrato y de ese contrato la sociedad deriva el derecho que tiene sobre el individuo, siempre que sea para garantizarle esa libertad esencial que se traduce en el goce de la vida, la propiedad personal y el pensamiento.

En la confusión de estas etapas históricas en que se disuelve, por una parte, el imperio tan íntimamente ligado a la Iglesia Católica, surgen teorías aparentemente contradictorias. En el fondo, se trata únicamente de las formas en que se hace viable la nueva versión del derecho natural. Así, en la lucha contra aquella organización feudal que se consideraba esencial al imperio, surgen movimientos en favor de estados nacionales cuyo principal vocero fue Nicolás Maquiavelo (1) (1469-1527). Este político y escritor tan sagaz, formuló la razón de Estado como defensa de la política del poder y, por medio de la cual, subordi-

(1) Maquiavelo: Obras Políticas. Ed. Poseidón, Bs. Aires, 1943.

naba los principios éticos y morales a las necesidades políticas del Estado. Por ese camino y sin sucesión lógica sino, más bien, con simultaneidad histórica, se produce la emancipación individual, por el camino de la emancipación nacional (1). Esto determina el movimiento de conjunción entre la doctrina del derecho natural con la de la razón de Estado. Lo que significa que aparecen las nuevas versiones del derecho natural con las de la soberanía nacional, en forma relativamente simultánea.

Dentro de las tendencias generales de esta nueva postulación del derecho natural hay un ambiente común que es, en nuestro concepto, lo que lo caracteriza y diferencia de la concepción escolástica y es la prescindencia de la revelación y la confianza en la razón humana, en unos casos deliberada y en otros sin intención antiteológica. Pero, de todas maneras, es la emancipación de la teología lo que caracteriza esta etapa de su desarrollo. A la actitud laicizante sucede, históricamente, la reforma protestante que imprime un nuevo impulso al derecho natural y una nueva actitud correlativa con su tesis fundamental de que no había intermediarios para la interpretación de la verdad divina sino que cada hombre interpretaba libremente las Escrituras. Debemos ocuparnos en esta reseña apresurada de señalar cuáles fueron esas direcciones para volver a tomar, posteriormente, las reapariciones de la dirección escolástica llamadas neotomistas porque sólo así descubrimos los elementos que van asimilándose unas y otras tendencias.

En la dirección de la reforma es necesario citar a Hugo Grocio, Locke y Montesquieu, Rousseau y Kant. La parábola de este pensamiento cubre, pues, desde Grocio (1583-1645) hasta Kant en la época relativamente próxima. La primera parte de la obra de Grocio (2) está consagrada a procurar la separación entre la ciencia del Derecho y la Teología religiosa. En consecuencia se desplaza ya el pensamiento del derecho natural cristiano, teocéntrico y fundamentado en la revelación explicando que ese derecho natural se funda esencialmente en las cualidades racionales del hombre cuya expresión se realiza en el "appetitus societatis". La naturaleza de esas cualidades funda, pues, la noción del derecho natural independientemente de que Dios exista o no, o de que, presupuesta su existencia, fuese indiferente al desarrollo de los hombres. Fijado, pues, ese impulso social, como esencial a

(1) Maquiavelo: Obras Históricas, p. 158. Edit Poseidón, Bs. Aires, 1943.

(2) Grocio, *De jure belli ac pacis*.—Traduc., Madrid, 1925.

las cualidades de la naturaleza humana, Grocio deduce de allí el contenido ético de los actos de la conducta, en el sentido de que, lo que concurre a mejorar ese impulso y realizarlo en plenitud es bueno y justo. Con esta postulación esencial del pensamiento de Grocio queda establecido que no ha existido divorcio con la moral, según aparece de algunos comentaristas. Lo que ocurre en el fondo, es que la moralidad aparece destroncada de su centro religioso. Le es indiferente, y hay en ello mucha insistencia, el que la voluntad divina se proyecte en los actos de la conducta humana, pero Grocio ha establecido una moral a su manera y dentro de esa moral se mueve el orden jurídico como regulador de una conducta determinada a un sector de la vida social. La realización de este orden implica el cumplimiento de los contratos, el respeto a la propiedad ajena, la indemnización por los daños causados culposamente, y la sanción a todos los actos que obstruyan la vida social.

En materia de Derecho Internacional Público insistió Grocio muy extensamente, aplicando para la vida social de los Estados las mismas reglas que exigía para la convivencia en el derecho privado, deduciendo, en consecuencia, que los principios en que se funda el derecho natural quedan al cuidado del gobernante que tiene por misión esencial la de servir de garantía para que se cumplan todos esos principios.

En tesis general puede decirse que Grocio abre el debate en esta dirección del derecho natural y las variantes introducidas posteriormente por Hobbes, Puffendorf, Spinoza, etc., han sido tratadas más extensamente en otra parte de nuestro estudio. De todas maneras es este el ambiente general en que se sigue moviendo el jus-naturalismo hasta John Locke (1632-1704) para quien, la ruta del derecho natural, si no se altera fundamentalmente en lo anterior, prosigue las investigaciones más que todo en el terreno de la garantía de ese derecho. Locke plantea ya en forma sistemática y estructurada el problema de la separación de los poderes, ya que la delegación de la garantía de la ley en los soberanos, propuesta por los antecesores, era una cosa demasiado vaga y propensa a que se interpretasen sus teorías como una filosofía del absolutismo. En desarrollo de su plan de separación de poderes, Locke vuelve a explicar lo que entiende por estado de naturaleza como el estado de absoluta libertad en el que el hombre no está limitado por los poderes de la sociedad. La garantía de esos derechos naturales de la libertad están implícitos en el mismo individuo, apareciendo así la vindicta privada como una expresión de ese dere-

cho cuando ha sido violado. Lo que el hombre hace al reunirse en sociedad es entregar a la comunidad el derecho de aplicar por sí mismo el derecho natural, elevando el concepto de la vindicta privada al de la justicia correctiva de que había hablado Aristóteles. Pero en cuanto a los demás derechos naturales quedaban en poder del individuo para erigirlos contra su mismo soberano en el caso de abuso de aquella autoridad. De allí que el gobierno tiene que gobernar con "leyes sancionadas, y promulgadas, no en caso particular alguno alterables, sino regla única para el rico y para el pobre, el favorito de la corte o el labrador en su labranza" (1).

De sus conceptos sobre ley sancionada y promulgada, deduce todos los aspectos de la separación de los poderes en forma que cada uno, legislativo, ejecutivo y judicial, concurra a hacer del gobierno en general, una verdadera garantía de los derechos naturales.

Ya más explícito en esta línea del derecho natural resulta Montesquieu, cuya influencia en la literatura política ha sido muy considerable y esa circunstancia nos ahorra el extendernos en nuevas explicaciones sobre el fundamento de sus teorías, cuya tendencia general sigue siendo la misma de los predecesores, pero ya en el sentido de concretar la garantía de esos derechos.

Por este camino siguen las investigaciones hasta llegar a Rousseau (1712-1778) quien ya proclama abiertamente que la garantía de ese derecho natural es la que forma la mayoría de los súbditos. (Ver en capítulo aparte el estudio detenido sobre la doctrina de Rousseau (2)).

El más profundo y radical filósofo que se produce ya con este ambiente intelectual es Manuel Kant, quien lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas anteriores y estructura una filosofía cuya influencia ha sido decisiva en la filosofía moderna. Es preciso recordar que, cuando se inicia el movimiento jusnaturalista en la dirección individualista con Grocio, llamamos la atención sobre su concepto de la moralidad y cómo mantenía las relaciones entre el derecho y un cierto tipo de moralidad. Lo más característico de Kant es que, paradójicamente, siguiendo el ambiente general de aquel pensamiento, establece la separación entre moral y derecho, confinando aquella al ámbito

(1) John Locke: Segundo tratado sobre el gobierno civil.—F. de C. E., México, 1940.

(2) Teoría de Rousseau.—Conf. de Fil. del Derecho.—A. N. V.

interior del hombre, al campo de las "buenas intenciones" y señalando el del derecho en el de las "buenas acciones" (1).

Tendencias contemporáneas del derecho natural

La influencia ejercida por las orientaciones anteriores en la estructura de la civilización contemporánea se patentiza más que todo en la configuración del Estado Moderno, edificado, en última instancia, como un guardián de la libertad, entendida a veces con rectitud y otras despóticamente, pero siempre tratando de invocar cosas concretas de esa libertad. En medio de las acciones y reacciones producidas por los movimientos sociales de los pueblos, todos los gobiernos han tratado de mantener como cosas esenciales la abolición de los gremios medievales, la libertad del comercio y la industria, la libertad profesional, religiosa, política y de trabajo. Ya confinado el movimiento al terreno de las puras especulaciones, siguieron los movimientos del positivismo, el historicismo y el racionalismo jurídicos que obscurecieron por espacio de medio siglo pasado la preocupación por el derecho natural. Es posible que con la reacción provocada por el exceso de libertad que llevó al capitalismo se haya vuelto a actualizar el problema y eso explica el por qué a principios de este siglo, cuando el capitalismo llega a su apogeo, limitando en mucha parte las libertades todas del individuo, vuelva a surgir el problema con nuevos aportes y direcciones. Los que han pretendido limitar el capitalismo y convertirlo a una nueva estructura han tomado la dirección clásica que tuvo en la Edad Media y los que han pretendido sustituir el capitalismo por una nueva organización de tipo socialista, han aprovechado la dirección creada por el historicismo y el positivismo jurídico, con el ánimo de empalmar la noción de un derecho natural que justifique la interpretación económica de la historia que es la tendencia radical del marxismo.

Como representantes de estas distintas corrientes se pueden citar los filósofos neokantianos, particularmente Rudolf Stamler, León Duguit etc., y de la otra parte se cubre el campo, casi en su totalidad, con la tendencia neo-tomista cuya expresión más cimera es la Teoría de la Institución.

(1) NOTA.—Ver extensamente dilucidado este punto en nuestro estudio sobre "Corrientes Contemporáneas de Filosofía del Derecho". A. N. V.

Los principales representantes de esta última teoría han sido Charmont, Gény, Renard, Le Fur, Saleilles y Hauriou, quienes, con matices diferentes, han proclamado nuevamente la necesidad y existencia de un Derecho Natural que es cronológicamente anterior al positivo y lógicamente superior a éste. El fundamento principal de esta teoría es la posición crítica que asume frente al jusnaturalismo anteriormente explicado, el que se produce desde Grocio hasta Kant, en el sentido de que ese jusnaturalismo fue la filosofía del individualismo liberal y del capitalismo. Combaten la separación a que llegó esa orientación, entre la moral y el derecho, y rehacen la teoría de Santo Tomás de que el derecho natural es la participación humana en la razón eterna de Dios. Rectifican los puntos accesorios de la doctrina escolástica en cuanto representaba una fundamentación de economía gremial y le dan amplitud suficiente como para servir de animador de un derecho que se acomode a una nueva estructura económica de tipo social y no individualista.

En desarrollo de este punto de vista de tipo histórico y crítico, Renard, quien concluyó la elaboración de la teoría de la institución propuesta por Hauriou, define la institución como "La comunión de los hombres en una idea". Separa luego la idea de contrato y la Institución, notoriamente para combatir la idea de Hobbes y Rousseau, advirtiendo que, en la noción del contrato, prevalece la idea de igualdad generalmente impracticable en lo concreto, y sustituyéndola por la de autoridad que es más eficaz para garantizar la igualdad y la diferenciación por ser ésta más específica de los hombres que la misma igualdad.

Dentro de la organización institucional el hombre no vive en calidad de *contratante*, que es algo transitorio, sino en *estado* que es permanente. De ahí que se haya interpretado la teoría como algo reaccionario, en donde el hombre limita su libertad y adquiere una calidad esclavista. Renard está conforme en que sí se limita la libertad pero no para convertirse el hombre en esclavo porque lo que pierde en libertad lo gana en seguridad económica, política, etc. Dentro de esta organización social se realizan las tesis de Duguit sobre la solidaridad y salvan, los neotomistas, su concepción del derecho natural, clasificándolo como derecho natural progresivo y no estático que, podría ser la clasificación tácita para el antiguo derecho natural escolástico. Por eso el Estado es considerado, en esta teoría, como la más alta manifestación de la Institución dentro de la cual se agrupan las congregaciones, las asociaciones profesionales, comerciales, sindicatos etc.

Se desprende claramente que esta teoría está encaminada a frenar la orientación omnipotente del Estado capitalista, sin caer en el estatismo socialista que sumerge al hombre en un Estado totalitario, privándolo de la libertad. Busca, pues, fundamentar un Estado intermedio entre el capitalismo y el soviétismo, es decir, entre el individualismo y el colectivismo. Por eso su insistencia en las organizaciones naturales como la familia, el gremio y la corporación que son unidades naturales del hombre y de cuyo concurso se produce el Estado que tiene como función esencial procurar el mejoramiento de los grupos naturales.

Del derecho del hombre al derecho de la sociedad.

Fácil es advertir, por esta reconstrucción histórica de la idea del derecho natural, que las diversas actitudes que ha ido tomando a través de las etapas históricas han sido determinadas o determinantes, causadas o causantes pero siempre correspondientes de los movimientos en que el derecho trata de fijar el ámbito en que se desarrolla la conducta del hombre en busca de su plenitud. La parábola que describe va, desde el hombre hasta la sociedad, siempre en función del hombre pero marcando el acento, desde que aparece la idea, hasta la época contemporánea, sobre la naturaleza del hombre, como un cartel de oposición de los derechos positivos con que el Estado lo inhibe y, desplazándolo en esta época hacia la sociedad con preferencia al hombre, aun cuando en el fondo trate por este nuevo camino de garantizar más eficazmente los derechos del hombre.

Unas veces expresamente y casi siempre de manera tácita, la idea del derecho natural, desde los sofistas hasta Kant, la estructura del derecho natural gravita sobre el concepto del hombre y se mueve en los aledaños de la libertad. En la época moderna, si no expresamente sí tácitamente, se habla es de la sociedad y tratan de fundarse sus derechos en la misma idea del derecho natural. Parece que la dirección histórica, según la cual, el hombre se desarrolla en el escenario universal en el sentido de realizar y alcanzar la plena idea de la libertad, hubiera convocado esos principios de su naturaleza hasta haber logrado que se realizaran en el Estado las ideas esenciales para que siga evolucionando esa idea, tales como la libertad económica, política, religiosa, de asociación etc. Ya alcanzado este primer estadio de la libertad y con el ánimo inconsciente de avanzar hacia otros, la idea se reconstruye ya no alrededor del hombre sino alrededor de la sociedad en Estado en

forma tan evidente que, todas las tendencias modernas o contemporáneas del derecho natural desembocan siempre en una teoría del derecho social (Gurtvich, Renard, Le Fur, Marx, Hubert etc.). Ninguna de ellas intenta sustituir el Estado en la estructura que ha alcanzado por otro en el que desaparezcan aquellas conquistas, sino que, su meditación parte siempre de esos presupuestos en busca de nuevos horizontes que perfeccionen y acaben de completar la concepción del Estado y la sociedad. Se hace prácticamente un rodeo para otorgar al hombre nuevas perspectivas en el camino de su total emancipación. Las escuelas que suprimen lo alcanzado no tienen ninguna beligerancia científica y solamente logran la tolerancia de experimento.

Desde los sofistas que reaccionaban contra el hecho de que el Estado se parapetase en el Derecho natural para hacer la conjuración de los muchos débiles contra los pocos fuertes, influídos por aquella tan citada frase de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas", hasta Rousseau que prevenía de la tiranía implicada en la sociedad contra el hombre, hay un ambiente general en el derecho natural que busca afianzar los derechos de la persona contra los peligros del Estado. Unas veces al margen de la idea de Dios como en los sofistas, los romanos de la primera época, los clásicos jus naturalistas desde Grocio hasta Spinoza y otras con un centro divino al fondo de todas sus meditaciones como en la filosofía griega, en la patrística cristiana, en la escolástica de Santo Tomás de Aquino, en Suárez y Soto, el denominador común de las diversas escuelas del Derecho natural es definir cuál es la esfera del hombre, casi siempre en menoscabo de la del Estado. En cambio, en la época moderna, o más propiamente, en la contemporánea, se trata de desenvolver los derechos del Estado, lo mismo en Marx, que es el representante más típico y radical de la tendencia que prescindía de Dios en la elaboración del derecho natural, que en Renard representante de la moderna evolución de la teoría escolástica, profundamente teocéntrica.

Otro aspecto muy importante, que es conveniente tener en cuenta en esta investigación, es el acopio de elementos con que se ha ido llenando de contenidos la idea del derecho natural como si su destino hubiera sido el de llegar a formar una sola unidad cultural, recogidos a su paso por todas las etapas históricas con el desarrollo lógico o de pura razón entre los griegos, el elemento de la voluntad entre los romanos, la revelación en la patrística cristiana, fijando a su paso los diversos métodos para el conocimiento de aquellas leyes según el acento de cada tendencia filosófica con el racionalismo o el intuicionismo.

Todo esto parece advertir que la dirección en que aquello se mueve es la de garantizar los derechos de la especie por los que trabaja, consciente o inconscientemente, cada generación de pensadores. Alcanzados ya, por la clarificación, los derechos del individuo dentro de la especie, el derecho natural trata de buscar ya la órbita en la que la razón se amplía para defender, con los derechos del Estado los de la especie. Es lo natural porque, siendo la especie humana la única dotada de razón, en la defensa de esta suprema jerarquía, va conquistando los diversos estadios en donde se cumple su parábola y se extiende su imperio para que su total desarrollo sea patrimonio de toda la especie y no de algunos hombres en particular y ninguna unidad mejor que el Estado en su estructura moderna para librar desde allí, que es un círculo más amplio y no desde el individuo, la conquista de aquellos nuevos estadios.

Siguiendo el mismo raciocinio que hemos hecho en otra parte, para demostrar la finalidad total del hombre por el fin parcial de cada una de sus facultades, se puede deducir también ahora que, la naturaleza racional de la especie tiene también una finalidad y que es la lógica de la especie la que ha hecho que en las diversas etapas que ha corrido la idea del derecho natural, se evidencie la necesidad de que el hombre como individuo de una especie, adquiera la conciencia de los derechos que le son naturales en cuanto persona y que ahora se planteen también aquella finalidad desde el punto de vista de la especie. Porque no sería lógico suponer la finalidad en el individuo y rechazarla en la especie. Con mucha razón advertía Kant en su Filosofía de la Historia (1) que "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad".

Planteamos este problema con un método fenomenológico en cuanto a la exposición histórica y con el sentido de una sucesiva integración de la idea del derecho natural, cuya etapa actual se mueve en el plano del derecho específico. Queremos aclarar, pues, que este planteamiento supone y comprende el que una Filosofía del derecho se ocu-

(1) Kant: Filosofía de la Historia. Trad. Eugenio Isaza, Ed. Col. de México, 1941, p. 57.

pe de los derechos inherentes a la persona como tal, en cuanto emanan de su propia naturaleza, y en cuanto no son adquiridos en el ejercicio de su capacidad sino como inalienables, por desprenderse naturalmente de la propia existencia. No se opone, pues, al estudio de un derecho natural en cuanto especie, el que se ventila en mucha parte de la filosofía moderna alrededor de la persona. A este respecto es muy sugestivo el estudio del joven filósofo colombiano Carrillo, cuando afirma: "Muy estrechamente ligada a la *idea* del derecho como una instancia metaempírica que espera el momento histórico oportuno para manifestarse fenoménicamente, está la concepción de la estructura social organizada como un todo en el cual la forma que lo organiza es el derecho" (1).

Ya fijados estos elementos que integrarán posteriormente los contenidos generales de la idea de un derecho natural queremos insistir en que no podrán destroncarse parcialmente en una pista unilateral, ni del lado de la sola persona ni tampoco del lado de la sociedad en cuanto realidad (2).

El concepto de naturaleza cultural

"La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del estado" (3). Lo que significa que, en la sola experiencia individual, aparecen demasiado pequeños aquellos caracteres capaces de revelarnos el contenido de la naturaleza del hombre, mucho más evidentemente en esta disciplina, en la que, tratamos de enjuiciarlo desde el punto de vista de su conducta social, es decir, como reguladora de la vida en comunidad y no en su personal existencia. No nos es suficiente, pues, para comprender totalmente el sentido de su conducta, de su conducirse, la racionalidad, ya que ésta alude solamente a la razón y el producto de aquella *conducta* que es la obra, lo que resulta del obrar, supone elementos distintos como son el sentimiento, el deseo y la inteligencia. Además, desde el punto de vista ético, no es suficiente examinar la conducta del hombre consigo mismo, sino con los demás y aún, si se examina consigo mismo, ya desbordamos el con-

(1) Rafael Carrillo: La filosofía del derecho como una filosofía de la persona, Rev. Univ. Nal. de Colombia, N° 5, p. 25.

(2) Lec. de Fil. del Derecho.—Abel Naranjo Villegas, copias mimeog., p. 48.

(3) Ernst Cassirer: Antropología filosófica, Trad. de C. E. México, 1945.

cepto sustancial y ontológico del hombre para sumirnos en el concepto funcional que es el que lo impele a ese conducirse.

Esa capacidad de conducirse es la raíz de su distinción con las otras especies y lo que expresa su conciencia determinada por caracteres intencionales. En la escala zoológica inferior encontramos el instinto como sustituto de la inteligencia pero ese instinto vive atento únicamente a la reacción de lo útil, con una predisposición específica y genética. Por eso no predicamos para ellos lo ético que supone la discriminación entre lo bueno y lo malo, algo ya situado en el plano conciential y superior a lo útil o inútil.

Por eso al hablar de naturaleza cultural sumimos primeramente al hombre en el concepto genérico de la naturaleza en el sentido aristotélico de "principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia esencia" (1) y luego agregamos el predicado de cultural que es más comprensivo de las ideas expresadas en seguida. Descartamos, pues, la antinomia expuesta por Rickert al advertir que, el concepto de la una (la naturaleza) se determina por la oposición con la otra (cultura), pero acogemos el sentido general que a ésta última le da el extraordinario pensador. En cuanto él toma como naturaleza la realidad corporal, es indiscutible que el hombre está también sumido en ella sujeto a las leyes generales de que hablaba Kant para fijar su concepto de naturaleza y en cuanto comporta ánimo y espíritu se desenvuelve en el plano de la cultura.

La validez de la doctrina de Rickert para los presupuestos de su filosofía lo acatamos en cuanto advierte que, naturaleza es el "conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento" (2) y dentro de ese concepto el hombre es analizado por la clase de las ciencias naturales. Pero nosotros hablamos de naturaleza cultural como esencia indispensable para determinar la calidad ética que lo hace sujeto y objeto del derecho, y porque, como estamos analizando el derecho natural, podríamos resultar contradictorios cuando predicamos un adjetivo que corresponde a la naturaleza, en el sentido de Rickert, para un sustantivo que pertenece al mundo de la cultura según su misma orientación.

Recobramos, pues, el sentido originario de las ciencias explicati-

(1) J. Maritain, la philosophie de la nature, Ed. 1935.

(2) Ciencia Cultural y Ciencia Natural: H. Rickert, ed. Espasa Calpe, 1937.

vas y las normativas que Guillermo Wundt (1) estableció para fijar el sentido que tiene la ley en las ciencias sujetas a la causalidad natural, como la biología, la química, la física, etc., y la norma para las ciencias del espíritu, o teleológicas, como la Estética, la Gramática, Política y el Derecho. Tomado el concepto de norma en su sentido radical y no en el lato que se aplica con ambivalencia para ambas clases de ciencias, se advierte claramente que ella readquiere la plenitud de su fuerza en aquel tipo de ciencias que implican una valoración y cuyos juicios, en consecuencia, son juicios de estimación (2). El juicio explicativo sólo se refiere a un *ser* y es, por tanto, un juicio existencial, bien sea que ese ser esté dentro del mundo de los corporales, ideales, o espirituales. El juicio normativo se refiere a un deber ser que, por ser tal, se refiere siempre a una voluntad humana libre. La norma de derecho es siempre una norma referida al hombre y, en cambio, la ley física se refiere a la pura causalidad natural de las cosas materiales. En cuanto el hombre se considera físicamente incurre también en las leyes físicas pero en cuanto incurre en el mundo del deber ser, mundo de la cultura, se incluye dentro de los juicios normativos.

La eticidad de la cultura.

Si, como ha establecido tan ahincadamente la filosofía moderna, el concepto de la cultura ha procedido analógicamente del cultivo del suelo, en el sentido del aprovechamiento económico, debemos convenir en que hay una correspondencia de vocabulario en el tratamiento que el hombre ha dado a las cosas y a su perfeccionamiento. Ya es un lugar común, después de las copiosas investigaciones de Max Scheller, Whilhem Sauer, Félix Kaufmann, Rikert y muchos más, el que la cultura incluye todo aquello que está sometido al influjo del espíritu humano. Desde el arado humilde hasta las orgullosas construcciones especulativas se incorporan dentro del acerbo cultural del hombre y de los pueblos. Todo aquello que, como dice Rikert, no es "nacido de sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento" sino que tiene un sentido especial hacia algo, dado por el hombre, adquiere el valor de la cultura. A todo lo que la naturaleza plantea, sometido a sus leyes necesarias, se opone activamente la cultura, modificándola al servicio

(1) Guillermo Wundt: *Ética*. Ed. Daniel Jorro, Madrid, 1917.

(2) *Corrientes contemporáneas de Fil. del Derecho*, op. cit. A. N. V.

de los fines humanos, y alejándose tanto, en el orden del perfeccionamiento del espíritu, que el final de la cultura hay que pensarlo como algo totalmente ajeno a la naturaleza en aquel sentido a que hemos aludido. Y en aquel mismo sentido no puede hablarse propiamente de bondad o maldad sino de útil o de dañoso. Si vamos a calificar un desmoronamiento a una inundación diremos que es dañina; de una canalización diremos que es útil, porque la naturaleza como tal, es ciega y neutra a la intención que supone lo bueno o lo malo.

Estas calificaciones nacen ya en altos estadios del desarrollo del espíritu y es cuando el hombre adquiere ya conciencia de su poder espiritual. Cuando el desarrollo del lenguaje encuentra las palabras que suponen ya una intención ética puede decirse que una cultura ha llenado su círculo más acusado. Los estudios lingüísticos han demostrado que esos vocablos éticos han sido posteriores a otras calificaciones. En el principio las lenguas producen las palabras de alabanza o vituperio para calificar a los hombres. Es de suponer, según se desprende de la lingüística y de los libros más antiguos de la historia (1) que la alabanza o el vituperio se discernían sin sutilizar cuáles eran las calidades que merecieran una u otro. Unas veces será la belleza, la heroicidad, la magnanimidad, lo que se loaba y, se vituperaban la fealdad, la cobardía o la mezquindad. El proceso mediante el cual se van adelgazando las estimaciones, y empiezan a sutilizarse los conceptos hasta producir palabras que indiquen cuál es la raíz de aquella estimación, multiplicamos los diversos matices que caben dentro de cada acepción de la alabanza o el vituperio, es muy dilatado y complejo. Los conceptos de bueno y malo son el producto de un ascendramiento de las costumbres y vienen a aparecer en época relativamente próxima si se tiene en cuenta la edad de los hombres. Naturalmente que no con el contenido que alcanzan en la ética más alta porque, según los lingüistas, en el indio esos conceptos corresponden a lo verdadero y lo falso, siguiendo, en cierta manera, el mismo proceso lógico de la ética que primero fue sabiduría y tardó mucho para encontrar su centro en la voluntad. Esa asimilación entre lo verdadero y lo bueno y entre lo falso y lo malo obedece a la misma operación y revela el sentido intelectual de la ética de los indios. Más estéticos los griegos asimilan lo bueno a lo bello y lo malo a lo feo; según se desprende de la orientación gene-

(1) *Vedas, Biblia, etc.*

ral de su espíritu, tan sagazmente analizado por Jaeger (1). Ya en los latinos el *bonus* corresponde a la idea de felicidad y hasta de nobleza, con el gran sentido práctico que los ha caracterizado, y se aplica al conjunto de los sentimientos de bienandanza que procuran la nobleza del nacimiento y el disfrute de los bienes externos. En la lengua alemana el "gut", que según Wundt, es derivada del "gatte", tiene una significación de idoneidad para las cosas públicas (2). Lo más singular es que la apercepción de lo ético por las palabras cumpla el proceso señalado por el filólogo Bopp, en el sentido de que, a medida que van fluyendo las palabras éstas van multiplicando sus sentidos, es decir que, en lugar de hacerse más comprensivas, se van ampliando en la extensión. Tal vez obedezca, en este caso, a que, mientras más va destacándose la personalidad moral, haciendo más neto el perfil que la encarna, dentro del conjunto social, los hombres están más vacilantes en nombrar las virtudes que acuñan aquella personalidad.

Todo indica, evidentemente, que el afinamiento del lenguaje también en la zona ética sigue paralelamente el proceso del conocimiento que va de lo sensible a lo intelectual. Cuando ya la ética empieza a ser una ciencia, el lenguaje ha proporcionado suficientes elementos lingüísticos para llenar el vocabulario que exige toda ciencia. Particularmente es notorio en la ética ese proceso porque, naturalmente, aquellas calificaciones no proceden de lo que se omite sino de lo que se hace. El lenguaje va brotando de las acciones, como una necesidad del espíritu para nombrarlas y es obvio que, la impresión que se acuña en palabras, tenía que provenir de acciones tan fuertes que eran capaces de conmover la conciencia de los testigos de ellas. Acatamos, pues, ese desenvolvimiento sensible no en cuanto creamos que la evolución del lenguaje es mecánica, confundiendo así la gramática con la creación de la lengua, el producto con el producirse, sino como una analogía con los procesos lógicos. Antes bien, aunque parezca paradójico, acatamos aquella concepción espiritualista que planteó por primera vez Humboldt, y que luego han ido complementando y desarrollando los grandes filólogos desde Hugo Schuchardt hasta Karl Vossler.

Esta afirmación si aparece temeraria, puede compulsarse con el mismo vocabulario ambiente en nuestra época que tiene la pretensión de haber acendrado ya las nociones éticas y haber hecho cristalizaciones

(1) Jaeger: *Paideia*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

(2) Wundt: *op. cit.* p. 40.

muy densas en las costumbres de las sociedades modernas. En la misma literatura distinguida que tiene obligación de darle a las palabras las significaciones profundas, leemos continuamente cómo se confunden las ideas, algunas veces por escasez de vocabulario y otras por genuina ignorancia, haciendo denominaciones superficiales (1). Lo útil se denomina bueno, constantemente, y se prodiga el predicado de la bondad para lo noble, lo bello, lo grande, lo vigoroso, haciendo traslaciones de sentido desde la calidad hasta la cantidad; desde las cosas de pura esencia espiritual hasta las que se fijan al universo por pura noción de cantidad.

A este mismo género de aberraciones superficiales pertenece la tendencia a hacer derivar la moral de las costumbres, atribuyéndole inconscientemente a aquella también una raíz mecánica. Este positivismo ingenuo, auspiciado hasta por escritores que profesan tesis confesionales, corresponde a una supervivencia de palabras que tuvieron su significado propio en una época y que luego han sobreaguado como cáscaras vacías, amparando significaciones que ya no les corresponden. La costumbre fue creando las sucesivas denominaciones, a medida que se iban individualizando ante la conciencia las diversas virtudes y, cuando se trató de denominar todo ese conjunto general de ideas arrancadas a la vida por las costumbres, se denominó como *εθος* (ethos). Fue el mismo Aristóteles, primer sistematizador de la ética, quien usó ese término que correspondía en el lenguaje general a costumbre, dándole una significación más amplia, posiblemente por escasez de vocablo propio y por tomar la más aproximada a su idea. Pero hay que recordar la división que él había hecho entre virtudes éticas que se referían al carácter, al ánimo y las dianoéticas las referidas a la instrucción, es decir a la inteligencia.

Como las dianoéticas se referían a la instrucción y cultivo de la inteligencia y las éticas prácticamente al ejercicio de aquellas en la vida práctica, en ese ejercicio ya se incluía el ánimo que determina las acciones, es decir, lo externo. Estas acciones van tejiendo su tela de hechos y forman las costumbres, pero si penetramos más agudamente el fenómeno nos daremos cuenta de que Aristóteles buscaba incorporar a esa palabra el contenido de todas las virtudes que él había estu-

(1) En algunas regiones de Colombia es muy frecuente disuadir a alguien de un acto con esta expresión: "Le conviene", "No le conviene", haciendo una evidente alusión a la utilidad o inutilidad, de algo que es bueno o malo.

diado, tomando aquella que representaba ya la ejecución de las diánoéticas y las éticas. Además hay que tener en cuenta que los griegos daban un sentido figurado a las costumbres, tomándolas como techumbre donde se amparaban los hombres y los animales (1) (2) (3). Era una manera muy lógica de simbolizar cómo el hombre se guarece en la experiencia que suponen las costumbres para conformar sus actos y no producir disonancias en el conjunto social, sentido que, misteriosamente, vuelve a recobrar con el desarrollo de los idiomas en el latín, cuando, se llama *moralistas*, o en el español *moral*, tan estrechamente emparentados con *morada*. Pero el *ethos* griego, que es la génesis de estas palabras, no tenía realmente el sentido de costumbre sino en cierta manera la dirección general de las acciones, su sentido externo, el carácter específico en la manera de vivir.

La dificultad de encontrar los vocablos adecuados, en todas las lenguas, para designar aquel conjunto de virtudes que forman la personalidad en el sentido moral, explica el por qué no hayamos acabado de salir totalmente de esa etapa confusa en que, al menos en el lenguaje, se mixtifican aún las calidades estéticas, heroicas, utilitarias, con las éticas. La misma etimología de la virtud trae la reminiscencia homérica del valor en forma tan evidente que, en nuestro concepto, es un puro valor etimológico de varonía, sin nexos éticos, como se pretende, muchas veces, en esfuerzos inauditos de hermenéutica confesional. Pero al mismo tiempo está demostrando que el proceso de la cultura trae inexorablemente una estimativa de valores morales que, cuando no tiene a la mano los vocablos, los toma en préstamo de la estética, de la heroicidad o de la economía, que han acendrado, antes que la ética, las denominaciones adecuadas a sus estimativas. Cuando ya la estética había acendrado el concepto de lo bello y en su jerarquía todos los matices de lo hermoso, lo lindo, lo pintoresco, hasta el barroco; mientras en la apreciación de lo valiente se ha escudriñado ya toda la gama, desde lo heroico hasta lo discreto, y en la de la técnica desde lo útil hasta lo agradable, todavía no es muy claro dentro de la apreciación ética la total separación de los matices conceptuosos que van desde lo noble a lo vulgar y se mixtifican los conceptos éticos con los estéticos, particularmente.

(1) Jarde: La formación del pueblo griego.

(2) J. Burkhardt: Historia de Grecia, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1945.

(3) Jaeger: Paideia, F. de C. E. México, 1945.

Solamente en este sentido, es aceptable la tesis de la cultura como objetivación del espíritu en la dirección propuesta por Hegel. Si nos atuviéramos, pues, a la fuerza de objetivación que ha tenido la ética en el lenguaje, la tendríamos como un poco a la zaga de otro tipo de objetivaciones; pero, si nos percatamos de que, en este campo, es más difícil esa objetivación que, por ejemplo en el arte, en donde la cultura procede desde la persona hasta la insuflación de sentido a un ser natural, por cuanto en la ética es la propia persona en la estructura íntima de sus actos, la que tiene que objetivarse, concluiremos en que la raíz de esa ética es profundamente subjetiva. En las objetividades de la cultura en otras zonas, el hombre alcanza la realidad por la vía del conocimiento y asume actividades especulativas, pero en la ética que es la perfección de la propia persona intervienen ya, aparte de la inteligencia, facultades mucho más complejas como la voluntad. Es, pues, obvio que en el desarrollo de la cultura no puede considerarse unilateralmente la objetivación del espíritu en el arte, la sabiduría, la técnica que son producidas por y para el hombre sino que el hombre, que es el centro de todo aquello, lógicamente deberá ser también tomado como objeto natural en cuanto que es susceptible de esos perfeccionamientos y objetos de la cultura en cuanto ha llegado a perfeccionar sus actos de tal suerte que se produzcan como emanaciones de un ente cultural mucho más complejo y noble que todos los otros seres.

Sería trunca la concepción de la cultura que desbrozara el sentido con que el hombre busca los fines de los seres naturales; los perfecciona hacia los fines estéticos, útiles o lógicos que ellos comportan y, en cambio, no descubriera los fines de su propia naturaleza y ajustaran a ellos su conducta, produciendo, a su vez, actos cargados de sentido que son el dominio de lo moral o ético. La comprensión de este mundo de su conciencia es la más alta función del espíritu y tiene nexos tan profundos con la sabiduría, con el supremo conocimiento de su destino que, en muchas etapas históricas, se han confundido, por eso, lo verdadero y lo ético. El tratamiento de esta naturaleza, por otra parte, no puede hacerse con el criterio de los seres irracionales, de estirpe escuetamente natural, cuyas leyes son físicas, biológicas, etc., siempre subordinadas a la causalidad. Ni tampoco nos es suficiente analizarlo en su realidad substancial y ontológica porque, como vimos atrás, el desarrollo de esos fines lo desborda de aquella realidad puramente ontológica y lo coloca funcionalmente en el plano de las objetivaciones de la cultura.

A estas alturas de nuestra investigación podemos ya declarar que lo que viene en último término a expresar la distinción práctica entre la ilustración y la cultura es que la primera generalmente está expresada en juicios de existencia mientras en la segunda, es decir, en la cultura emitimos juicios de valor. Por la ilustración sabemos los datos históricos, las leyes naturales que rigen el mundo físico, la existencia de las obras de arte, los datos técnicos en las diversas ciencias naturales o culturales. Por la cultura, en cambio, expresamos el juicio de valor sobre todas aquellas mismas realidades que aparecen para el animal como algo útil o estorboso y para el hombre ilustrado como un dato de su puro conocimiento mnemotécnico. Muchas veces sin conocer las leyes que rigen el mundo en que se encuentra sumido aquel objeto, el hombre culto califica inmediatamente con un juicio de valor acertado, la significación de aquel objeto en la vasta gama de aprehensiones trascendentales que el objeto presenta. Desde la más baja escala del instinto animal hasta la alta conciencia que ofrece el espíritu del hombre, la reacción de los individuos de las especies comprendidas, va pasando, sucesivamente, de lo agradable o desagradable, lo útil o inútil, lo bello o lo feo, lo verdadero o lo falso, lo justo o injusto, lo moral o inmoral y lo santo y lo profano. El distinguir estas calidades valiosas en los objetos suscita los juicios de estimación o de valor que son ya aquellos que comprometen la cultura del hombre; puesto que no se limitan a declarar su existencia simplemente.

De suerte que es condición esencial de la cultura el que los juicios que la componen sean correctos, es decir, que no basta con que sean juicios de valor sino que esos juicios deben ser acertados. Si yo afirmo que esta máquina es justa, he aplicado un juicio de valor que no corresponde a los fines para los cuales se ha elaborado la máquina, y que, en realidad, son fines neutros al valor de la justicia. De ella puedo decir que es útil y que es hermosa porque su fin principal ha sido la utilidad de servir para escribir y subalterno de ese fin, se ha realizado cierto tipo estético que puede permitir también afirmar que es bella. La afirmación de su justicia es un verdadero "sin sentido" y pertenece a lo que se ha llamado la apofántica. A esta falta de adecuación nos referíamos anteriormente en el terreno de la ética cuando afirmábamos que se traen predicados éticos a esferas que no pertenecen a su dominio, como cuando tomamos de la esfera lógica un objeto y su predicado lo trasladamos a la ética. Lo verdadero lo calificamos de bueno o lo bello se nos confunde con los predicados de la bondad.

La última instancia que nos lleva, pues, a formular estos juicios de valor nos revela el sentido de esos juicios que, tienen una referencia a los fines. Si tomamos imaginariamente el diseño que se ha pretendido llenar, es decir, si el sentido que tiene el objeto está logrado en cuanto a los fines que se ha pretendido cumplir, podremos arrancar de aquella relación un juicio de valor. Con aquel criterio podría llegarse a hacer una radical separación de las ciencias y las artes y es tácitamente la línea divisoria que se ha formado para separar las ciencias causales y las teleológicas. En estas últimas encontramos el repertorio de reglas que nos permiten adecuar los juicios de valor y en las primeras, generalmente, los juicios existenciales. Y en cuanto al grado de perfección de esos fines y de su necesidad plantea la división de esas ciencias o artes en técnicas o éticas. Porque es evidente que en cuanto artes no son exigibles y, en cambio, sí son exigibles en cuanto éticas. Tal ocurre, por ejemplo, con la técnica del artista porque nadie tiene obligación de serlo pero en cambio sí hay obligación de ajustar la conducta a determinadas normas que permitan la convivencia social y el cumplimiento de esos fines es exigible (1). La regla técnica tiene, por eso, un carácter condicional porque declara tácitamente "si quieres ser artista, obra de tal manera", mientras la ética tiene un carácter imperativo: "obrarás de tal manera", "respetarás el derecho ajeno", etc.

En esta instancia radical de los fines encontramos también otro de los caracteres que explican la dificultad en la elaboración de los juicios estimativos de la moral. Porque, si miramos concretamente el fenómeno, encontraremos que es más fácil la formación de los juicios de orden estético, económico, lógico, que los de orden tan abstracto como la moral. Aquellos fines, se cumplen dentro de seres muy concretos y tienen la propiedad de objetivarse en objetos de orden ideal o material, pero de todas maneras sumamente concretos. En cambio, los fines de la moralidad tienen un carácter demasiado abstracto que hace difícil abarcar por la vía del conocimiento sensible o de la intuición, toda la gama de matices que comporta. No es igualmente fácil la estimación de una obra de arte concreta que un acto de la conducta humana. Ni es igualmente fácil la demostración de un problema geométrico que se hace por la vía del raciocinio matemático que la moralidad de un acto cuya comprensión se hace por procedimientos muy ajenos a la demostración matemática o la demostración estética. Es más concreto, en

(1) El problema de la técnica jurídica, A. N. V., Rev. "Derecho", Medellín.

cierta manera, decidir que un cuadro es bello que si un acto es justo, o injusto, bueno o malvado, cuando se produce en ciertas zonas todavía muy indeterminadas de la conducta.

No quiere decir lo anterior que estas ciencias teleológicas descarten la consideración causal sino que están más atentas a la finalidad que al lado de la motivación. Mucho más en la ética que en las otras ciencias teleológicas, la motivación tiene un gran rol para hacer la relación entre los hechos propuestos y la representación ideal de los fines.

Y esto está significando que, en la apreciación de estos fines, debe haber normas objetivas que permitan establecer la relación. La necesidad de que exista esa norma objetiva es mucho más evidente en el orden ético que en cualquiera de los otros órdenes. Si en el orden estético se han elaborado ya las categorías de referencia, por ejemplo, es porque, en el fondo, esas categorías no alcanzan a modificar el orden social por lo mismo que habíamos visto que, desde cierto punto de vista, a ese orden le es indiferente que el artista A o B lo sea en efecto. En cambio, no le es indiferente el que ese A o B sea justo o injusto, bueno o malo. En síntesis y ampliando mucho más el círculo, puede afirmarse que las leyes naturales se enuncian siempre de modo indicativo y, en cambio, las normas éticas se enuncian de modo imperativo. En el intermedio de estas normas están las reglas técnicas que se expresan de modo condicional. Las del modo indicativo o leyes naturales se limitan a expresar, como afirma la lógica, las uniformidades constantes de la naturaleza y tienen un sentido de fatalidad inexorable que les comunica el carácter de su necesidad. Las imperativas o éticas aluden al principio opuesto de la necesidad que es la libertad, porque, aun cuando aparezca paradójico, el hecho de exigir que se obre de determinada manera es porque supone que se puede obrar así física y psicológicamente y que, basta querer, realizando un supremo acto de libertad para poder obrar así.

Fines naturales y fines culturales.

Creemos haber demostrado que, a pesar de las dificultades de objetivación, la cultura tiene una finalidad ética tan evidente que sus juicios de estimación más urgentes son aquellos que pueden darse sobre los actos de la persona que es el sujeto central de la cultura y que, si es necesario tener en cuenta las realizaciones materiales con sentido cultural, para apreciar el valor total de una cultura, mucho más definitivo será ver al hombre como productor y producto de ella, bien sea

desde el punto de vista ontologista o axiológico. Simplistamente hablando, y en el empeño que nos proponemos, de procurar claridad sobre este problema, eludiendo en cuanto sea posible todas las citas que pudieran entorpecer el discurso en la erudición, debemos convenir en que, si la cultura se enuncia preferencialmente en juicios de estimación, ningunos son más profundos y definitivos que aquellos que tienen un contenido ético. Quizás en el plafondo del antagonismo que se ha planteado entre civilización y cultura deba contemplarse también el aspecto ético que él encarna. Porque mientras la ética es vivida una cultura se enuncia más fuertemente que cuando ya está petrificada éticamente, aun cuando otros valores prosperen y se realicen con intensidad.

Ahora bien, no basta con que en un grupo o núcleo cultural se produzcan unidades aisladas de alta ética, insuficientes para medir el tipo medio de ética que el grupo o núcleo posee. Si el "ethos" general es muy bajo, la existencia de aquellas unidades aisladas no absolverán el juicio que podamos dar en general sobre la cultura del grupo. El hecho de que se produzca Jesucristo dentro del mundo hebreo no será suficiente para que declaremos la alta moralidad del pueblo que le sirvió de cuna y, en cambio, hablamos de la alta moralidad helvética, en la época moderna, a pesar de que no es visible una figura de profeta capaz de señalar al mundo nuevos preceptos de alta moralidad.

De todo lo anterior, se desprende que son distintas las finalidades en el mundo de la naturaleza y en el mundo de la cultura, o que, lo que llamamos bien en la nuda naturaleza, no tiene el mismo contenido de aquello que llamamos bien en la esfera de la cultura. La ética que, como hemos visto, pertenece a esta última esfera y cuyas expresiones se realizan en juicios de estimación, no puede mirarse exclusivamente desde el hombre aislado de la sociedad, sumiéndonos, pues, en una especie de ética individualista, mediante la cual el individuo es fin en sí, sino que hay que mirarla desde el punto de vista de la especie como sujeto y objeto de esa cultura, en instancia de fines colectivos. Una teoría del derecho, verbigracia, que se fundase exclusivamente sobre la ética recortada de la persona, contemplando exclusivamente sus fines desembocaría necesariamente en la contradicción, cuando se plantease el problema del Estado que se ve forzado a garantizar los fines sociales. Necesitaría recurrir, como ocurrió tantas veces, en la historia del derecho natural, al sofisma de que la coacción del Estado en pro de los derechos sociales se basaba en la tutela de los fines de la persona como individuo únicamente, manteniendo una tácita oposición entre el derecho privado y el público.

Es que, en el fondo, o se partía de una concepción hedonística de los fines o se reducía la ética simplemente a uno de sus aspectos que es el de la propia salvación personal. La más profunda raíz de la moralidad, que es aquella orientada hacia la relación del hombre con Dios, se la tomaba también para servir de base a la conducta con los semejantes cuando son dos relaciones profundamente diferentes en cuanto al objeto de estimación que cada una de esas normas implica. Con esto queda esclarecido que también aceptamos dentro del concepto general de la cultura el afán por la salvación personal pero que esto no alcanza a objetivarse dentro de los repertorios que se nos presentan habitualmente como integrantes de una cultura. La obligación que alcanza la objetividad de la norma, cuando se refiere a la obligación con los semejantes, tiene que traducirse en actos que repercuten en el mundo social y alcanzan a tener consecuencias en él y, en cambio la obligación que nos imponemos para con Dios, tiene su mayor mérito en la profunda intimidad con que lo sentimos y lo entendemos. Esa norma moral que nos exige la relación objetiva existente entre el hombre y Dios pertenece a la estimación de lo sagrado y se objetiva en los preceptos de la religión, y, en cambio, la norma moral que surge de la relación objetiva del hombre con los semejantes pertenece a la estimación de lo profano y se expresa en los preceptos de la legislación o en los tácitos del decoro. Cuando la línea de las obligaciones religiosas se hunde verticalmente en la conciencia para hacer la unión del hombre con Dios en el secreto místico, la línea de las obligaciones con los semejantes se desplaza horizontalmente hacia el contorno, enlazando, por medio de las normas, las relaciones del hombre con los semejantes. Si atendemos más a la teleología que a la causalidad debemos convenir en que aquella no es la misma en sus contenidos, cuando hablamos solamente de la persona que cuando hablamos de la sociedad. En la persona la probamos desde el punto de vista lógico por la causalidad, como cuando hablamos del fin del hombre y explicamos esos fines por sus causas, ya que la conexión del ser con su origen y ordenación final es lo que nos suministra la norma objetiva que estructura su orden. No podemos hacer una teleología, explicar la finalidad de los seres sin conocer sus causas en un orden natural. Pero en cambio en otro sector de la teleología, que pertenece más propiamente a lo que se ha denominado la axiología, y que es el que está comprendido en el deber ser, si tácitamente partimos de la causalidad, no entra tan expresamente en sus contenidos, cuando presumimos unas normas objetivas como integrantes de un sistema de cultura. Podría decirse que la objetividad de la

norma moral arranca entonces de la relación existente entre la sociedad y el sistema cultural a que está adscrita, de donde queda descartado, pues aquello natural a que aludía Santo Tomás cuando advertía toda la carga de instintos desprovistos de conciencia y separaba lo que era conciencia racional. Según los métodos de Dilthey (1), desarrollados especialmente por Spranger (2), para esa primera zona de lo natural ontológico, que pudiéramos llamar, sería el explicar que corresponde a las ciencias naturales y para la segunda zona de lo que pudiéramos llamar lo natural axiológico, lo teleológico, el deber ser, aplicamos los métodos ya no de explicación sino de comprensión.

Esa norma objetiva que tiene exigencia interna o externa es la garantía de que se cumple la cultura y presume que, el que la realiza, lo hace con *intencionalidad*, es decir, con propósito deliberado de llegar a los fines de la cultura en su conducta práctica. Y esta presunción se deduce del hecho de someter su conducta inmediatamente a la norma, lo que supone que el acto por medio del cual la está cumpliendo es un acto voluntario. No importa que en los más íntimos móviles de aquella conducta exista apenas una representación vaga, si la realización tiene una consecuencia axiológica. En último término hay que, al menos, hay una voluntad encaminada a realizar los fines de la cultura no importa con qué móviles concretos. De allí puede concluirse que lo natural ontológico tiene al frente los fines individuales, parejo con todos los seres, en cuanto están insertos en un orden cuyas leyes deben cumplir según nexos de causalidad. La cultura, es obvio, refluje sobre ellos, mayormente en el hombre que es, como hemos visto, sujeto y objeto de ella, pero esta zona de su teleología es muy circunscrita y se explica con las leyes de la naturaleza. En cambio, lo natural axiológico, no puede alcanzar su plenitud explicativa siguiendo los métodos de las ciencias naturales sino los de las espirituales. Aplicando, pues, solamente en cuanto a esta idea de lo natural, las tesis de Dilthey y de Spranger, podríamos decir que, la norma objetiva de lo moral pertenece a un sistema de fines que apuntan hacia el plexo de una cultura, y se distingue de otros fines naturales, que están fuera de ese plexo, porque son los fines que se presentan al hombre independientemente de su conciencia en cuanto espíritu, como las leyes de su subsistencia, las fisiológicas etc. Que estos fines naturales inconscientes

(1) Int. a las Ciencias del Espíritu. Dilthey, ed. cit.

(2) Las ciencias del espíritu, Spranger, trad. J. Roura Parella, México, 1941.

también suscitan actos, es evidente, pero estos actos se explican según métodos científicos naturales mientras que los fines culturales requieren ser vistos desde la personalidad hasta la norma para fijar el contenido ético que comportan. Por eso no se explican sino que se comprenden, porque la personalidad se presenta así dentro de un sistema general de teleologías dentro del cual se articulan fines proyectados hacia diversas regiones de la cultura.

Mundo natural y mundo axiológico.

Al hablar de mundo natural y mundo axiológico no queremos hacer una separación radical que implique la desvinculación de la noción metafísica del universo con la noción axiológica, como si se tratase de otro universo distinto y con existencia propia. Antes bien, creemos que el mundo axiológico, puesto que no tiene existencia en cuanto ser, sino que es valioso, es un predicado que descansa en el universo metafísico y se predica de él. Decimos mundo, en cuanto conjunto de objetos, y ya, en este sentido, sí creemos en la objetividad de los valores. Como hemos explicado en otra parte (1) creemos que la nota comunísima de los valores y los seres positiva o negativamente inmateriales de la metafísica, no es la realidad sino la objetividad. Aquello que puede ser objeto de un juicio, ora sea existencial o de valor, se nos ofrece como *objetividad*, se nos pone delante, según la traducción etimológica de *ob-jectum*. Con referencia a esta posición y en función de ella hablamos de mundo con adhesión a la distribución de Husserl en las ontologías regionales. No en cuanto cosas sino en cuanto objetos acatamos, pues, su distribución entre ideales, naturales, culturales y metafísicos.

Por objetos naturales entendemos aquellos que están situados en el mundo sensible antes de que sean modificados en alguna forma por el espíritu del hombre. Son, pues, experimentables y su realidad es atestiguada por cualquiera de los sentidos exigiéndonos, en cuanto objetos, un juicio existencial sin calificación de ninguna naturaleza. Pertenecen al espacio y al tiempo y son completamente neutros al valor en cuanto de ellos no emitimos juicio como que sean buenos o malos, justos o injustos, bellos o feos, santos o profanos, verdaderos o falsos.

Por objetos culturales entendemos aquellos en los cuales entra el

(1) Corrientes contemporáneas de Filosofía del Derecho. "Axiología aplicada al Derecho", A. N. V.

espíritu del hombre a darles una significación. No es necesario que sean experimentales por las vías de la naturaleza sensible, explicables en cuanto tales, sino que, partiendo del mundo de la naturaleza sensible pueden pertenecer a otra clase de experimentación. Una piedra, objeto exclusivamente natural, puede llegar a ser un objeto cultural si adquiere una significación objetiva, una talla, que la incluya dentro de los objetos estéticos, una consagración que la radique entre los santos. Y puede ser objeto cultural una norma por medio de la cual se reglamenta la conducta del hombre para darle a esa conducta una significación hacia algo valioso que nos permita discernir si un acto determinado es justo o injusto, bueno o malo, decoroso o indecoroso.

No es esta la oportunidad para detenernos en los objetos ideales y metafísicos y creemos que con esta idea somera hemos adquirido los elementos necesarios para las conclusiones a que venimos abocados, en cuanto se refiere al mundo natural y el mundo axiológico.

El problema radica, en nuestro concepto, en descubrir si el mundo natural del hombre desemboca fatalmente en el mundo axiológico, si sus fines se cumplen fuera de aquella esfera de lo valioso, o si esa esfera es totalmente independiente, según la tradición Hegeliana de la cultura objetiva, cuando el espíritu en el segundo momento, es decir, cuando sale de sí y se hace objetivo, esfera que subsiste por sí misma, sin nexo de ninguna clase con el mundo natural, con leyes propias, en tal forma que el espíritu subjetivo esté ontológicamente separado del objetivo. Esta posición del Idealismo trascendental, lógica dentro de sus presupuestos fundamentales, no es la nuestra que parte del realismo metafísico, es decir, de una concepción mediante la cual lo objetivo lo es para el hombre, en cuanto sujeto que conoce por lo tanto con subjetividad y objetividad enfrentadas. Para las cosas no hay objetividad porque ellas están relacionadas para el hombre y aisladas unas de otras, como de cosas a cosas en una exterioridad insobornable, cada una en sí misma sin interioridad. En cambio, las objetividades para el hombre están en exterioridad susceptible de hacerse interioridad por el conocimiento de cualquier índole, en cuanto el hombre puede tener conciencia de ellas y percibir sus esencias o al menos sus cualidades.

Esta toma de posición ante el problema no puede realizarse con plenitud sin mencionar el problema de la libertad que es la ley esencial del espíritu. Tomado pues el ser en su plenitud ontológica, debemos precisar que si ese mundo cultural o axiológico estuviera radicalmente separado del mundo del ser y, siendo el derecho esencialmente



cultura, exigible en su cumplimiento, entonces la libertad no existiría. Si, como vimos anteriormente, pudieran separarse dos esferas de teleología, una que corresponde exclusivamente al mundo ontológico y otra que corresponde al mundo axiológico, y partiendo del principio de que el derecho es cultura por antonomasia o bien, tendríamos que aceptar que el hombre no lo cumpliera para ser completamente libre o que forzosamente tendría que cumplirlo para realizar sus fines totales, quedando en ambos casos dudosamente cumplida la ley de la libertad.

El fin inmanente al ser que carece de espiritualidad o racionalidad, es un fin que se cumple de manera fatal. Las leyes de su naturaleza son fatales y neutras completamente al problema de la libertad. Pero desde que el ser tiene la libre elección de los medios que han de conducirlo a su fin esa naturaleza se complica y no puede atribuírsele el cumplimiento de un orden sino cuando aquel orden garantiza la plenitud de su naturaleza y además, cuando se le garantiza la libertad que ha de cumplirlo. La moralidad está esencialmente ligada al problema de la libertad porque el nacimiento de las normas que la integran se hace en vista de que es necesario que haya unas reglas en cuyo cumplimiento se realiza totalmente el fin de la criatura. No es, pues, uno mismo, el fin de los seres carentes de espiritualidad que en el hermetismo de su naturaleza desarrollan su propia finalidad inmanente, ni el fin de un ser como el hombre que, obsesionado por la urgencia de realizar un fin superior al de aquellos otros seres, tiene necesidad de trascender hacia un destino superior. Desde que un ser en el universo puede obrar en un sentido que lo colma de plenitud o en el contrario que lo vuelve abyecto y exhausto del sentido de su naturaleza, es porque existe un libre albedrío, una facultad de selección, un poder autodeterminarse y por consecuencia debe existir una norma cierta capaz de orientar los actos de su conducta en el sentido de realizar su libertad esencial y sus fines trascendentes. Por eso es necesario entender la libertad como una cualidad metafísica de la voluntad dispuesta por la naturaleza hacia su objeto adecuado que es el bien, así como la inteligencia tiende también hacia su objeto formal que es el ser. Pero así como los seres materiales van fatalmente hacia su fin inmanente, sin posibilidad ni de elegir ni de dirigirse en sentido distinto, así, por el contrario, el ser espiritual no sólo tiene, por la inteligencia, la facultad eminente que le hace conocer el ser sino que también puede elegir los varios medios con que puede llegar a su fin. Para hacer u omitir tiene

la voluntad que es la facultad de actuar en un sentido positivo o negativo, y que es en jerarquía, la segunda facultad del hombre.

Con lo anterior declaramos que el mundo de los valores es medio al que tiende ontológicamente el hombre para realizar la plenitud de su naturaleza, pero que, va a ellos como única esfera posible dentro de la cual puede elegir espiritualmente los medios que lo conduzcan plenamente a su realización, en la total subsunción en Dios que es el fin último del espíritu y sin cuya presencia la realización de los valores estaría desprovista de un fundamento esencial. Y es que, en efecto, en todo acto de estimación de valor no solamente asumimos la actitud pasiva de quien conoce y adhiere a algo objetivo, sino que en la intencionalidad de la conciencia con que debe realizar el valor, tiene ingerencia la voluntad que va hacia el valor como hacia algo capaz de determinarla, en cuanto bien adecuado a su naturaleza. No basta pues, la contemplación estática del valor, particularmente de ciertos valores, como son la bondad, la justicia, y en general todos aquellos que caen dentro de la esfera de lo ético.

Hay, pues, tres instantes que van enlazados sucesivamente y acoplado el mundo del ser y el de la valoración, es decir: el ser, la facultad y la operación. En el mundo ontológico aparece el ser, con la facultad en potencia para percibir su potestad moral y después que la facultad ha adquirido su potencia definitiva, viene el acto de creación o estimación de lo valioso en cuanto bien. Para el primer momento en que sólo se da el ser o su posibilidad, hay lo que se llama el derecho innato, aquella garantía de que dispone aún el ser inconsciente mediante la cual se le reconocen cierta clase de derechos. Cuando la facultad está en potencia ya para realizar sus operaciones adecuadas, es cuando surgen los que hemos denominado en otra parte derechos adquiridos, no en cuanto se llaman jurídicamente adquiridos por un contrato, sino en cuanto ya estimados o conquistados como valoración. Si examinamos, por el sistema fenomenológico, el proceso de este desarrollo, tendremos que darnos cuenta, pues, de que la operación supone por una parte el ser que posee la facultad de estimar, y por otra parte el sistema de valores o bienes sobre los cuales recae el objeto de la operación (mundo axiológico), o para decirlo más concretamente, que el acto se produce en el mundo de la cultura. De ahí que se descomponga el derecho natural en dos formas que son el natural subjetivo y el natural objetivo. En el primero en cuanto poder o facultad y en el segundo en cuanto querer por la adhesión a la norma.

Por el natural subjetivo se explica que le corresponden determinadas facultades a un hecho dado que es la racionalidad y la validez de ese derecho natural emana de que a ese hecho de la racionalidad corresponde un orden de moralidad. Aquí cada cual puede formularse la pregunta de a quién corresponde sancionar aquel orden de moralidad, o quién es el autor de ese hecho que es la racionalidad. Hecho inicial que no puede confundirse con los posteriores, emanados de aquella naturaleza. De todas maneras al hecho de la racionalidad, así sin más, corresponden ya atributos de universalidad y de necesidad que se refieren a las notas permanentes de una sentencia determinada. De la relación existente entre el hecho de la racionalidad y la moralidad u orden de sus fines proviene la objetividad del derecho natural.

La estimativa viene, pues, a ser la operación del ser por medio de la cual acata lo valioso, la norma como medio de realizar los fines culturales del ser. Y de ahí precisamente la indeterminación inherente a esas normas cuando no son positivas en sentido estricto, porque, el planteamiento exclusivamente metafísico puede crear la urgencia de que surjan normas tan exactamente conformadas al destino del ser como en los fenómenos naturales se explican y fundamentan las leyes científicas. Este determinismo de la persona, asimilada ontológicamente a un fenómeno de la naturaleza, plantea, pues, por una parte, la objeción que le hacen los que no encuentran en la legislación positiva una ruta segura que ajuste los fines de la persona a una especie general de conducta, y por la otra, a quienes desconocen la realidad ontológica de la persona y pretenden, sin embargo, en nombre de un orden objetivo de la cultura, suscitar de aquella determinadas conductas.

Incorporando el derecho como uno de los objetos que integran el plexo total de la cultura, readquiere la idea del derecho natural una amplitud mucho más comprensiva del problema general de la persona. Porque, si la justicia aparece así como uno de los valores esenciales, en cuanto ética, hay que situarla en la jerarquía que le corresponde dentro de la escala general de valores, ya no en situación estática para la contemplación sino en la dinámica de la acción como que suscita conductas determinadas y suministra juicios de valor para los actos u omisiones que suscita ese valor. No es como el valor estético cuya estimación o no estimación deja indiferentes los fines esenciales del ser.

Aparecen así los valores éticos como fines hacia los que forzosamente tiene que tender la persona para realizarse en su plenitud, y por lo tanto fines exigibles desde fuera. De allí que la investigación de esos

fines no pueda cumplirse totalmente en la esfera ontológica o del ser, sino que se incrustan en la esfera axiológica o del deber ser. De allí surge otro problema que es el de investigar entonces, cuál es la fuente de esa obligatoriedad y que aplazamos, porque será desarrollado más radicalmente en un estudio posterior sobre Teoría integral del Derecho.

Volvemos finalmente a insistir en que esa perentoriedad que tiene la moral, en contra de las leyes naturales, cuya expresión es solamente indicativa porque proviene de la uniformidad con que se cumplen, ha promovido las dos posiciones fundamentales denominadas como moral autónoma y heterónoma. Dentro de esas dos posiciones se mueve todo el debate de la ética moderna con el formalismo que hace derivar la obligatoriedad en la voluntad, sumiendo el problema en su apriorismo subjetivista, o como Scheller (1) atribuyéndole un contenido material al formalismo kantiano.

No compartimos, por eso, las ideas de T. Litt (2) al considerar insoluto el problema ético si se articula dentro de la estructura general de la cultura, en su calidad de "sumo bien". Si la ética está adscrita a aquellas situaciones reales, fuentes de experiencia moral, no hay inconveniente en que sus juicios puedan clasificarse en las preferencias y que al elegir un acto como más alto dentro de la escala de moralidad, se produzca una iluminación en el camino de universalizar aquel tipo de moralidad en un valor, no en cuanto sea exigible siempre aquel grado de aproximación absoluta, porque no se exige siempre el máximo sino un mínimo de ética, pero sí en cuanto denota la capacidad de cada espiritualidad en concreto para perfeccionarse hasta un límite que, puede ir pendularmente, desde la simple juridicidad de los actos, hasta aquellos que tienen sus vivencias fenomenológicas en la santidad.

ABEL NARANJO VILLEGAS

(1) El formalismo ético y la ética material de los valores. Rev. de Occidente, Madrid, 1932.

(2) La ética moderna. T. Litt. Ed. Rev. de Occidente, p. 240, Madrid 1932.