

ESBOZO DE UNA SOCIOLOGIA DEL DERECHO NATURAL

I. EL «ETERNO RETORNO» DEL DERECHO NATURAL Y SUS MODALIDADES HISTÓRICAS

LA supervivencia y reafirmación de la idea iusnaturalista a través de los embates de la crítica relativista, y; en general, escéptica, en todo tiempo, pero singularmente en el siglo XIX, constituye uno de los hechos más significativos de la historia del pensamiento, y justifica el que se haya hablado —con frase feliz— del «eterno retorno» del derecho natural (1). Muchas veces fué decretada la muerte del derecho natural, sin que por ello se lograra eliminarlo. Uno de sus mayores enemigos decimonónicos, Bergbohm, que pasará a la historia principalmente gracias al derecho natural, como adversario suyo, se vió obligado a confesar que cuantas oraciones fúnebres se pronunciaran sobre su tumba habían sido prematuras (2). En pleno auge del positivismo hubo de reconocer amargamente el jurista germano que, cortada una de las cabezas de la hidra, habían surgido diez en su lugar (3).

(1) H. Rommen, en su libro *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Leipzig, 1936.

(2) *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, 1892, pág. 111.

(3) *Ibid.*, pág. 113.

Este «eterno retorno» del derecho natural es para el historiador del pensamiento de un interés primordial, pues apunta a una convicción arraigadísima, no sólo de la conciencia vulgar, sino también de la conciencia filosófica, que reiteradamente ha vuelto, tras momentáneas vacilaciones y agónicas dudas, a la proclamación de una justicia y una rectitud moral inherentes al orden esencial de las cosas y sustraído, por tanto, al arbitrio de los hombres. «Si no hubiera —podríamos decir con el maestro Castán (4)— otras pruebas de la existencia del derecho natural, la continuidad maravillosa de su tradición a través de épocas históricas y civilizaciones tan diferentes, bastaría para acreditar que la idea de que se trata responde a una auténtica exigencia del pensamiento y de la realidad jurídica.»

Pero la historia no nos enseña tan sólo que el derecho natural ha sido una constante filosófica; nos enseña también que la idea del mismo ha plasmado en sistemas formal y materialmente muy diversos, y, a veces, opuestos entre sí en sus resultados. La rúbrica general «derecho natural» ha amparado doctrinas sumamente dispares y heterogéneas, que en ocasiones sólo tienen de común el nombre. Es importante, a los efectos de una valoración de conjunto de la problemática iusnaturalista, distinguir claramente entre el *derecho natural* como conjunto de principios de la convivencia humana fundados en la naturaleza misma del hombre en cuanto ser social, y las *teorías iusnaturalistas* como intentos de formulación del derecho natural llevados a cabo por los hombres en el transcurso de la historia.

(4) *En torno del Derecho natural*, en la revista «Universidad», Zaragoza, 1940, núm. 2.

Que tales intentos han sido desigualmente afortunados en su empeño, es evidente. Y no es menos evidente que esta desigual fortuna dependió en cada caso del punto de partida filosófico sobre el cual unos y otros, explícita o implícitamente, se apoyaban. Ello explica la tendencia de ciertos expositores a agrupar las teorías iusnaturalistas en grandes tipos, según un procedimiento intelectual parecido al empleado por Dilthey en relación con los sistemas históricos de la filosofía en su *Weltanschauungslehre*.

Interesante en este orden de ideas resulta la tipología de Sauter en su libro *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts* (5). Remontándose hasta sus respectivos fundamentos filosóficos, agrupa Sauter los intentos doctrinales para aprehender la idea del derecho natural, según las siguientes categorías histórico-doctrinales: el iusnaturalismo platónico-aristotélico, que se inicia con Heráclito y Pitágoras, prosigue con Sócrates, y culmina en las obras de Platón y de Aristóteles; el iusnaturalismo estoico, que revive con ciertas peculiaridades en Espinosa; el iusnaturalismo trascendente, vena pujante que va de San Agustín a Leibniz, pasando por la escolástica medieval, la escolástica española del siglo XVI y Grocio (anuda con esta corriente, según Sauter, el idealismo tardío alemán de Krause, Ahrens y Trendelenburg, y, naturalmente, el neoescolasticismo contemporáneo); el iusnaturalismo racionalista de Pufendorf, Tomasio y —con parcial reanudación de la línea de pensamiento anterior— Wolff; el iusnaturalismo individualista de los sofistas, cínicos y circ-

(5) Viena, 1932.

naicos, Epicuro, la Academia media y nueva, Hobbes y Rousseau; el iusnaturalismo del idealismo alemán —Kant, Fichte, Schelling, Hegel—. Con esta tipología coincide en parte la propuesta en España por Galán (6). Añade Galán, en efecto, a la enumeración anterior: el iusnaturalismo metafísico-historicista de Vico, la Escuela histórica, Hegel y Binder; el iusnaturalismo neokantiano (Etammler, Del Vecchio, Lask, Radbruch, etc.) y el iusnaturalismo axiológico (Max Scheler y Nicolás Hartmann).

Es sabido que en la multiplicidad de las teorías iusnaturalistas han visto muchos autores un argumento contra la existencia del derecho natural. Pero no es lícito deducir de aquel hecho tal conclusión. Lo único que la multiplicidad histórica de teorías iusnaturalistas permite afirmar es que las investigaciones en torno al derecho natural no lograron siempre su objeto. Pero esta circunstancia no es privativa de las escuelas iusnaturalistas; se manifiesta igualmente en otros ámbitos del conocimiento humano. Negar el derecho natural fundándose en la multiplicidad de las direcciones iusnaturalistas sería como negar la verdad fundándose en la multiplicidad de los sistemas filosóficos, siendo así que sólo cabe deducir de ella la dificultad de la empresa con que en uno y otro caso se enfrenta el espíritu humano. En la clara conciencia de esta dificultad, pero a la vez en la conciencia no menos clara de que la labor continua de las generaciones puede aspirar a superarla, se basa precisamente la idea de la filosofía perenne conce-

(6) *El Derecho natural y su incesante retorno*, en «Revista Crítica de Derecho Inmobiliario», Madrid, marzo de 1945.

bida como labor ininterrumpida de integración intelectual (7).

Por otra parte, la diversidad de las escuelas iusnaturalistas no logra ocultar una indiscutible continuidad fundamental entre algunas de ellas.

Ateniéndonos a la tipología de Sauter y de Galán, podríamos ver cómo el iusnaturalismo por ellos llamado trascendente —por ser teísta su fundamentación— asimiló lo esencial del iusnaturalismo estoico, despojándolo de su panteísmo y del iusnaturalismo platónico-aristotélico, gracias principalmente a las grandes síntesis de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, desarrolladas luego por Suárez. Por otra parte, el iusnaturalismo racionalista y el moderno iusnaturalismo individualista pueden situarse en una misma línea, ya que en ambos la razón pierde su nexo con el conjunto del orden universal divino, y, dejando de ser mero medio de conocimiento de principios morales y jurídicos existentes independientemente de ella, se convierte en fuente suprema de éstos, con la consiguiente tendencia al subjetivismo.

Quedarían así, pues, principalmente frente a frente el iusnaturalismo racionalista-individualista de la Ilustración, calificado tradicionalmente como clásico», y el iusnaturalismo trascendente en que el teísmo helénico se integra en la plenitud cristiana. A estas dos grandes corrientes reducen, en general, los autores la multiplicidad de doctrinas, y ello no sin cierta razón, toda vez

(7) Cfr. nuestro artículo *La situación filosófica actual y la idea de la filosofía perenne*, en los «Anales de la Universidad de Murcia», curso 1947-48, primer trimestre, págs. 343-366, y en edición aparte.

que, de hecho, ambas se han disputado sucesiva o simultáneamente la hegemonía sobre el pensamiento occidental.

II. LA EFICACIA SOCIAL DEL IUSNATURALISMO

La distinción entre el derecho natural y las teorías o idearios iusnaturalistas que tratan de aprehenderlo, ilumina el problema de las *relaciones históricas entre el derecho natural y el derecho positivo*. Este problema se reduce esencialmente al de la *eficacia social* de las teorías o idearios iusnaturalistas. ¿Cuál es la *eficacia social* del derecho natural? ¿Hasta qué punto, y de qué manera, ha logrado el derecho natural imponerse al positivo y desplazarlo, en caso de conflicto? ¿O hasta qué punto, y de qué manera, ha asegurado, por el contrario, su estabilidad, en caso de concordancia? La investigación de esta eficacia social constituye el primer problema fundamental de la sociología del derecho natural, que, a su vez, se integra en una sociología general del derecho, como uno de sus capítulos.

De hecho, la sociología ha sentido siempre un vivo interés por el derecho natural. Prescindimos aquí del punto de vista —no infrecuente entre los neoescolásticos— que considera la sociología como ciencia normativa, equiparándola al derecho natural, y, a veces, una y otra disciplina a la ética social. Nos referimos a la sociología como ciencia descriptiva del acaecer social en su acepción más general. Desde la perspectiva de esta sociología, el derecho natural tiene relevancia en la medida en que motiva actuaciones sociales efectivas, o sea

en la medida en que aparece como una potencia espiritual actuante. Como escribe uno de los más eminentes sociólogos del derecho de nuestro tiempo, Max Weber, sociológicamente, las representaciones que dentro de un orden jurídico racional y positivo existen acerca del «derecho del derecho», sólo interesan en la medida en que de la modalidad de la solución de este problema surgen consecuencias prácticas para el comportamiento de los creadores y prácticos del derecho y de los interesados en él; interesa, pues, si la convicción de la «legitimidad» específica de determinadas máximas jurídicas, de la fuerza inmediatamente obligatoria de determinados principios de derecho que ningún otorgamiento jurídico-positivo puede destruir, influye de una manera realmente palpable sobre la vida jurídica práctica (8). Si el jurista positivista podía (aunque sin fundamento) negar hasta cierto punto lógicamente validez a todo orden distinto del jurídico-positivo, el sociólogo, en cambio, sin excluir al sociólogo positivista, comprueba que en ocasiones el derecho natural, o lo que por tal se considera en un grupo determinado, tiene más eficacia que un derecho positivo opuesto a sus postulados. Caracteriza Menzel la posición del sociólogo en esta materia, al señalar que al derecho natural puede atribuírsele validez, sociológicamente hablando, si por ésta se entiende, no algo de carácter normativo, sino una motivación psicológica, que hace que quienes están sometidos al derecho, y por estar convencidos de una norma jurídico-natural se comportan de cierta manera. Las normas del derecho natural —añade Menzel— «pueden tener en la práctica un efecto psicológico análogo al de la ley

(8) *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, vol. II, págs. 496-497.

positiva y al de la costumbre. Si *se cree* en la existencia de normas de derecho natural con fuerza obligatoria, estas normas producen sobre el que cree el mismo efecto que el mandato del legislador o que un precepto del derecho consuetudinario» (9).

Una ojeada al pasado nos muestra que constantemente los idearios iusnaturalistas, acertados o no, se han revelado como eficacísimas realidades que a menudo han quebrantado ordenamientos jurídico-positivos que no respondían a sus principios fundamentales. El aspecto más llamativo de la relación histórica entre el derecho natural y el positivo es, desde luego, el de los efectos revolucionarios del primero sobre el segundo, ya en forma indirecta, ya en forma directa mediante la acción de la violencia. Las revoluciones se hacen en nombre de una legalidad superior a la legalidad positiva, y por ella se legitiman. Al tratar los clásicos del problema del «derecho injusto», afirmaban rotundamente que en el caso de resistencia legítima al poder tiránico no hay propiamente rebeldía, sino realización del auténtico y superior derecho frente a lo que es corrupción del mismo. Sociológicamente, lo importante no es tanto la justicia o injusticia intrínseca del derecho positivo correspondiente, cuanto la convicción social de la misma. La supremacía axiológica del derecho natural sobre el positivo ha de conducir, por tanto, a actitudes revolucionarias, cuando el contraste entre uno y otro es muy marcado. Surge, así, el tipo sociológico del *iusnaturalismo revolucionario*. Pero la acción sociológica del derecho natural sobre el positivo no es siempre de sig-

(9) *Introducción a la Sociología*, traducción castellana, Méjico, F. C. E., págs. 253-254.

no revolucionario aunque éste resulte más visible. Antes bien, el derecho natural puede ser un elemento decisivo de estabilidad social, si el derecho positivo se presenta a la conciencia de los sujetos del mismo como expresión de un orden natural que le confiere suprema legitimidad. Entonces tenemos el tipo sociológico del *iusnaturalismo conservador*.

Un cariz marcadamente revolucionario tuvo, por ejemplo, el *iusnaturalismo* de los sofistas, los cuales, en nombre de la *physis*, hacen una dura crítica de las instituciones helénicas tradicionales (entre ellas la esclavitud, la desigualdad entre griegos y «bárbaros», la inferioridad jurídica de la mujer, etc.). Lo mismo cabe decir de la «vuelta a la naturaleza», propugnada por los cínicos, cuyo anticulturalismo, unido al cosmopolitismo, corroe los ideales más caros de la *polis*. Pero es a principios de la Edad Moderna cuando los idearios *iusnaturalistas*, a consecuencia del afán de transformaciones religiosas y sociales que traen consigo el Renacimiento y la Reforma protestante, adquieren significación revolucionaria directa. Así, en el caso de los monarcómacos en su resistencia religiosa frente a los poderes católicos. Esta significación culmina con el *iusnaturalismo* racionalista de la Ilustración, que desemboca en las revoluciones norteamericana y francesa.

En cambio, el *iusnaturalismo* —o la atribución de un origen divino a la moralidad y la justicia—, tuvo generalmente un sentido conservador en los pueblos antiguos, en cuanto que el autor del derecho positivo se consideraba como representante directo o instrumento de la Divinidad. Igual sentido es inherente al *iusnaturalismo* socrático-platónico-aristotélico, cuyo

ideal social miraba más al pasado que al futuro, y dió una aureola de legitimidad trascendente a las instituciones tradicionales del mundo helénico. También el iusnaturalismo luterano propende a una actitud socialmente conservadora. Tal actitud tampoco falta en algunos de los representantes de la escuela racionalista del derecho natural, por lo menos en el orden político (Hobbes, teóricos del absolutismo monárquico «ilustrado»).

El iusnaturalismo estoico y el cristiano fueron eminentemente renovadores en relación con el ambiente espiritual dentro del cual surgieron y se desarrollaron. En éste sentido, fué revolucionaria su acción; pero no lo fué en el campo propiamente político-social, sino en el moral-individual. La transformación de la sociedad que ambos produjeron se realizó por el camino de una renovación de la vida interior y una paulatina incorporación de sus principios fundamentales a las costumbres y las leyes.

Es de observar que idearios iusnaturalistas que han actuado en un sentido revolucionario pueden actuar después en un sentido conservador, cuando han intornado suficientemente con sus postulados el nuevo derecho positivo. Entonces, si cristalizan en un sistema rígido de valoraciones, pueden llegar a ser un obstáculo para una ulterior evolución de las instituciones.

Caso típico es en este aspecto la resistencia opuesta por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, hasta fecha reciente, a la legislación social en general, y al *New Deal* de Roosevelt en particular, en nombre del principio de la libertad de contratación incorporado al *higher law* dogmático-constitucional, el cual refleja ef:

individualismo del siglo XVIII (10). En Francia también, los principios de la revolución, que bajo la rúbrica de *immortels principes* alcanzaron el valor de un mito político, han ido frecuentemente —casi podríamos decir generalmente— asociados a una actitud socialmente conservadora, como se refleja en aquel tipo genuinamente galo de demócrata, del que pudo decirse que llevaba el corazón a la izquierda y el bolsillo a la derecha.

Es evidente que, de suyo, el medio normal de informar el derecho natural al positivo es el de una evolución paulatina y —si se nos permite una expresión algo desacreditada, hasta cierto punto con razón— orgánica. Una evolución de esta índole es la que dió lugar al *ius gentium* romano y al *common law* inglés, prototipos históricos de sana eficacia sociológica del derecho natural sobre el positivo. También la acción del estoicismo y del cristianismo se produjo en esta forma, como hemos visto.

III. EL CONDICIONAMIENTO SOCIAL DEL IUSNATURALISMO

La consideración de las diversas direcciones que puede seguir la eficacia social de las teorías iusnaturalistas nos conduce al segundo problema fundamental de la sociología del derecho natural, al problema de su *condicionamiento social*. En la terminología de la sociología contemporánea se trata de averiguar si el iusnaturalismo es, o en qué medida es, una «ideología». Por

(10) Sobre la importancia de esta idea del *higher law* en la aplicación del derecho en los Estados Unidos, véase W. Friedmann, *Legal Theory*, 2.^a ed. revis., Londres, 1947, págs. 53 y sigs.

«ideología» entiende la sociología contemporánea un sistema de pensamiento determinado inconscientemente por el impulso de legitimar intelectualmente una situación real; o sea, un sistema de conceptos con pretendida validez objetiva y que, sin embargo, es un simple instrumento intelectual puesto inconscientemente al servicio de los intereses existenciales de un grupo social. El problema así planteado es un aspecto del problema general del condicionamiento social del conocimiento, que por la importancia que actualmente se le concede ha dado lugar a toda una sociología del conocimiento o sociología del saber, que cuenta entre sus máximos representantes a Max Scheler, Max Weber y Karl Mannheim.

La teoría de la ideología fué desarrollada por vez primera en esta forma por Carlos Marx y Federico Engels, aunque en un sentido unilateral, ya que lo que perseguían era destruir la pretendida objetividad de la ciencia política «burguesa». Los idearios ético-políticos, según los fundadores del materialismo histórico, no pueden aspirar a una validez objetiva, ya que bajo la apariencia de su pureza doctrinal se ocultan intereses de clase. La historia de la humanidad consiste propiamente en una lucha de clases en la esfera económico-social, a la que corresponde una lucha de ideologías en la esfera intelectual. La teoría de la ideología conduce de esta suerte, según Marx y Engels, a la teoría de la «superestructura (*Ueberbau*), que hace del derecho, la moral, el arte, la filosofía, la religión y, en general, de todos los productos culturales, simples epifenómenos determinados por las condiciones económico-sociales en cada sociedad y período histórico. Con ello, los conceptos de «ideología» y «superestructura» se han convertido en

Los conceptos básicos del materialismo social, cuya corriente más rígida es el llamado marxismo ortodoxo.

Esta concepción es la predominante en la filosofía soviética del derecho. Expresión clara de la misma son, por ejemplo, las definiciones que del derecho han dado Krylenko, Stutchka y Vichinski. Para Krylenko «el derecho, en cuanto a su origen, es algo que se deriva de las relaciones económico-sociales, y en cuanto a su contenido, un sistema de normas encaminadas a justificar y proteger, o mejor dicho, proteger primero y justificar después, el orden existente». Idéntica en el fondo es la definición de Stutchka, que evoca la del derecho del más fuerte de Transimaco en la *República*, de Platón, y que fué incorporada a una ley soviética de la primera época: «el derecho es un sistema de relaciones sociales que corresponde a los intereses de la clase dominante y que está sostenido por su poder organizado (el Estado)» (11). En cuanto a Vichinski, entiende por derecho «el cuerpo de reglas de conducta que expresan la voluntad de la clase dominante, establecidas por vía de legislación, y asimismo de la costumbre sancionada por el Estado garantizadas por su poder coercitivo al objeto de proteger, fortalecer y desarrollar aquellas relaciones sociales favorables a la clase dominante» (12).

(11) Véase M. Laserson, *Die russische Rechtsphilosophie*, Berlin-Grunewald, 1933, págs. 68-69.

(12) En un artículo citado por R. Schlesinger, *Soviet Legal Theory*, Londres, 1945, pág. 243. Esta concepción del derecho ha dado lugar a intrincadas disquisiciones entre los juristas soviéticos acerca de si podrá seguir hablándose de «derecho» en una sociedad sin clases como la que aspira a establecer teóricamente el marxismo: También ha ocasionado dificultades graves en la consi-

Si el derecho en general es una simple superestructura ideológica, el derecho natural no será otra cosa, según esta doctrina, que una ideología llevada a un grado mayor de abstracción y menos consciente desde luego de su dependencia causal respecto de los factores económico-sociales.

La sociología y la filosofía social contemporáneas han sometido a discusión la teoría marxista de la ideología, pero ensanchando al mismo tiempo la problemática. Sin prejuzgar el valor de sus conclusiones, digamos que les ha sido fácil, aplicando la misma teoría de Marx y Engels, calificarla a su vez de ideología —la ideología del proletariado en su lucha contra la burguesía—, y, por consiguiente, determinada también económico-socialmente: negáronle por la misma razón validez objetiva. Si el marxismo había hablado de una «conciencia falsa» determinada por la condición social, podía referirse a su propio pensamiento esta «conciencia falsa». Mannheim ha añadido a la teoría de la ideología su contrapartida: la teoría de la «utopía». Si los grupos satisfechos forjan las ideologías para asegurar intelectualmente su situación de privilegio, los grupos oprimidos, en cambio, inciden en la actitud contraria, reflejando tan sólo en su pensamiento el aspecto negativo de la situación real, cuya desaparición anhelan, lo que da lugar a las utopías como ideologías de los descontentos (13). Se produce en este caso un fenómeno

deración del derecho internacional, como puede verse en autores como Korovin y Pachukanis, algún tiempo representativos. Vid. Schlesinger, especialmente los capítulos II, VIII, IX y X.

(13) Vid. *Ideology and Utopia*, 1936 (versión muy ampliada del original alemán). Se hallará un extenso resumen de esta obra de Mannheim en E. Galán, *Introducción al estudio de la filosofía*

parecido al del resentimiento descrito por Max Scheler, aunque determinado aquí económico-socialmente.

Es innegable que en las teorías iusnaturalistas históricas hay numerosos elementos ideológicos y utópicos en el sentido de Mannheim. Si en la crítica social de los sofistas y los cínicos aflora constantemente la hostilidad del provinciano semibárbaro (dando a esta expresión el sentido de la época), asoma no menos en Platón el orgullo y el temor del aristócrata ateniense. Donde esta dimensión ideológica y utópica se advierte con peculiar nitidez, es en el pensamiento moderno, a consecuencia de la decadencia del cosmos social medieval y el desarrollo del capitalismo. Así, el carácter racionalista e individualista del iusnaturalismo de la Ilustración es esencialmente el reflejo intelectual de los intereses de una burguesía ascendente, calculadora y necesitada de libertad contractual. Esta necesidad de libertad contractual explica, sin duda, en gran parte el que la idea del «contrato» tenga para él el valor de piedra de toque de toda construcción jurídica, y que incluso le sirva para fundamentar el Estado (teorías del «contrato social»). Son asimismo razones ideológicas o utópicas concretas las que explican que el iusnaturalismo de la época de las luces haya servido tanto para fundamentar el liberalismo político como para fundamentar el absolutismo, ambos sobre el mismo supuesto contractualista. De igual manera, la hostilidad del positivismo decimonónico contra el derecho natural se debe en no escasa pro-

jurídica, Madrid, 1947, cap. XIV. El carácter plenamente ideológico de la teoría soviética del derecho, con sus frecuentes cambios en relación con las distintas fases de la evolución político-social que está llamada a justificar, se desprende con claridad de la citada obra de Schlesinger.

porción al deseo de seguridad de esa misma burguesía: que había traducido en las codificaciones las exigencias programáticas del siglo anterior, esgrimidas contra el *ancien régime*. Así se comprende al fenómeno de que el culto al código civil napoleónico, considerado como la quintaesencia del derecho natural por antonomasia, diese lugar al máximo positivismo en la llamada «escuela de la exégesis». Algo parecido ocurrió, según indicamos ya, hasta época muy reciente en los Estados Unidos, en relación con el *higher law*, convertido en valladar de la economía liberal frente a la legislación social. Y, por último, es sintomático que, de la alternativa libertad-igualdad, el liberalismo burgués prefiera el primer término, mientras el socialismo proletario da prevalencia al segundo.

Ahora bien: los elementos ideológicos y utópicos en el sentido de Mannheim no tienen sólo una raíz social; la tienen también nacional. Por ello son tan frecuentes y de tal virulencia en derecho internacional. La objetividad del pensamiento iusinternacionalista se ve constantemente amenazada por la perspectiva existencial-nacional. Buen ejemplo de ello es la defensa por Grocio de la libertad de los mares y de su impugnación por Selden, que en uno y otro justificaban las aspiraciones de sus respectivos países en aquel momento histórico. También la lucha teórica en torno a la licitud de la cláusula *rebus sic stantibus* y su mayor o menor alcance se ha visto influida por la pertenencia de los autores a potencias satisfechas del *status quo* correspondiente o descontentas del mismo y deseosas de modificarlo. Lo trágico en todos estos casos es que, generalmente, se argumenta de buena fe, sin tener conciencia de lo mucho que la perspectiva nacional pesa sobre:

la argumentación. Una gran laguna del marxismo fué el haber pasado por alto esta interferencia del factor nacional sobre el social en el condicionamiento de no pocos idearios iusnaturalistas históricos.

Pero el reconocimiento de la existencia de elementos ideológicos y utópicos, a veces muy acusados, en la historia del derecho natural, no justifica la afirmación de que todo en ella sea ideología o utopía; de que las teorías iusnaturalistas sean simples superestructuras elaboradas bajo el imperativo del inconsciente colectivo de determinados grupos para legitimar o desvalorizar intelectualmente ordenamientos económico-sociales favorables o desfavorables a sus intereses. La teoría de la ideología en su formulación clásica no es sino una nueva versión del relativismo, que hace depender causalmente el conocimiento, no de factores psicológico-individuales, étnicos o histórico-culturales, sino de factores económico-sociales. La sociología y la filosofía social contemporáneas han puesto de manifiesto que, incluso en el supuesto de que se admita la hipótesis de una superestructura ideológica, ésta, una vez constituida, adquiere autonomía frente a la situación real que la originó, y actúa, a su vez, sobre ella, contribuyendo a transformarla.

Esta doble conclusión ha sido resumida por Gustavo Radbruch en los siguientes términos: «por una parte, aquella «translación y traducción» [son palabras de Marx] de intereses y poderes económicos en la forma cultural del derecho, significa el desencadenamiento de una *autonomía* del derecho, que se sustrae cada vez más al dominio del interés económico»; y por otra, «este derecho que se despliega autónomamente, es capaz de actuar a su vez, modificándola, sobre la relación».

económica de fuerzas de la que surgiera; o sea, que entre la base económica y la superestructura de la ideología jurídica existe una *acción recíproca*» (14).

Es de advertir que en el propio Marx hay ya indicios de mitigación del carácter unilateral de su primera formulación. Engels, en sus últimos años, reconoció que ambos habían «sacrificado el aspecto formal al material», y, en general, que la acción es recíproca entre la infraestructura económico-social y la superestructura jurídico-ideológica (15). En la misma Rusia soviética, ciertos teóricos abandonaron pronto la versión mecánico-causal de la teoría de la superestructura ideológica. Así, Paschukanis (*Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, traducción alemana, Berlín, 1929), el cual, influido por el neokantismo, ve en el derecho una «forma universal» de regulación de la conducta, que puede adoptar históricamente modalidades diversas. Otro teórico del derecho soviético, von Reussner, llegó a considerar la teoría marxista del derecho como una mera variante de la «teoría del interés» de Ihering, afirmando la posibilidad de que exista derecho en una sociedad sin clases, y que el derecho no debe identificarse con el Estado como instrumento de opresión de una clase por otra (16).

(14) *Rechtsphilosophie*, 3.^a edic., Leipzig, 1932, pág. 20.

(15) Véase su famosa carta a Conrad Schmidt, de 27 de octubre de 1890, en la que escribe: «El reflejo de las relaciones económicas bajo la forma de principios legales... ocurre sin que la persona correspondiente tenga conciencia de él; el jurista se imagina que opera con principios *a priori*, mientras que, en realidad, éstos son simples reflejos de la economía... Y me parece que la inversión (que, mientras permanece inadvertida, constituye lo que llamamos una *concepción ideológica*, reacciona a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla.» (Citado por Schlesinger, *op. cit.*, pág. 21.)

(16) M. Laserson, *op. cit.*, págs. 63 y sigs.

Sin embargo, se trata de una postura minoritaria, y que en el caso de Paschukanis fué objeto de una repudiación oficial.

Ahora bien: el materialismo económico-social no estará superado realmente, aun admitiendo la autonomía de la superestructura ideológica, mientras ésta sea propiamente superestructura; es decir, mientras esté determinada por la infraestructura. Para formular correctamente la relación que media entre la economía social, por un lado, y el derecho (y en términos generales el pensamiento) por otro, creemos indispensable distinguir entre lo *condicionante* y lo *determinante*. Una cosa es que un fenómeno sea condición para que otro se produzca, y otra cosa es que lo determine en su esencia. Con esta distinción queda superado el nexo causal entre lo económico-social y lo jurídico-espiritual. En la relación de condicionamiento entre dos estratos del ser, queda a salvo la autonomía intrínseca del factor condicionado frente al factor condicionante. En la relación de determinación, por el contrario, lo determinado no es autónomo frente a lo determinante (17).

(17) Es interesante comprobar el paralelismo que existe entre este problema y el de la relación entre el alma y el cuerpo, tan debatido y tan mal resuelto también por el materialismo del siglo pasado. La psicología contemporánea, precisamente, ha vuelto a destacar la autonomía de lo espiritual respecto de lo orgánico, aun reconociendo la concomitancia de sus reacciones, debidas a una relación de condicionamiento. La teoría estratiforme del hombre, desarrollada principalmente por Nicolás Hartmann, según la cual cada uno de los estratos de la personalidad es soporte (*Träger*) del superior y condición de su actividad (así lo físico respecto de lo orgánico, lo orgánico respecto de lo psíquico y lo psíquico respecto de lo espiritual), rechaza que el estrato superior pueda ser reducido al inferior, con lo cual preserva, frente al materialismo decimonónico, su autonomía.

IV. IDEOLOGÍA E IDEA EN LA VIDA SOCIAL

Mientras no se dé el paso señalado de independizar la esfera espiritual respecto de la infraestructura económico-social, aun reconociendo la función condicionante de ésta, la consideración sociológica no habrá superado el relativismo. Pero la sociología del conocimiento aspira precisamente a superar el relativismo. Y cree que la conciencia del condicionamiento social del conocimiento es un supuesto ineludible del que hay que partir para poder fundamentar un saber objetivo, sobre todo en materia jurídico-política y social. Para ello, es preciso elevarse a una perspectiva «supraclasiista», y así exalta Mannheim, por ejemplo, el papel que a la inteligencia corresponde, al margen de los intereses de grupo.

Es evidente, a nuestro juicio, que el reconocimiento de la existencia de elementos ideológicos y utópicos en muchas teorías iusnaturalistas no implica en modo alguno la imposibilidad de un conocimiento objetivo y universalmente válido de principios de justicia natural independiente de intereses de clase o de estirpe. Ya subrayamos antes que la dificultad efectiva de la empresa de descubrirlos y formularlos no es razón suficiente para una actitud escéptica. Que sobre el pensamiento pueden influir, y de hecho influyen, factores subjetivos perturbadores, es algo que las disquisiciones de los clásicos acerca del efecto de las pasiones sobre el conocimiento de la ley natural y la teoría del resentimiento de Scheler pusieron ya de manifiesto. Que entre estos factores hay que mencionar y valorar muy especial-

mente los económico-sociales, no es menos evidente, a la luz de los estudios de la sociología del conocimiento. Este dato debe ser un vigoroso estímulo para agudizar el espíritu crítico en relación con las posiciones propias y elevarse al plano de una auténtica objetividad.

Ha llegado, con ello, el momento de afirmar el valor objetivo y permanente del acervo doctrinal del iusnaturalismo alumbrado en el seno de la *philosophia perennis*, tal como la hemos caracterizado. El valor objetivo y permanente de este iusnaturalismo depende del que a su vez tiene la base filosófica sobre que descansa. Porque si el problema del derecho natural, en certera frase de Steffes, no es sino un aspecto del problema más general de la existencia de un *logos* universal natural y de su cognoscibilidad y su validez para la vida (18), ¿qué mejor tierra para su sano desarrollo que aquella tradición filosófica que afirma precisamente la racionalidad de la realidad, y, por ende, profesa una teoría del conocimiento ideal-realista, una concepción teleológica del mundo y una metafísica teísta? Por nuestra parte, vemos en esta corriente el esfuerzo más logrado, y en lo esencial definitivo, del espíritu humano para aprehender sistemáticamente el derecho natural.

Fruto lentamente sazonado en climas espirituales de muy diversas épocas, este iusnaturalismo no puede reducirse a una ideología más. El cristianismo, al que históricamente va vinculado (aunque de suyo descansa en su propia evidencia racional) no es la religión de una

(18) J. P. Steffes, *Das Naturrecht im Rahmen einer religions-philosophischen Weltbetrachtung*, en la obra colectiva *Philosophia perennis. Festgabe Josef Geyzer zum 60. Geburtstag*, Ratisbona, 1930, vol. I.

clase o de una estirpe, y menos si esta clase o esta estirpe son opresoras. Es una religión universal, que a todos reserva su sitio y a todos comprende. Ya el solo hecho de la permanencia doctrinal en el tiempo, mientras los demás sistemas se suceden y substituyen unos a otros en carrera más o menos veloz, es indicio de que este iusnaturalismo ha logrado penetrar en la entraña del ser para extraer de él el valor. Porque esta permanencia no significa estancamiento falto de conciencia histórica, sino orgánico crecimiento en que la labor de las generaciones acrece la herencia recibida, en función de sus propias necesidades y de los problemas de su tiempo.

Supuesto gnoseológico y ontológico de este iusnaturalismo es el *realismo crítico* de raigambre aristotélico-tomista. El principio de que todo conocimiento comienza con la experiencia, aunque trasciende de la experiencia, establece desde un principio el nexo con el ser real. La observación de la realidad social será punto de partida ineludible de toda ulterior consideración. Ahora bien: de esta experiencia extrae el entendimiento el conocimiento de la esencia, de la *idea* que en las cosas se oculta (ideal-realismo). Con lo cual, evitado el escollo del racionalismo, se supera el empirismo. Un neoescolástico contemporáneo, el P. Welty, ocupándose precisamente de esta materia, ha resumido adecuadamente la fecundidad del realismo gnoseológico y ontológico: «La visión esencial de nuestro espíritu es visión, y no construcción, de una realidad; nuestras ideas —si se nos permite la expresión— nacen de la realidad, se extraen de la trabazón real en que se hallan inmersas, no son puestas arbitrariamente». La filosofía del ser —como la llama el P. Welty— no establece *a priori* ideas generales, «no construye ideales, sino que

busca ideas, encuentra ideas», arranca las esencias de las particularidades individuales que las envuelven (19). Lo cual permite afirmar, con el P. Welty, que «no toda idea es, sin más ideología» (20).

Del cristianismo en general podríamos decir, con referencia al problema de la ideología, lo que Scheler dijera con referencia al del resentimiento. Los valores cristianos pueden ser utilizados como ideología, y la historia nos muestra que por desgracia la idea de la religión como *instrumentum regni* o como baluarte de intereses particulares no ha sido sólo teoría en Maquiavelo y práctica sólo en Napoleón I; pero en sí mismos, éstos valores son la antítesis de la ideología. Les corresponde un fundamento absoluto en la misma esencia divina, en parte revelada sobrenaturalmente, y en parte cognoscible por el ejercicio de la razón en lucha contra los factores perturbadores de la subjetividad históricamente condicionada. Y en el orden práctico, de la teoría marxista de la ideología, como de la teoría nietzscheana del resentimiento, ha de extraer el iusnaturalismo católico una enseñanza negativa; porque la crítica que ambas suponen no alcanza su esencia, sino sus posibles deformaciones accidentales. Esta crítica ha de servir de acicate para recordarnos constantemente lo que no debe ser el cristianismo en manos de los hombres: ni resentimiento, ni ideología.

BIBLIOGRAFIA

BODENHEIMER, E.: *Jurisprudence*, 1940. (Hay traducción castellana, titulada *Teoría del Derecho*, por V. Herrero, México, 1942.)

(19) *Ideologie und Idee im sozialen Leben*, en *Divus Thomas* Friburgo de Suiza, XI (1933), págs. 189-190.

(20) *Ibid.*, pág. 201.

- CHILD, A.: *The problem of truth in the sociology of knowledge*, en «Ethics», Chicago, LVII, núm. 1, octubre de 1947.
- FREYER, H.: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. (Hay traducción castellana, titulada *La sociología, ciencia de la realidad*, por F. Ayala, Buenos Aires, 1944.)
- FRIEDMANN, W.: *Legal Theory*, Londres, 1945; 2.ª edic. revis., 1947.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ, E.: *Introducción al estudio de la filosofía jurídica*, Madrid, 1947.
- KELSEN, H.: *Die Idee des Naturrechts*, en «Zeitschrift für öffentliches Recht», VII, Viena, 1947. (Hay traducción castellana por F. Ayala en «La idea del Derecho natural y otros ensayos», Buenos Aires, 1946.)
- LASERSON, M.: *Die russische Rechtsphilosophie*, Berlín, 1933.
- MANNHEIM, K.: *Wissenssoziologie*, en «Handwörterbuch der Soziologie», dirigido por A. Vierkandt, Stuttgart, 1930.
- *Ideology and Utopia*. Versión muy ampliada del original alemán. 1936. (Hay traducción castellana de S. Echevarría, México, 1941.)
- RADBRUCH, G.: *Rechtsphilosophie*, 3.ª edición, Leipzig, 1932. (Hay traducción castellana de J. Medina Echevarría, 2.ª edición, Madrid, 1944.)
- SAUTER, J.: *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1932.
- SCHELER, M.: *Sociología del saber*, traducción castellana de J. Gaos. Madrid, 1935.
- STEFFES, J. P.: *Das Naturrecht im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung*, en la obra colectiva *Philosophie perennis. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag*, Ratisbona, 1930, vol. I.
- SCHLESINGER, R.: *Soviet Legal Theory*, Londres, 1945.
- TOENNIES, F.: *Principios de sociología*, traducción castellana de V. Llorens, México, 1946.
- WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922. (Hay traducción castellana, titulada *Economía y sociedad*, por varios traductores, 4 volúmenes, México, 1944. La «Sociología del derecho» está en el volumen III, trad. por E. García Maynez y E. Imaz.)
- WELTY, E., O. P.: *Ideologie und Idee im sozialen Leben*, en «Divus Thomas», XI, Friburgo de Suiza, 1933.

ANTONIO TRUYOL Y SERRA