

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

Documentos colectivos del Episcopado español, 1870-1974. Edición completa, preparada por Jesús Iribarren. Presentación del cardenal Vicente Enrique y Tarancón. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, 561 págs.

Quienes con ignorancia o malicia, y a veces con ambas, reprochan a la Iglesia y a sus legítimos representantes de «desentenderse» de la sociedad temporal y de sus problemas o, por el contrario, la acusan de «inmiscuirse» en aquellas cuestiones, «sociales» o «políticas», con las que creen que «nada tiene que ver» la Iglesia, desconocen lamentablemente la misión divina que la Iglesia tiene de salvación de las almas —dondequiera que éstas se encuentren— no sólo en la interioridad de la conciencia o de la vida privada, sino en todas sus proyecciones sociales, *uti singulus y uti socius*, como gobernantes y como gobernados.

Pero estos paradójicos reproche y acusación no son nuevos; diríamos que se han hecho en todos los tiempos cuando el *non possumus* de la Iglesia ha tenido que enfrentarse con situaciones temporales por las que, en bien de las almas, no podía ni debía callar; se hizo cuando aparecieron las primeras herejías y las desviaciones posteriores; se ha hecho cuando el cisma y la indisciplina llevaban el confusionismo y la desobediencia a los cristianos; se ha hecho siempre que el poder temporal se ha arrogado abusos no sólo contra la legítima autoridad de la Iglesia, sino en perjuicio de los derechos de los gobernados. Se hizo cuando aparecieron las «encíclicas sociales» *Re-rum Novarum*, *Quadragesimo Anno* y *Mater et Magistra*, cuyos respectivos autores, León XIII, Pío XI y Juan XXIII, reivindicaron contundentemente el «derecho» de la Iglesia a intervenir en los problemas «sociales», cuya exclusiva pretendía (y aún sigue pretendiendo) el socialismo.

Los obispos españoles, fieles a la misión apostólica que por divina ordenación les compete, fieles al magisterio y jerarquía pontificia, y concedores en todo momento de los problemas políticos, económicos y sociales de Es-

pañía, que, en definitiva, son problemas humanos, de, por y para los hombres, han hecho acto de presencia, molesta y polémica en algunas ocasiones (como molestas y polémicas son siempre las discrepancias y las llamadas de atención o reproches), con sus cartas pastorales y documentos diocesanos, para orientar y dirigir con ellos a los católicos.

Pero cuando esos problemas, por su importancia y extensión, desbordan los intereses de una diócesis determinada para convertirse en verdaderamente nacionales, y lo nacional es una realidad que no puede soslayarse, porque cada pueblo tiene sus características especiales, fruto de sus vicisitudes históricas, que han de tenerse en cuenta para vivir cristianamente y para encauzar la acción pastoral, «se ha hecho necesario e imprescindible —como bien dice el cardenal Enrique y Tarancón en la presentación del libro— que existan unas orientaciones comunes y un plan de pastoral a escala nacional para que la Iglesia pueda cumplir eficazmente su misión en esta coyuntura histórica».

Esta es la razón de que ya antes de las actuales Conferencias Episcopales Nacionales los obispos españoles (como los obispos de otros países) se vieron obligados a dirigirse conjuntamente a los fieles y dar orientaciones comunes para toda la nación. Por eso, los documentos «colectivos» del Episcopado se han prodigado felizmente entre nosotros cuando han existido problemas cuya trascendencia y gravedad afectaba a todos los católicos españoles. Los «obispos reunidos», la «Conferencia de Metropolitanos» y la actual «Conferencia Episcopal» han sido, sucesivamente, los autores de estos documentos.

El libro de la Biblioteca de Autores Cristianos que presentamos, cuya publicación es un acierto más que merece los mayores elogios, es una exposición cronológica de 66 documentos colectivos del Episcopado Español, que va desde 1 de enero de 1870 hasta 1 de diciembre de 1974. Firmado el primero hace más de un siglo por los «obispos españoles residentes en Roma» (para asistir al Concilio Vaticano convocado por Pío IX, contra cuya convocatoria había tenido la osada ignorancia de protestar el ministro español de Estado, Martos), está dirigido «a las Cortes constituyentes», en las que, en ausencia de los obispos, se había presentado el proyecto de secularización del matrimonio. Media docena más de documentos colectivos, en lo que queda del siglo XIX, son dirigidos por el Episcopado a León XIII, cuyo contenido, entre otros, se refiere a la «unidad del Episcopado», al agradecimiento por la publicación de la encíclica *Libertas y Cum laude* que versaba precisamente sobre la «unión de los católicos españoles», y de adhesión al Papa y de protesta «contra los desafueros» de que entonces era objeto el Romano Pontífice.

Con la carta de los «obispos senadores» a León XIII, en 1901, sobre la «interpretación del Concordato», se inicia el siglo actual, en el que el Episcopado dirige varios documentos colectivos al Rey Alfonso XIII (sobre la defensa de la jurisdicción eclesiástica y contra el proyecto de ley de asociaciones), al presidente del Gobierno (sobre escuelas laicas, sobre la codificación de la legislación de instrucción pública en daño de la religión oficial), de los metropolitanos al Gobierno (sobre haberes del clero, reprensión de la inmoralidad, infracción de los días festivos) y, después, al presidente de la República (contra la legislación anticatólica que, sobre todo en los primeros tiempos, tanto abundaba), del Episcopado y de los metropolitanos a los fieles y a la nación (sobre los deberes políticos de los católicos, la inmodestia en las costumbres, el acatamiento al poder constituido, sobre la supresión del presupuesto de culto y clero, los deberes y situación durante la República, sobre matrimonio civil, ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, etc.).

Nuestra guerra civil, que tantas cosas conmovió en España, fue en seguida objeto de las mayores y más antagónicas interpretaciones apasionadas en el extranjero, que no se limitaban a los bandos contendientes, sino que querían extender a la Iglesia presentándola como agresora, favorecedora de la injusticia social y como partidista y esclava del Estado. Ante tanta insidia y mentira, bien orquestada, como suele ser la campaña antiespañola siempre, los obispos españoles publican una «Carta dirigida a los obispos católicos de todo el mundo», en 1 de julio de 1937, para hacerles saber que, al margen de los aspectos políticos y militares de la guerra, estaban en juego «los mismos fundamentos providenciales de la vida social: la religión, la justicia, la autoridad y la libertad de los ciudadanos»; exponen los obispos españoles las verdaderas causas de la guerra, denuncian y detallan la persecución religiosa (incendios y profanación de iglesias, asesinatos de obispos, clérigos, religiosos y fieles), y terminan con una valiente y sabia llamada «a los hombres de gobierno», de quienes esperan —dicen— que «no querrán adoptar moldes extranjeros para la configuración del Estado, sino que tendrán en cuenta las exigencias de la vida íntima nacional y la trayectoria marcada por los siglos», para que «resurja el espíritu nacional con la pujanza y la libertad cristiana de los tiempos viejos».

De la guerra civil al Concilio, una docena de documentos colectivos de los «metropolitanos a los fieles» se refieren al proselitismo protestante, a los deberes de periodistas y escritores católicos, a los deberes de los ciudadanos de justicia y caridad, a los derechos de la Iglesia en la educación, campo y fuero del magisterio eclesiástico, misión de los intelectuales en el momento actual de España (1956), la situación social, la moralidad pública,

la publicación de nuevos Estatutos de Acción Católica, los problemas morales que plantean la estabilización y el desarrollo económico; ante la proximidad del Concilio, la elevación de la conciencia moral, según los criterios de la *Mater et Magistra* (1962).

Después del Concilio, por el que adquieren carta de naturaleza las Conferencias Episcopales Nacionales, los documentos colectivos de la «Conferencia Episcopal Española» se acercan a la veintena, y todos ellos, como los anteriores del Episcopado o de los metropolitanos, sobre temas nacionales, o que de un modo u otro despertaron el interés de los católicos españoles, por lo que era conveniente, y hasta necesario a veces, disipar confusiones recriminatorias y acusaciones de ciertas complicidades, que la voz serena y prudente del magisterio episcopal se hiciese oír. Así han ido apareciendo importantes documentos sobre la Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio, actitud ante el referéndum, actualización del apostolado seglar, sobre libertad religiosa, sobre la encíclica *Humanae vitae*, sobre el ministerio sacerdotal, sobre «la Iglesia y los pobres», y nota sobre la ley de Educación, sobre la conservación de la fe, la vida moral del pueblo, orientaciones sobre el apostolado seglar hoy, la Iglesia y la comunidad política, y sobre la objeción de conciencia, de fecha 1 de diciembre de 1973, con la que termina esta relación cronológica de *Documentos colectivos del Episcopado español* en los últimos ciento cuatro años.

Quien contemple ahora desapasionadamente el índice del contenido de estos «documentos», no podrá —no deberá al menos— hacerse eco y solidario de aquel reproche y acusación que se hace a la Iglesia, o de inhibicionismo, o de intromisión en asuntos «que no le competen». En todos ellos tiene algo que decir la voz de los «pastores de almas», para orientar a sus fieles, y porque éstos esperan impacientes ante esos problemas, que no son nimios, una autorizada palabra que, con justicia y claridad, les diga qué es lo que un cristiano tiene que pensar y hacer en circunstancias tales. Si a esto añadimos el confusionismo de estos tiempos de secularización y los intereses de quienes están al acecho para sembrar discordias o «ganarse compañeros de viaje» para sus fines políticos, la conveniencia y la necesidad de estos documentos es patente.

Termina este libro con unas ponderadas y medidas palabras de presentación del cardenal Enrique y Tarancón, presidente de la Conferencia Episcopal Española, y con una amplia y cuidada introducción y el acostumbrado y utilísimo índice de materias, ambos debidos a la competencia y agilidad periodística de Jesús Iribarren.

El contenido y propósito del libro estamos seguros que contribuirá y servirá «para que todos acierten a valorar la postura eminentemente pasto-

ral y realista que ha sabido mantener el Episcopado español a través de los años». Para disipar en los lectores sin prejuicios no pocas confusiones o malentendidos. Y, en todo caso, para todos serán orientación y adoctrinamiento de quienes pueden y deben ayudarnos con su acertado magisterio.

Emilio Serrano Villafañe

JOSÉ CASTÁN TOBEÑAS: *Los derechos del hombre*. Prólogo del profesor Luis Legaz Lacambra. Instituto Editorial Reus, S. A., Madrid, 1976, segunda edición, 200 págs.

Hay libros que no envejecen nunca, a los que el paso del tiempo, como en el caso que nos ocupa, en vez de lesionar cualesquiera de sus líneas doctrinales básicas, por no sabemos qué extraños enigmas, respetan, solidifican y hacen, por los siglos de los siglos, clásicos —es decir: testimonio indeleble de la magnificencia y grandiosidad de ciertos hombres. Las cosas se complican todavía más, a nuestro parecer, si cuanto llevamos subrayado acontece con un libro de clara e innegable estirpe jurídica y filosófica. Y nuestra afirmación no es, ni mucho menos, gratuita: el mundo del Derecho es un mundo casi siempre complicado, complejo y confuso. El mundo de la Filosofía, como es harto notorio, comporta abismales e inescrutables riesgos. Ya lo ha dicho un excepcional pensador —nos referimos al profesor de allende los mares Eduardo Nicol—: «Hablar de riesgos en filosofía es sólo una manera de hablar. Toda filosofía es arriesgada. La filosofía no es un menester placentero o apacible...» Pero, igualmente, tampoco en el área de lo estrictamente jurídico las cosas suceden de forma más simple. Así, por ejemplo —seguimos en este extremo el pensamiento de un excepcional jurista mejicano (el profesor Héctor Fix-Zamudio)—, junto a no pocas complicaciones de otra índole en el campo del Derecho tropezamos, más veces de las que fuesen de desear, con el problema de la adecuada interpretación de las palabras: «El problema del lenguaje de las normas legislativas comprende, además de su corrección gramatical, su precisa formulación de carácter lógico, es decir, que las proposiciones jurídicas deben conformarse de acuerdo con las reglas de la lógica, para evitar imprecisiones o equívocos que posteriormente provocan problemas muy graves de interpretación y aplicación.» Cabe, pues, preguntarse: ¿Qué clase de magno acontecimiento tiene que suceder para que un tema de legítima estirpe filosófica y jurídica llegue al gran público? Antes de intentar responder a esa interrogante, creemos aconsejable subrayar una cosa más, a saber: que la popularidad de un tema no evita, sino más bien, por el contrario, fomenta la confusión. El

hecho de que el tema concerniente a los Derechos del Hombre goce hoy, lo mismo que en décadas pasadas, de una inmarchitable vigencia se debe, ante todo, a que, efectivamente, a pesar de que el ser humano, una y otra vez, se esfuerza en formar, reformar y transformar su individualidad siempre, en el fondo permanece idéntico a sí mismo. Por eso, como es bien sabido, las formas históricas del ser del hombre, las grandes etapas de sus cambios reales, son modos diferentes de integración en la comunidad. Esta integración, que como tal es un hecho permanente —el hombre no está solo nunca—, varía en cualidades, en direcciones, dijéramos también en intensidades. Estas variaciones determinan diferentes estilos de vida: estilos políticos y religiosos, económicos y artísticos, jurídicos, científicos y filosóficos, en esa conexión unitaria de sentido que Dilthey describía y no alcanzaba a explicar. Esto es la clave, pues, para la comprensión filosófica de la historia en general y de cada época en particular —puesto que, en rigor, de todo esto se nos habla en este bellissimo libro del inspirado, noble y generoso jurista español Castán Tobeñas.

Antes de seguir adelante y de glosar con nuestra mejor predisposición espiritual la segunda singladura editorial de estas páginas (enriquecidas con un feliz prólogo del profesor Legaz Lacambra y de no pocas notas bibliográficas elaboradas con mano segura por el doctor Castán Vázquez, letrado mayor del Ministerio de Justicia, prestigioso miembro de la Carrera Fiscal y sutil humanista), parece correcto señalar, siguiendo el pensamiento de otro excepcional maestro del Derecho —el sabio catedrático de la Universidad Complutense de Madrid y presidente de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, el doctor Antonio Hernández-Gil—, que efectivamente «Castán Tobeñas es el jurista español contemporáneo de más amplia y proteica significación, tanto por el número y el carácter de los temas tratados como por la continua actividad desplegada en el curso de una vida tensa y perseverante en el esfuerzo. Su visión del Derecho fue completa. La contempló desde las tres perspectivas posibles: la preparación de las normas, la aplicación judicial y la investigación científica. A su vez, ésta la llevó a cabo por los tres cauces más característicos del conocimiento referido al Derecho. Fue cultivador de una ciencia particular como la del Derecho civil, que, a partir de él, adquiere una conformación sistemática antes no alcanzada. Desde los primeros tiempos se sintió atraído por el análisis histórico-sociológico de las instituciones. Llegado a la cumbre de la plenitud, abordó los temas generales de la filosofía y la metodología jurídicas. Si su obra de civilista ha tenido una proyección universitaria y profesional muy extensa, su obra filosófica, menos difundida quizá, ha esclarecido muchas cuestiones fundamentales».

Aunque el profesor Castán Tobeñas hubiese dejado escrito un solo libro, una sola página, una línea, bastaría, como la historia de la filosofía nos refiere de Sócrates, el recordar, a quienes gozamos de su amistad y afecto, sus virtudes humanas para tenerlo como irremplazable maestro: la ponderación, la prudencia y el equilibrio son otras tantas notas definidoras de la fisonomía mental y científica de Castán Tobeñas. Persigue la armonía hasta donde es posible, con el cuidado de detenerse ante la contradicción. Busca las compatibilidades e incluso las mutuas exigencias entre la historia y la naturaleza, la tradición y el progreso, lo personal y lo colectivo, la libertad y la autoridad, el hecho y el valor, la justicia y el derecho...

Ciertamente, por cuanto antecede —en la confusa hora en que vivimos—, el espíritu que anima a la obra de Castán Tobeñas adquiere particular significación en los momentos presentes. Pocos juristas ha habido tan sensibles como él a las demandas de la transformación y del cambio, lo mismo en los reductos intelectuales que en el campo de la vida y de la convivencia. Todos sus libros nos ofrecen esas cualidades; por eso mismo, como el futuro lector de las páginas que comentamos puede perfectamente comprobar, no es posible recensionar un libro concreto del docto jurista: es imperativo recensionar su vida toda. Por eso, recientemente nos ha dicho de él el destacado catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, el doctor Leo Valladares Lanza —autor de una preciosa monografía sobre la figura que ocupa nuestra atención (1)—, que «esta gran personalidad del Derecho español, que por su enorme capacidad de trabajo y su extraordinaria erudición ha sido llamado por algún autor 'el Menéndez y Pelayo del Derecho', desde muy temprana edad comprendió que el Derecho no podía quedar reducido a una simple técnica para lograr las conductas de los hombres. Comprendió que el Derecho debe fundarse en principios superiores, que el Derecho debe alcanzar determinados valores».

No hay ninguna duda, por otra parte, que su libro *Los derechos del hombre* —el último que salió de sus manos— es el más representativo, el más singular y personal de toda su monumental obra. Sus páginas son, ante tanto dolor y miseria como caracteriza la difícil hora que nos ha sido dada, la formidable herencia que un hombre extraordinariamente bueno quiso legarnos. A pesar de que, justamente, su existencia toda fue un acto de constante —pródiga— generosidad: era el sembrador —dentro y fuera de la

(1) LEO VALLADARES LANZA: *Las ideas jurídicas de Castán*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1976, 183 págs.

cátedra— que derramaba semillas seleccionadas en horas de austeridad y de sacrificio. Su única preocupación fue que tuvieran un buen germinar y un mejor frutecer. Las lecciones de Castán Tobeñas iban tan ahincadamente a la mente de sus discípulos, con tanta pasión de ánimo, y al mismo tiempo con tanta dulzura, que el comportamiento de los alumnos con el maestro fue algo notable... Las virtudes del eximio profesor eran transitivas y contagiosas para sus alumnos. La serenidad en el juicio del maestro, engendrabasosiego y claridad en el espíritu; la sencillez y humildad del primero desarmaba siempre a los segundos, y sobre todo, el gran cariño que Castán Tobeñas profesaba a sus discípulos, el amor inmenso a la enseñanza, encontraba siempre eco y correspondencia en los alumnos... Castán Tobeñas, en el fecundo curso de su existencia —y como especialísimamente se pone de relieve en las páginas del libro que motiva el presente comentario—, fue el hombre que caminó enarbolando siempre *esas razones del corazón que la razón no comprende*. Por eso, para el eminente jurista la preocupación por los problemas que acongojan la existencia del hombre fue, en todo momento, una imperecedera constante en su modélico pensamiento. Como jurista fuera de serie, pero más aún como hombre extraordinariamente cristiano, desconfió en un grado muy importante —precisamente porque la conocía en toda su amplísima dimensión— de la ciencia en la que era un maestro. Suyas son, precisamente, estas reveladoras palabras —palabras que confirman la tesis que acabamos de exponer—: «Los términos jurídicos son casi siempre imprecisos y susceptibles de acepciones variadas. Ello es una de las principales causas de las controversias doctrinales y de las confusiones que enmarañan siempre la ciencia del Derecho.

La frase 'derechos del hombre', en sí, es muy poco significativa y lleva consigo una redundancia. Todos los derechos son humanos. Sin embargo, se la ha empleado hace algún tiempo y se la sigue empleando hoy con un sentido específico, en relación con determinados derechos. Podría decirse que hay un grupo de derechos diferenciados de los demás y que son humanos por antonomasia. Lo que pasa es que, según las épocas, han sido diversos los derechos aludidos y también sus denominaciones.»

Las palabras del grandísimo iusfilósofo español no pueden tener mayor viso de autenticidad, puesto que, en definitiva —como casi siempre ocurre en el curso de todas las épocas—, *los cambios históricos dependen, en parte, de la naturaleza misma y, en parte, de las decisiones arbitrarias de los propios hombres*. Después de todo, como todos más o menos sabemos, el hombre es el único ser *perfectible*. Claro está que, al mismo tiempo, también es el ser humano el que origina cualesquiera perturbación —política, jurídica, económica, religiosa, etc.—. El hombre es la suprema paradoja, porque

tiene que pensar el mundo como racional, para entenderlo, y a la vez no acaba de entenderse a sí mismo...

En fin, miremos o no hacia nuestro pasado —que según el inolvidable don Miguel de Unamuno es lo único que realmente tiene importancia en la existencia del hombre (el pasado nos hace lo que somos)—, lo cierto es, de conformidad con el pensamiento de Castán Tobeñas, que ha variado mucho, en la concepción actual y con respecto a la que imperaba en siglos anteriores al nuestro, la estructura de los llamados derechos del hombre.

En las viejas concepciones —nos dice—, los derechos humanos implicaban una sencilla relación entre la persona individual (hombre o ciudadano) que ostentaba el derecho y el Estado que había de respetarlo.

En el enfoque de hoy, la relación es más complicada. La doctrina actual, e incluso también, en el orden positivo y constitucional, las llamadas *declaraciones de derechos*, combinan con la idea de los derechos individuales del hombre la de los derechos de los grupos comunitarios, o sea, los de la sociedad concebida corporativamente. Sujeto de los derechos humanos no sólo es el hombre, individualmente considerado, sino, en general, la persona, individual o agrupada. La protección de los derechos humanos se extiende a las comunidades jurídicas (familia, corporaciones, entidades políticas estatales o de sentido universal) y, además, a los grupos minoritarios (grupos nacionales, étnicos, religiosos, etc., dentro de un Estado, y Estados débiles, subdesarrollados, etc., dentro de la comunidad internacional).

En suma —nos concreta el maestro Castán Tobeñas—, los derechos del hombre, que fueron derechos subjetivos de autodeterminación del individuo, son ahora también derechos de autodeterminación de los entes colectivos, e incluso se habla, en un sentido amplísimo —que puede suscitar no pocas dudas—, de derechos de autodeterminación de los pueblos.

De una manera indirecta, sin embargo, el sujeto de los derechos humanos sigue siendo siempre el hombre.

* * *

Lógicamente —innecesario parece el profundizar en este punto—, el profesor Castán Tobeñas, a través de toda una serie de interesantísimos apartados —por ejemplo, *caracteres de los derechos fundamentales del hombre, derechos del hombre y derechos subjetivos, derechos del hombre y derechos de la personalidad*, etc.—, va ofreciéndonos la esencia de lo que, en verdad, son los llamados derechos del hombre. Las doctrinas, las tesis y las concepciones sostenidas por los especialistas del tema son, en no pocas ocasiones, tan complejas que, pensamos, para decir con palabra llana e idea diáfana

lo que en verdad son los derechos humanos, no podríamos traer a colación otras inmejorables palabras que aquellas que, en un determinado momento de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, nos ofrece el inolvidable rector de la Universidad de Salamanca: «Hacer el bien sin esperanza de recibir por ello recompensa alguna...» Todavía más, proclama el genial pensador español glosando la aventura en la que Don Quijote redime a los galeotes: «... lo cual debe enseñarnos a libertar galeotes precisamente porque no nos lo han de agradecer, que de contar de antemano con su agradecimiento, nuestra hazaña carecería de valor. Si no hiciéramos beneficios sino por las gratitudes que de ello habríamos de recoger, ¿para qué nos servirían en la eternidad? Debe hacerse el bien, no sólo a pesar de que no nos han de corresponder en el mundo, sino precisamente porque no han de correspondérselo. El valor infinito de las buenas obras estriba en que no tienen pago adecuado en la vida, y así rebosan de ella. La vida es un bien muy pobre para los bienes que en ella cabe ejercer».

Tal vez, no nos atrevemos a sugerirlo con matiz dogmático, el profesor Castán Tobeñas, a la vista de la sentencia anteriormente insertada, no consideró oportuno establecer lo que podríamos considerar como una posible jerarquización de los derechos humanos. Efectivamente, nos indica, «los derechos humanos se desenvuelven en el ámbito de la vida personal o en el de la vida social». Pues bien: dentro de la esfera o dimensión personal, «el primer derecho del hombre es el derecho a la intimidad, a que esa intimidad sea respetada...». De ahí, por supuesto, dimanar, en igualdad de jerarquía, el resto de los derechos humanos.

No es aconsejable entrar en polémica alguna respecto del turno de preferencia, dado que, como perfectamente señala el querido maestro Castán Tobeñas, el orden jurídico —del que los derechos fundamentales humanos forman parte capitalísima— está presidido por valores superiores, de contenido ético a la vez que jurídico, que giran en torno a las dos vertientes de la vida del hombre: la íntima, personal o individual y la social o comunitaria.

Se ha dicho que la cuestión de los derechos humanos se nos muestra como el problema de la relación hombre-Estado o como un conflicto entre dos valores: el valor persona (expresión ésta que recalca sus dimensiones éticas mejor que la de individuo, ciudadano e incluso hombre) y el valor Estado, que es traducción del valor social o político, y, en definitiva, del bien común. Se trata —dice Verdú— del contacto y tal vez colisión «entre los factores individuales de la persona y los sociales del bien común, a través del Estado».

En buena doctrina, concluye el maestro, no hay verdadera oposición, y

mucho menos contradicción, entre los valores humanos o individuales y los sociales. Por ser el hombre sociable por naturaleza, ha de existir entre unos y otros una unión estrechísima, una recíproca complementación, siquiera haya de reconocerse la primacía de los primeros en atención al carácter instrumental que, en relación con ellos, revisten los valores sociales y estatales.

Pone especialísimo cuidado el eximio jurista español en subrayar que la idea de los llamados derechos del hombre o derechos humanos, en rigor, no es una consecuencia de nuestro tiempo. Sus orígenes son profundamente remotos, puesto que, justamente, «el cristianismo, con sus principios universales de amor, de fraternidad y de justicia, constituye la más solemne proclamación de los derechos inherentes a la personalidad humana, con todas sus prerrogativas, individuales y sociales. Pero la formulación y fijación de esos derechos en textos de carácter político ha sido objeto de un largo y fatigoso proceso histórico, que se inicia en la Edad Media y llega hasta nuestros mismos días.

La historia de las Declaraciones de derechos marca así una interesante evolución de lo particular a lo universal. Empiezan las mismas con formulaciones contingentes, relativas a grupos específicos de ciudadanos, con el carácter de privilegios o concesiones excepcionales. Adoptan después formas más amplias en las que están comprendidos los ciudadanos todos de un Estado. Y culminan, finalmente, en las Declaraciones universales, a favor de los hombres en cuanto tales, vinculadas a la mera idea de humanidad.

Desde otro punto de vista, la evolución de las Declaraciones de derechos sigue, en cuanto al carácter de las mismas, fases muy interesantes. Las enunciaciones de derechos y deberes tuvieron un significado práctico y contingente en la historia constitucional inglesa; un sentido más filosófico y abstracto, en las Constituciones norteamericanas y francesas de los siglos XVIII y XIX, y tiende a adquirir carácter puramente normativo en las Constituciones democráticas más recientes».

Examina el profesor Castán Tobeñas, en otro lugar de su libro, las principales características generales de las modernas Declaraciones de derechos humanos. En opinión del docto jurista, las modernas Declaraciones, sin excepción alguna, están ligadas al movimiento constitucional, que operó una transformación profunda en la estructura política de los Estados. Están contenidas en lo que suele llamarse parte dogmática de las Constituciones, aunque a veces también sean formuladas en los preámbulos de algunas Cartas constitucionales. Tienen estas modernas Declaraciones una exteriorización más formal y solemne que las antiguas. Forman un conjunto orgánico y perfilan libertades y derechos bien articulados.

En los documentos antiguos, como ya vimos —efectivamente son analizadas muy meticulosamente las primeras Declaraciones de derechos humanos (las tenidas, al menos, por tal)—, predominaban, entre otros muchos matices, el aspecto paccionado o contractual, a la vez que el particularista; se trataba de derechos reconocidos a determinadas clases o categorías de personas y que tenían un origen anterior, casi siempre consuetudinario. Por el contrario, en las enunciaciones modernas no se da a los derechos un apoyo en el pasado, sino más bien un fundamento racional; se reconocen esos derechos a todos los ciudadanos de un Estado o a los hombres en cuanto tales, considerándolos derivados de las leyes de la naturaleza o de las exigencias de una convivencia política.

Según la acertada advertencia del profesor Castán Tobeñas, expuesta en las páginas centrales de su obra, en la nueva concepción social o solidarista que ha sustituido a las ideas individualistas y liberales predominantes durante el siglo XVIII y gran parte del XIX, se advierte que «la libertad y la igualdad, proclamadas con tanto énfasis por los preámbulos de las Constituciones clásicas, son únicamente derechos formales, completamente desmedulados y que no corresponden a ninguna realidad fáctica. Era, como se ha dicho, derechos para propietarios. Se ha comprendido a la vez que, bajo pretexto de dejar jugar unas supuestas leyes naturales, se producía una desigualdad creciente y una verdadera asfixia de la libertad». Por esto, más que la protección de los derechos individuales, interesa la protección de los derechos sociales, en la que juega el Estado tan importante papel. «De acuerdo con las nuevas tendencias, el Estado tiene obligaciones de orden positivo que son como el correlato de los derechos y obligaciones atribuidos a los individuos. Estas son, especialmente, las de proporcionar trabajo, instrucción, asistencia, preservación de la salud, bienestar, retribución justa, defensa de los intereses profesionales, vivienda, esparcimiento, etc.» Con todo, los más importantes de estos derechos y deberes sociales son los de tipo laboral y, al frente de ellos, el de la protección al trabajo y la seguridad económica de los trabajadores.

Aborda el querido maestro, con toda valentía, la sinceridad, el mayor problema que, a nuestra modesta forma de ver, tiene planteado —hoy por hoy— cualesquiera Declaración de Derechos Humanos: su incumplimiento doctrinal. Y efectivamente, las garantías internas que los Estados conceden a los derechos humanos son insuficientes y con frecuencia inútiles, porque son los propios Estados los que en su aplicación pueden desvirtuarlas y son ellos, además, los que muchas veces resultan culpables de las mayores violaciones de tales derechos. Si el problema de los llamados derechos del hombre nace en la relación del hombre con el Estado, es necesario que esté por en-

cima de las comunidades políticas la salvaguardia y protección de los repetidos derechos.

Pese a todas las declaraciones y garantías que a los derechos del hombre otorguen las Cartas Nacionales, el problema de estos derechos quedará sin resolver si no se le aborda con un enfoque internacional. Dicho problema lleva, pues, consigo el de la protección interestatal. Se explica así el nuevo movimiento de internacionalización de los derechos del hombre, surgido con ocasión de los últimos conflictos mundiales y especialmente al finalizar la segunda guerra mundial. Aunque la clásica Declaración francesa de 1789 tuviese pretensiones filosóficas y muy generales, no podía tener el alcance universal que ambicionaba. Ha sido en fechas muy recientes cuando se ha iniciado la empresa difícil de dar nivel universal a los derechos del hombre.

También el distinguido maestro resuelve otro de los problemas que, lamentablemente, no pocos de los autores que se han ocupado de esta cuestión han dejado meramente marginada, a saber: el proceder a la auténtica valoración real del contexto de las diferentes Declaraciones de Derechos Humanos proclamadas con mayor o menor suerte. Nos indica el autor, entre otras muchas sustanciales cosas, que, justamente, «se piensa a veces, no sin razón, que las Declaraciones de Derechos tienen una significación circunstancial y efímera porque responden a momentos en que los pueblos, por mutaciones políticas o acontecimientos extraordinarios, sienten la necesidad de abrir una nueva etapa y hacer pública manifestación de sus convicciones ideológicas. Se dice también que las más serias Declaraciones son, casi siempre, meramente teóricas, sin alcance ni eficacia práctica. E incluso se podría argumentar que ni siquiera son de rigor tales Declaraciones para el régimen del Estado de Derecho y el funcionamiento de la democracia liberal...».

De todas formas, y muy seriamente lo sugiere nuestro excepcional maestro de maestros, no puede verse en las Declaraciones de Derechos el motor principal y decisivo de la evolución humana. No cabe fundar la Filosofía de la Historia ni la Ciencia Política en el hecho, concebido abstractamente, de la lucha entre el individuo y el Poder. Sería equivocado, como muy bien observa el profesor Ruiz del Castillo, querer sorprender «en el proceso de emancipación de las fuerzas individuales el sentido de la cultura y del progreso. Hay momentos «en los que el propio Poder favorece la libertad, la hace efectiva y la despierta. Los derechos del hombre, como tesis y abstracción, son conquista. Pero los derechos concretos que han membrado la vida social y han ofrecido garantías a las vidas, concretas también, de los hombres, han nacido de varias fuentes y no han sido invariablemente resultado de una pugna ni producto de oposiciones o de discrepancias».

No obstante, son estrechas las ligaduras que unen al Estado moderno

con las Declaraciones de derechos. No hay que atribuir a éstas el nacimiento del *Estado de Derecho*, ni mucho menos el descubrimiento de la personalidad humana; para la consolidación de los Estados constitucionales sujetos a un régimen de *imperio de la Ley*. En los momentos actuales, por otra parte, están siendo las Declaraciones muy provechosas para la evolución hacia un difícil, pero anhelado y necesario Estado *supranacional*.

Ya en las páginas finales de la obra que comentamos, otorgando el profesor Castán Tobeñas toda la atención que el tema merece, se analiza una vieja y siempre problemática cuestión, a saber: ¿Son exactos, auténticos y sinceros todos los predicados doctrinales que en los textos de las diferentes Declaraciones de Derechos Humanos se defienden...? La respuesta a la cuestión que antecede la tiene presta el inolvidable presidente del Tribunal Supremo de España: Las Declaraciones no dan, por sí solas —escribe—, efectividad a los derechos humanos fundamentales. Estos responden a las exigencias de un conjunto de principios políticos y jurídicos característicos de una cultura, los cuales, a su vez, responden, en su fondo y en sus raíces, a una determinada concepción del mundo. ¿Cómo han de ser idénticas, aunque sean textualmente más o menos coincidentes, la Declaración de derechos que se formule en un pueblo de civilización cristiana y la que se anuncie en otro país que se nutra de la cultura marxista?

En el ámbito y el ambiente cultural de los países integrantes del Occidente europeo y americano, de tradición cristiana, podemos sentar como condiciones necesarias para que las Declaraciones de derechos sean algo más que meras afirmaciones teóricas y obtengan efectiva realización, las siguientes:

a) En primer lugar han de responder las mismas a adecuados principios e ideales ético-jurídicos. Se requiere, naturalmente, que la Declaración de los derechos obedezca a una pertinente escala de valores en la que tenga preponderancia el valor justicia (con base, a su vez, en el reconocimiento de la personalidad) sobre los demás valores sociales. En el pensamiento actual es expresión de esta fundamentación ético-jurídica de los derechos humanos la fórmula, de sentido armónico y social, del *humanismo cristiano*, tan ligado al iusnaturalismo clásico; si bien no faltan posiciones y realidades favorables para el que ha sido llamado *socialismo humanista*, el cual, aun partiendo de una base colectivista, siente el deseo de superar al colectivismo extremo y de llegar a una auténtica síntesis de autoridad y libertad, de la comunidad con la persona, prestando más atención a los valores de la personalidad humana, respetados y actuados según imperativos de justicia, que a las libertades individuales y avances sociales políticamente proclamados.

b) En relación íntima con la anterior exigencia se estima necesario que las Declaraciones estén al servicio de un Estado de Derecho que garantice

la efectividad de las mismas. Así, el tercer considerando de la Declaración Universal señala que es esencial que los derechos fundamentales del hombre sean protegidos por un *régimen de Derecho*. Quizá, sin embargo, hayamos de plantearnos en la hora actual el problema de si no será deseable que ese Estado de Derecho sea no ya un *Estado de mero Derecho* (Estado de legalidad, que realice únicamente el valor de la certeza), sino, a la vez y fundamentalmente, un *Estado de justicia* (que sea un *Estado de legitimidad* y persiga la realización de un ideal moral).

c) No ha de perderse nunca de vista el nexo entre los *derechos* y los *deberes* humanos. Las clásicas Declaraciones de la época individualista pusieron mayor empeño en proclamar los derechos que en asignar los deberes: su propósito era determinar la esfera de libertades del individuo. Hoy hemos de tener en cuenta que es la idea de deber la que está impregnada de mayor sentido ético y social, y que las Declaraciones actuales se ven, por ello, en la necesidad de otorgar no poca importancia a la expresión de los deberes. Sin embargo, no conduce a nada llevar a dichas Declaraciones la formulación de simples deberes morales no sancionables jurídicamente. Honra a nuestra historia política la conocida Declaración de la Constitución de Cádiz, que prescribía a los españoles el amor a la patria y les imponía el deber de ser justos y benéficos; pero la ingenuidad de entonces nos parecería hoy impropia de un texto legislativo y hasta ridícula.

En definitiva, ante tantas y tan extrañas posiciones doctrinales como las que el tema al que venimos haciendo referencia registra, el eminente profesor Castán Tobeñas determina que, efectivamente, «el confusionismo innecesario que las Declaraciones de derechos han producido a partir, sobre todo, de la inclusión en ellas de los que se llaman derechos sociales, económicos y culturales, preocupa ya a juristas muy entusiastas del Estado de Derecho, que suponen podría ser debilitado su concepto por esta tendencia de ahora a injertarle principios ajenos a su razón de ser y finalidad. *Lo cierto es que no favorece nada al respeto que merecen los derechos humanos una excesiva ampliación de su concepto que lo haga completamente impreciso, separándolo de la noción tradicional, tan jurídica, de los que se llamaban derechos naturales*».

En las postrimerías de las páginas que glosamos se inserta una clarividente advertencia, que, en buena lógica, debemos urgentemente de destacar, a saber: ya no es preciso proceder a la exposición, con mayor o menor solemnidad, de nuevas Declaraciones de Derechos Humanos... «Están los derechos fundamentales humanos reiteradísimo declarados. Incluso la Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas trata de los 'derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos', adaptándolos, claro es, a las

conveniencias de su régimen político. Pero, no ya sólo en las zonas del comunismo totalitario, sino también en los países propiamente liberales y democráticos, carecen estos derechos y sus garantías, en muchos casos y aspectos, de aplicación real. Faltan todavía, por lo común, instrumentos de tutela jurisdiccional que hagan efectivos los derechos del hombre a través de trámites sumarios. Además, suelen peligrar estos derechos a virtud de situaciones excepcionales que imponen la suspensión de garantías. Por otra parte, la situación internacional es adversa al respecto de tales derechos. Y, sobre todo, las circunstancias socio-políticas que se dan con tanta frecuencia en los Estados actuales, incluso los más respetuosos con el imperio de la ley, merman la efectividad de las libertades que habían de corresponder tanto a los individuos como a las corporaciones y entidades que no sean el propio Estado.»

Hay, en las páginas del último libro del inolvidable profesor Castán Tobeñas, una humanísima llamada a la esperanza —puesto que, como por doquier queda demostrado, la técnica y la frialdad de los principios y de las normas jurídicas apenas si algo solucionan—: *No debemos decepcionarnos ante el reducido éxito de tantos esfuerzos como se han hecho en todos los tiempos y sobre todo en los nuestros para proclamar y proteger los derechos humanos. Hay que continuar, sin desmayo, la perenne lucha por el Derecho.*

No hay razones para suponer que la actual desorganización y el desequilibrio de los valores humanos sean irremediables y definitivos. El espíritu del hombre es luz inextinguible. Mas no basta que esperemos el arreglo del actual estado de cosas por el desarrollo espontáneo de la fase evolutiva que —a juzgar por los síntomas a que acabamos de aludir— parece iniciarse. Es necesario que todos pongamos nuestro esfuerzo, nuestro espíritu y nuestros ideales al servicio de la salvación del mundo por la consecución de una convivencia más fraternal y justa...

A pesar de la belleza del mensaje que el profesor Castán Tobeñas nos ofrece en su extraordinario libro, la verdad es, y lamentamos enormemente poner punto final a nuestro comentario con esta afirmación, que *no hemos de esperar demasiado de una Declaración internacional de los Derechos del Hombre*. Un prestigioso autor ha formulado la siguiente interrogante: ¿No es acaso, ante todo, el testimonio de la acción lo que los pueblos esperan hoy día...? La función de la palabra ha sido de tal guisa pervertida, se han hecho mentir en tal forma las palabras más verídicas, que ya son insuficientes las declaraciones más hermosas y solemnes para devolverles a los pueblos su fe en los derechos del hombre. Lo que se les exige a quienes suscriben esas declaraciones es que las lleven a la práctica; lo que se les pide es que aseguren los medios capaces de hacer respetar efectivamente los derechos del

hombre por Estados y gobiernos. Tocante a esto, yo no sabría exteriorizar (2) sino un optimismo asaz moderado. Y es que, para entenderse, no ya sólo sobre la formulación de los derechos del hombre, sino sobre la organización del ejercicio de estos derechos en la existencia concreta, convendría primero, como ya queda apuntado, entenderse sobre determinada jerarquía de valores. Para que los pueblos se entendieran sobre la manera de hacer respetar efectivamente los derechos del hombre, precisariase que compartieran, por implícitamente que fuere, no diré que un mismo concepto especulativo, pero sí, por lo menos, un mismo concepto práctico del hombre y de la vida, una misma *philosophy of life*, si se me permite por una vez emplear el término filosofía en la forma, por demás impropia, en que lo utiliza el actual pragmatismo popular.

En definitiva, conclusión profundamente sugestiva a la que se llega en este libro, para el profesor Castán Tobeñas, *la crisis actual de los derechos del hombre va unida a la crisis general, no sólo jurídica, sino ampliamente social y humana, que por causas y antecedentes muy complejos, sufre el mundo de hoy, haciendo difícilísima la convivencia entre los hombres y los pueblos.*

José María Nin de Cardona

ANATOLIY FEDOSÉYEV: *Zapadná. Chelovek y Socialism* (La trampa. El hombre y el socialismo), Possev-Verlag, Frankfurt/Main, 1976, 375 págs.

Estamos ante la obra en que resume su experiencia vital uno de los más eminentes científicos soviéticos.

Nacido en 1910 en una familia obrera de Petersburgo, Anatoliy Pávlovich Fedoséyev terminó en 1936 el Instituto Electrotécnico de Leningrado, y se dedicó a labor de investigación (en Leningrado, Novosibirsk, Moscú). A partir de 1943 dirige, para la industria militar, numerosas investigaciones sobre válvulas emisoras y moduladoras, y sobre todo, magnetrones emisores y amplificadores. Ha creado escuela en radioelectricidad, y precisamente uno de sus discípulos directos diseñó los aparatos que derribaron el famoso avión «U-2» de Powers. Está en posesión de numerosas condecoraciones soviéticas, ganó un premio Lenin y en abril de 1971 fue nombrado «Héroe del Trabajo Socialista».

(2) JACQUES MARITAIN y varios autores más: *Los derechos del hombre*, Editorial Laia, Barcelona, 1973, págs. 30 y sigs.

Justo un mes después, en mayo de 1971, aprovechando su visita a una exposición internacional en París, solicitaba asilo político en Occidente. Actualmente vive en Inglaterra, donde prosigue su actividad científica.

El libro que aquí comentamos viene a ser, en cierta medida, la explicación pormenorizada de esta decisión.

Está dividido en dos partes, sensiblemente iguales en extensión. La primera es una autobiografía del autor, que incluye su infancia, sus años de obrero, de estudios, los de guerra, su gradual ascensión a eminente científico y director de un Instituto de Investigación. Escrita con mucha vivacidad, está salpicada de anécdotas en que se manifiesta la esencia del régimen soviético y su capacidad de crearse enemigos incluso entre sus fervorosos partidarios o sus cuadros privilegiados, cualidades ambas que coincidían en el autor.

La segunda parte es un estudio teórico del *socialismo*, entendido como *sociedad racionalmente planificada*. El autor parte en su análisis de «las excelentes ideas del socialismo»: la necesidad de corregir los evidentes inconvenientes del capitalismo (crisis, desigualdades, abusos, desequilibrios, injusticias...) engendra lógicamente el deseo de que la actividad económica sea racionalmente planificada. Y entonces acude a un magnífico expediente retórico: coloca *al lector* en la situación del planificador racional: ¿cómo planificaría usted la economía?

En la situación «caótica» actual, la economía es el resultado de la interacción de millones de planes individuales: cada uno de los agentes económicos, cada empresa, cada familia, planifica sus actividades futuras. Pero tal planificación, primero, sólo abarca a los actos *proprios* del agente, y segundo, no es vinculatoria; al variar las circunstancias, la unidad económica también modificará, lógicamente, la conducta a seguir.

En cambio, el plan racional, al afectar a la economía en su conjunto, ha de ser forzosamente *uno*. Luego sólo puede realizarlo el titular del poder político. Ha de ser forzosamente *vinculante*, pues si cada uno de los ejecutores es libre de cumplirlo o no, no salimos del «caos» de decisiones individuales, y el cumplimiento del plan racional entero queda entregado al azar. Luego el plan ha de ser forzosamente ascendido a *ley*, incluso a *superley*, pues no puede tolerarse que mediante recursos, contenciosos u otras «triquiñuelas legales» se pueda eludir o demorar su cumplimiento. El plan también ha de ser forzosamente *rígido*, porque cualquier modificación del cometido de una unidad productiva (pongamos, una mina de carbón) lleva consigo modificar también el del ferrocarril que habrá de transportar el carbón, el de la metalúrgica que lo consumirá, el de los astilleros que necesitarán el hierro, el del comercio exterior que ha encargado los barcos, etc. Todo está vinculado, y usted no puede rehacer el plan entero cada semana.

Por otra parte, al elaborar el plan, usted debe necesariamente limitarse a datos macroeconómicos globales, pues no puede usted tener simultáneamente en la cabeza la suma de toda la información de que disponían, bajo el «antiguo régimen», los millones de planificadores individuales. Luego al «repartir» (con la mayor equidad de que es usted capaz) estos objetivos de conjunto entre sus ejecutores concretos, es fácil que el cometido que le «caiga» a cada uno de ellos resulte poco adecuado a las particularidades (locales, profesionales, ecológicas, de transporte, mano de obra, proveedores, recambios, etcétera) de su caso individual, particularidades que él conoce, pero usted no.

Es obvio que en tales condiciones los «antiguos» (actuales) cuadros dirigentes de la economía no querrán, ni orgánicamente *podrán*, trabajar: habituados a la máxima eficiencia y rentabilidad, les parecerá (con motivo) que les exigen decisiones «absurdas», y se negarán a tomarlas. Pero si no se corta tal actitud de raíz, peligraría el cumplimiento del plan racional. Luego no hay más remedio que prescindir de estos antiguos (y competentes) directivos: los que sean propietarios de sus empresas serán «expropiados», los asalariados serán despedidos.

Y para sustituirlos, ¿qué mejor que partidarios de usted? Pondrán buena voluntad, entusiasmo, se harán cargo de que la misión que usted les encomienda viene exigida por el interés de la nación, ante el cual ha de ceder cualquier consideración «particularista». Pero así su partido se convertirá en un camino para hacer carrera, y sus incondicionales, en funcionarios.

Por otra parte, como con buena voluntad no siempre basta, es obvio que querrá usted asegurar el buen rendimiento de sus funcionarios mediante un sistema de premios (para quien cumpla el plan) y castigos (para quien lo incumpla), con un *indicador* inequívoco (toneladas producidas, o unidades, metros, etc.) de cuándo hay que aplicar uno u otro. Y no podrá usted aceptar de sus funcionarios ninguna clase de disculpa en caso de incumplimiento, pues de lo contrario, todos eludirían el plan «con cualquier excusa» (fallo del proveedor, malas materias primas, indisciplina laboral, mal tiempo, heladas, inundaciones, terremotos...). Usted declarará que las dificultades están para vencerlas, y que para un miembro del partido no hay nada imposible.

Pero las dificultades objetivas se seguirán presentando igual, y los funcionarios querrán ganar los premios y evitar los castigos. Luego en caso de problema insalvable (y pronto también de cualquiera), tratarán de *engañarle*, de redactarle informes más falsos que Judas Iscariote. Luego tendrá usted que instalar sobre cada funcionario un «control» de su grado de cumplimiento del plan, luego otro que controle a los controladores, y así sucesivamente hasta llegar a usted (para evitar sobornos, influencias y demás causas

de inexactitud). La economía se burocratizará con una tremenda cantidad de personal no-productivo, pero habrá que conformarse; es una «exigencia objetiva» de la planificación racional.

Lo malo es que los funcionarios procurarán, por un lado, extender más aún la red de sobornos y favores mutuos (a costa de vaciar las arcas del Estado), y por otro, engañarle de forma *legal*. Supongamos, por tomar un ejemplo sencillo, una fábrica de cajas de embalaje.

Si se les ha planificado producir un determinado número de unidades, las harán todas pequeñas (con lo que pondrán en dificultades a las empresas que para *su* plan las necesiten grandes, y por otra parte, sobrarán pequeñas, con las que nadie sabrá qué hacer). Si el indicador son metros cúbicos, sólo harán grandes y no pequeñas. Si es el *beneficio* (diferencia entre costo planificado y precio planificado), sólo harán las calidades caras. Y si usted inventa un indicador complejo [pongamos, a) calidad, b) surtido, c) cantidad], éste deja de ser inequívoco [hay que premiar por haber superado, pongamos, a) y b), y castigar por haber incumplido c). ¿Qué hacemos?].

Y como el plan racional —precisamente por ser racional— engarza todo con todo, cualquier fallo en una unidad productiva provoca, por reacción en cadena, dificultades en todas las restantes. Luego la tendencia a engañarle se extiende como pólvora a toda la economía, y acaba usted *careciendo de información* fidedigna sobre lo que pasa realmente en el país. Pero como elabora usted el plan del año siguiente partiendo de la información que le llega durante éste, con cada año que pase el plan se irá distanciando más de la realidad. Usted *pierde el control de la economía*, y lo peor es que ni se da cuenta: cualquiera que sea el disparate que se le ocurra planificar, al cabo del plazo previsto recibirá usted infaliblemente el informe de que se ha cumplido.

A todo esto, tendrá usted que hacer frente a crecientes problemas político-exteriores. Por ejemplo, el que estén entrando en el país mercancías del extranjero, en surtido, cantidad y a precios variables e imprevisibles, puede interferir seriamente la marcha financiera del plan racional. Resulta necesario resguardarse contra todas esas fluctuaciones perturbadoras monopolizando el comercio exterior en manos del Estado, e incluso reduciéndolo al mínimo. *La economía planificada tiende a la autarquía.*

Pero suprimir el flujo de mercancías hacia dentro es sustituirlo por un flujo de personas hacia fuera (si la montaña no viene a Mahoma, Mahoma va a la montaña), lo cual también puede crear serias dificultades (laborales o de otro orden). Luego se hace indispensable cerrar las fronteras. *La economía planificada tiende al aislacionismo.*

Y en política interior, es obvio que convencer a las personas para que realicen sistemáticamente acciones, desde su perspectiva, «irracionales», requerirá un aparato de propaganda mucho más insistente y sistemático que cualquier otro tipo de economía. Y es obvio también que la labor de este aparato propagandístico no deberá ser «saboteada» por toda clase de descontentos, disidentes y demás díscolos. Luego —aunque usted personalmente lo sienta— se hacen «objetivamente necesarias» medidas represivas. *La economía planificada tiende al terror.*

Y en lo laboral, es evidente que no podrá usted tolerar huelgas: en el fondo, son actividades directamente dirigidas al incumplimiento del plan racional, para las que no se le ocurre otro calificativo que el de «sabotaje», que se reprime con la máxima energía. Incluso se mostrará usted muy reacio a conceder a los obreros el derecho a desplazarse «incontroladamente» de empresa a empresa (porque la que se quede sin personal no podrá cumplir su plan). Y a la postre, el obrero se ve reducido a trabajar donde le manden y cobrar lo que buenamente le quieran dar. *La economía planificada tiende a la esclavitud.*

Y el terror, a su vez, condicionará decisivamente el juego de las instituciones democráticas, si es que se conservan en el país, transformándolas en pura ficción. *La economía planificada tiende a la dictadura.*

En definitiva, es una *trampa* en la que es fácil caer, pero de la que es muy difícil volver a salir.

El autor, con lógica irreprochable, va sacando de la idea de planificación racional éstas y muchas otras inevitables consecuencias (en materia de sanidad, educación, investigación, etc.), ilustrando cada tesis con el ejemplo —que él conoce bien— de la URSS. Va alternando hechos de la vida cotidiana con estadísticas oficiales, que él sabe «leer» con envidiable habilidad (por ejemplo, busca los datos interesantes donde «no tienen que estar» —los tractores producidos, en la estadística agrícola; el nivel educativo, en el censo laboral— y luego compara con las cifras del Ministerio competente, Industria o Educación). Los resultados son de lo más inesperado, pero si se mira bien, perfectamente lógicos. Eso sí, rectifican saludablemente los conocimientos que *creemos tener* de los «logros» soviéticos. La amenidad y sentido del humor del autor hacen la exposición extremadamente agradable de leer.

Deseamos a esta obra una proutra traducción española. Ya su primera parte, autobiográfica, en que salen muchas interioridades insospechadas de la vida científica (y cotidiana) en la URSS, introduce al lector en un mundo exótico y no desprovisto de interés. En cuanto a su segunda parte, convenientemente dada a conocer, está llamada a ser obra *de referencia obligada* toda vez que se hable de economía planificada, al mismo nivel que Max

Weber, Galbraith o Servan-Schreiber al hablar de la de mercado. Máxime que por su amenidad y facilidad de comprensión se pone al nivel de los mejores libros «de pensamiento».

V. Lamsdorff

JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *En torno al Derecho Natural*. Ed. Organización Sala Editorial. Madrid, 1973; 199 págs.

El presente volumen incluye cinco trabajos de Vallet de Goytisolo escritos en diferentes años. El autor se presenta en todo momento como defensor de la postura clásica sobre el Derecho y encuentra sus fuentes fundamentales en Santo Tomás de Aquino y en los juristas teólogos españoles de la última escolástica, entre ellos con especial importancia Suárez.

El contenido del libro responde perfectamente al título elegido, de forma que lo que el autor intenta es un acercamiento, de la mano de los clásicos, a la noción de Derecho en sus relaciones con la justicia y con la moral. Trabajos todos ellos que, con parecidos planteamientos, van aclarando y apartando la ganga con que se ha oscurecido las teorías iusnaturalistas.

Por estas características del trabajo de Vallet de Goytisolo he creído conveniente prescindir de su ordenación para buscar lo esencial, los planteamientos que le caracterizan en su postura iusnaturalista, y explicarlos y sistematizarlos en lo posible. El intento puede haber resultado fallido; no creo que importe especialmente si logra reflejar adecuadamente la riqueza de los planteamientos del autor.

La definición de Derecho

El autor, a lo largo de los cinco trabajos, se pregunta en numerosas ocasiones sobre lo que es el Derecho, hasta el punto que se puede afirmar sin exageración que el problema radical y casi único que se plantea es la noción de Derecho. Esto no quita para que mantenga una opinión bien definida y clara, que se constituirá en el elemento básico de juicio de la validez de otras posturas y nociones. Vallet Goytisolo adopta la definición clásica, como afirma expresamente en un pasaje del volumen (pág. 49). El Derecho es entendido, por tanto, como «*Obiectum iustitiae*» (Santo Tomás, *S. Th.* II-II, q. 57, a. 1 *in fine*) y como «*ars boni et aequi*». Aparece ya aquí, por supuesto, la derivación del problema del Derecho al problema de la justicia; dependerá de lo que por ella entendamos, lo que el Derecho tenga como realidad

y esencia. Y así, en abundantes pasajes abordará la noción y realidad, incluso cognoscibilidad, de la justicia y de la «solución justa». «¿Qué es, pues, la justicia?» (pág. 15), ¿es acaso un valor, un sentimiento, un «ideal irracional», como afirma Kelsen (cit. en pág. 13) o algo esencial, válido y real en sí mismo? Si se mantiene esta posición última, que es en definitiva la consecuencia lógica del realismo tomista, se aparta con un solo movimiento el peligro de conformarse en grandes construcciones que impedirían alcanzar lo justo en concreto.

Sin embargo, antes de seguir adelante, conviene establecer que Vallet Goytisolo también acude a la doctrina tomista para explicar la unidad y no contradicción de la doble definición ofrecida. «Este vocablo Derecho originariamente se utilizó para significar la misma cosa justa. Pero más tarde derivó a denominar el arte con el que se discierne lo que es justo» (Santo Tomás, II-II, q. 57, a. 1 *ad primum*). Y se podría decir, abundando en esta postura, que el término se utiliza en forma analógica, siendo el analogado principal «lo justo», la cualidad intrínseca de la cosa o acción ínsita en el orden de la Naturaleza, orden divino en definitiva, que tiene a Dios como causa final, su gloria en términos escolásticos, en cuanto sigue y se adapta a su fin —gloria material y formal—, Dios. Importante tema que conviene, sin embargo, cortar aquí, pues será de obligado tratamiento al analizar las relaciones entre la justicia y el orden natural.

Puede parecer que nos hemos apartado notablemente del objeto primero de nuestro análisis: la noción de Derecho, en el libro de Vallet Goytisolo; no es así, a pesar de todo, y como vamos a ver. El autor, al enfrentarse con la definición de Derecho establece, esquemáticamente, tres grupos en los que se resumen las diversas posiciones doctrinales al respecto (págs. 66-67):

- a) Las que se centran en torno a la norma.
- b) Las que se centran en torno a su reconocimiento y aplicación efectiva en la vida social.
- c) Las que se centran en lo acorde con la justicia.

Tres posiciones diversas que, sin embargo, deben aunar sus esfuerzos para la adecuada determinación de lo que es el Derecho. Normativismo —positivista—, sociologismo —positivista, igualmente— y la justicia desencarnada no son sino tres excesos que sólo consiguen oscurecer el panorama de la noción de Derecho. Como señala el autor, tras la gran crisis europea, tras los totalitarismos de la primera mitad del siglo, hay una corriente contraria al positivismo jurídico. Sin embargo, se sigue incurriendo en el mismo error al plantear la necesidad de una mayor atención a la estimativa jurídica. Error que consiste en seguir manteniendo que esos principios jurídicos —Derecho natural o como se quiera denominar— deben servir para corregir los excesos

normativistas. Lo conciben como «el alma deseable» de la legislación, de la vida jurídica. Una visión estática que olvida con rigurosa exactitud que «lo justo no puede deducirse sólo de las puras causas materiales y eficientes, sino también de las causas formales y, especialmente, de las finales» (pág. 17). Y si, en otro apartado, afirma Vallet Goytisolo que la «solución conforme a Derecho será la solución justa, aunque no haya norma positiva que la ordene ni conducta social que la viva» (pág. 174), es porque lo radical es el carácter final del Derecho, de la justicia, como veremos, y la norma —escrita o consuetudinaria— será el medio con el que se incide en el objeto: la conducta social (cfr. págs. 174-175). Y si falla ese equilibrio dinámico se incurre, positivismo y sociologismo, en la arbitrariedad, que no es sino la degeneración del arbitrio, el buen arbitrio, al determinar en cada caso lo justo. Por ello, el Derecho es algo en tensión (pág. 174), que implica esfuerzo, que supone lucha por determinar, extrayéndolo de la observación del orden natural; lo que es justo o injusto y no cae en la tentación de emprender el camino normativo sin tener bien claro cuál es el fin que se persigue, cuál su causa, para permitirle actuar en todo él.

Justicia y orden natural

Hemos visto en el anterior apartado con claridad que interrogarnos sobre lo que es el Derecho conduce ineludiblemente a otra cuestión: qué es lo que se entiende por justicia. Vallet de Goytisolo aborda, en los cinco trabajos, este tema en parecida forma. Es quizá, sin embargo, en su estudio central —«De la virtud de la justicia a lo justo jurídico»— donde lo hace con mayor profundidad, ya que en extensión es evidente. Por ello, aunque con algunas variantes, lo seguiremos para intentar establecer su postura al respecto, la postura de la tradición tomista, en definitiva.

Vallet de Goytisolo mantiene, como se ha puesto de manifiesto, que el Derecho es el objeto de la justicia; es lógico por ello que «la dificultad principal radica aún en ponerse de acuerdo acerca de lo que es la justicia» (página 73), pues si, por una parte, hay quien mantiene una noción estrictamente formal de la justicia, mero cumplimiento de las leyes —reglas del juego—, por otra se mantiene que la justicia es algo esencial, y aun se presenta por otros como sentimiento, como virtud, como idea...

¿Dónde está la fuente de la justicia?, ¿qué es ella misma?, ¿dónde encontraremos la fuente que nos permita establecer lo que es justo y lo que no lo es? Vallet se enfrenta con estas preguntas e intenta solucionarlas de acuerdo con la posición clásica. Recogiendo diversas citas de Cicerón (pá-

gina 76), el autor pone de relieve que sólo en la naturaleza, en su orden, podemos hallar respuesta adecuada. El hombre aparece situado en la Naturaleza, entendida ésta en un sentido más amplio que aquel que los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII (págs. 52, 89...) mantuvieron. Aparece en la ordenación de la misma, en la identidad esencial del hombre con el hombre y en sus diferencias accidentales. Decíamos en párrafos anteriores —comentando la doctrina de Vallet de Goytisolo— que en la determinación de lo justo (ius-Derecho) importan grandemente las causas finales, y es de citar aquí que la naturaleza no es algo estático, que la naturaleza humana es mudable porque es histórica. Cambia, sí, pero porque algo permanece. Y es naturaleza histórica —la humana— porque es esencial a ella el dirigirse a un fin —causa final— que le atrae como causa y que le permite entender el orden que le rodea. El hombre aparece así como testigo de un gigantesco proyecto, de una magnífica ordenación final, que sólo él y su autor pueden entender.

Es posible que parezca inútil el que hayamos abundado sobre el tema de la situación del hombre en el orden de la naturaleza, que se le presenta como asidero que explica y justifica la razón de justicia de sus actos, pero no ha sido algo arbitrario. Es precisamente aquí donde está el núcleo de todo lo planteado, como afirma Villey, citado por Vallet de Goytisolo (págs. 84-86, nota 23). ¿Existe un orden en la naturaleza? Y si existe, ¿el que sea de la forma que es tiene algún fundamento en las cosas o nace de la exclusiva voluntad de su autor, como afirman los voluntaristas? El responder en un sentido o en otro nos conducirá indefectiblemente a afirmar, en la línea del realismo, la entidad de las cosas, la existencia de la naturaleza en las cosas o, en la línea de Occam —nominalismo—, a negar la existencia de los universales, de un determinado orden de la naturaleza, que concluye, tras el voluntarismo teológico, en el voluntarismo del legislador. Derecho es entonces lo que quiere el príncipe, por su sola voluntad. Pues como señala Villey, el positivismo es el corolario lógico del nominalismo (cit. por Vallet de Goytisolo, cfr. págs. 84-86, nota 23).

Esta es, pues, la cuestión fundamental en el tema de la justicia, y que Vallet de Goytisolo soluciona inclinándose por la tradición aristotélico-tomista (cfr. págs. 12, 15-16, 18, 54-55, etc.), pues es la única, con algo objetivo —el orden de la naturaleza—, es la única, formal y materialmente válida, que permite distinguir el orden del desorden, lo alto o lo bajo, lo malo y lo bueno e indudablemente lo justo de lo que no lo es (cfr. págs. 36-37).

Ahora bien, queda un problema, ya que la observación de la naturaleza, también la humana, nos ofrece el dato indudable del cambio. Entonces, si en ella encontramos la fuente de lo que es justo e injusto, ¿es la justicia mudable? El problema planteado así podría resolverse recordando lo que ya se

ha afirmado antes: para que algo cambie algo ha de permanecer. Vallet de Goytisolo acude de nuevo a la doctrina clásica y con Santo Tomás de Aquino y Suárez señala que el orden de la naturaleza —la ley natural— no muda sino en lo extrínseco, pues así el principio «haz el bien y no el mal» no puede cambiar, y aun nos recuerdan que el conocimiento de ese orden es imperfecto y va cambiando, lo conocemos por sus efectos —realismo— y, por tanto, indirecta e imperfectamente. Cambio y dificultad del conocimiento del orden natural son aceptados por la teoría clásica, que, sin embargo, es totalmente contraria a admitir el cambio absoluto que anule el ser. En esta línea de rechazo se sitúan las referencias a la visión cosmogénica del padre Teilhard de Chardin (cfr. págs. 33, 96-103). Rechazo, pues, aun no siendo una doctrina jurídica, «puede traer consecuencias graves para el Derecho» (pág. 96). Consecuencias graves, en cuanto todo se somete a la grandiosa evolución absoluta de la materia hacia el espíritu, se anula el ser, se anula el orden real de las cosas y de sus naturalezas, sus consecuencias son «la desaparición de la idea de Derecho del cosmos» (pág. 32) sustituyéndolo por un variante criterio de ascenso hacia zonas no excesivamente reales.

La justicia como virtud: el bien común

Es, por tanto, en el orden natural donde encontramos la fuente de discernimiento de lo justo y de lo injusto. Es evidente, sin embargo, que no se nos aparece como un código de máximas que haya que aplicar, sino como un material en el que hay que entrar, algo ciertamente oscuro, que se presenta como dificultoso.

Por otra parte, el autor señala la afirmación de Santo Tomás de Aquino de que la justicia es una virtud (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 3) y, por tanto, un hábito operativo bueno que facilita, por la repetición de actos, otros en el mismo sentido. Aquí, indudablemente, se engarzan dos de las nociones a las que anteriormente nos hemos referido: la que entendía que era un sentimiento innato (cfr. Rom. 2,14-15) en cada persona y la que entiende que es una virtud. Pues las virtudes morales —la justicia es una de ellas— perfeccionan las potencias del hombre —ese sentido de lo justo innato a desarrollar— para hacer rectamente lo que es medio para el último fin: lo justo. Así, se nos presenta la justicia como parte de un orden más amplio, dirigido probablemente por la caridad (cfr. págs. 7, 8, 170-172).

La virtud justicia, según Santo Tomás de Aquino, tiene por objeto lo justo (el Derecho); es la justicia general, que se refiere al bien común y que viene calificada precisamente por él, ordenación de «todo lo particular a lo

común» (pág. 15) (cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, q. 61, a. 1, *ad quartum*). Y es diferente de la justicia distributiva, tanto como de la conmutativa, que son ordenación de la parte a la parte o del todo a la parte, mientras que la justicia general, como hemos dicho ya, se dirige de lo particular a lo común.

Aparece así el bien común, que debe ser deducido del orden natural como aquello a lo que se ordena la justicia general, cuyo objeto, no lo olvidemos, es el Derecho. La justicia, de esta forma, se presenta como virtud que guía a las demás hacia el bien común, al igual que la prudencia lo hace respecto al Bien divino. Incluso puede afirmarse que la justicia guía también a la prudencia, pues, como señala Santo Tomás, el legislador tiene necesidad, es su virtud característica, de la prudencia a la hora de legislar. Las normas, instrumento del Derecho, objeto de la justicia, enmarcadas en el orden natural, han de conducir al bien común.

Todo este tema, de gran interés e importancia, puede y debe ser aún matizado, pues como Vallet de Goytisolo señala, el bien común se presenta «como pauta y límite de la ordenación jurídica de las virtudes y de la reprensión de los vicios por el Derecho» (pág. 20), y aunque la explicación detenida la hagamos al enfrentarnos con las relaciones entre Derecho y moral, conviene señalar que, en virtud de la característica señalada, de esa función que debe cumplir, el bien común no es entendido por Vallet de Goytisolo como algo estático, realidad presente, sino que posee una «perspectiva transtemporal» (pág. 30), en el que se incluyen, por tanto, las consecuencias futuras tanto como las actuales. Y es esa «transtemporalidad» lo que permite afirmar (pág. 165): «La necesidad de tolerar ciertos males para evitar un mal mayor o para no impedir un mayor bien.»

Principio de evidente importancia en el que radica y del que se desprenden gran parte de las exigencias concretas del respeto al bien común. Así, la justicia se «acerca», no es ya interpretable como «una justicia social de tipo ideal» (pág. 88), pues ni la justicia ni el Derecho son ideología (cfr. páginas 12, 90). No se encuentran más allá del bien común, sino más «acá»; la justicia deja de ser algo utópico para convertirse en algo más próximo, que, lejos de exigirme planteamientos generales y lejanos, me enfrenta con mi propio acto de ahora para juzgar si conduce o no al bien común. De esta forma, la justicia se convierte en algo «exigente», algo perfectamente unido al Derecho y no a la falta de él (cfr. las referencias a la teoría marxista en págs. 93-95).

Moral y Derecho. El Derecho natural

La tesis fundamental sobre el tema la encontramos en la página 27: «... el orden moral y el jurídico. Este sólo puede recoger del primero aquello que sea posible y conveniente imponer coercitivamente». Claro que el criterio de conveniencia no es la voluntad del legislador, sino, como se deduce de cuanto venimos diciendo y veremos de nuevo, la ordenación al bien común.

Pero para entender debidamente esta postura hay que acudir a su trabajo central dentro del volumen que estamos tratando, y al que ya me he referido: «De la virtud de la justicia a lo justo jurídico». En él, Vallet de Goytisolo comienza por preguntarse si debe el Derecho imponer coactivamente todo cuanto exige la virtud de la justicia en el campo moral. Lo que se insinúa en el fondo es la idea ya señalada de que «el bien común (se presenta) como pauta y límite de la ordenación jurídica de las virtudes y de la reprensión de los vicios por el Derecho».

Pero para explicar todo ello adecuadamente conviene ir más lejos en el planteamiento. Es evidente que en la vida humana existen dos órdenes, uno que pudiera calificarse *ad extra* y otro interior. El primero es el orden de las relaciones: con el mundo, con los hombres y con Dios. Suele afirmarse que es éste el campo del Derecho (exageración notable, como Vallet de Goytisolo señala en las primeras páginas del libro [cfr. pág. 7]), enfrentándolo a lo que sería propio de la moral: los actos internos o la dimensión interna de los mismos. Es evidente la inexactitud de este planteamiento, pues, aun cuando la moral siempre sobrepase lo externo, lo supone y lo exige por su objetividad esencial. Por lo pronto, la moral trata de todas las virtudes y «no sólo de la justicia» (pág. 20) (cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 5), con lo que su ámbito es más amplio que el de la justicia. E incluso si nos fijamos únicamente en la moral referente a la virtud justicia, vemos igualmente que no coinciden. Intentaremos explicar esquemáticamente la solución que, en consonancia con la doctrina clásica, ofrece Vallet de Goytisolo:

- El Derecho tiene como materia los actos externos del hombre en relación con la vida social: su fin, la justicia, se concreta por la observación del orden natural, de forma que podemos afirmar que algo es justo o que no lo es.
- Moralmente es exigible el cumplimiento de toda justicia, en el marco de una exigencia moral más amplia: vivir las virtudes todas, reunidas bajo la prudencia hacia un fin sobrenatural.

- El límite de la exigencia jurídica viene dado por el bien común, en su sentido transtemporal, pues no pueden exigirse todos los preceptos de la justicia moral (cfr. págs. 122-134).

Intentando una clarificación definitiva, podemos recordar *la distinción entre mandatos y consejos*, que Santo Tomás afirma en la moral y que Vallet de Goytisolo recoge. Es lógico pensar que no se puede imponer coactivamente lo que es mero consejo, aun cuando moralmente guarde obligatoriedad en ciertas circunstancias y condiciones. Perdería realmente su valor si lo que debe estar dirigido por la *lex amoris* se vinculase a la coacción: el amor es acto de la voluntad libre y la libertad desaparecería, o al menos sería posible su desaparición, ante la compulsión. Es, por tanto, propio de la moral —de este aspecto de la moral— el permanecer independiente de lo jurídico.

Por otra parte, vistos ya los consejos morales, quedan los preceptos, y cabe preguntarse si todos ellos han de ser asumidos por el orden jurídico. Hemos señalado que no todos los preceptos morales se refieren a la virtud de la justicia; esto es muy claro. Pero se puede seguir adelante y afirmar que ni tan siquiera los preceptos morales que hacen referencia a la virtud de la justicia deben ser objeto de atención jurídica. Así lo demuestra Vallet de Goytisolo respecto a varias instituciones utilizadas como ejemplo (cfr. págs. 122 y sigs.). Y es así porque el Derecho —objeto de la justicia general— encuentra su límite en el bien común.

Conviene precisar otro aspecto: ¿qué Derecho es ése del que hablamos? Se trata del que nos señala lo justo —jurídico, no moral—, lo acorde con el orden natural y que, por tanto, debe ser objeto de coacción para alcanzar el bien común: *el Derecho natural*. Santo Tomás, al preguntarse por la validez de la división del Derecho en natural y positivo (*S. Th.*, q. 57, a. 2) enseña que es propio de este último la adecuación conforme a la naturaleza, conforme a cierta igualdad: el Derecho natural saca las conclusiones de lo que es exigible en la justicia moral —mediante la observación del orden natural, sin perder de vista su límite: el bien común— mediante coacción. De esta forma, el Derecho natural se manifiesta como informador necesario del positivo, si éste quiere cumplir con lo que es esencial al Derecho: la ordenación al bien común. Determina lo que debe mandarse (página 165), de manera que si el Derecho positivo no le sigue, por mandar algo no exigible aunque moralmente adecuado o por compulsar a alguna cosa no justa, pierde, se separa de su realidad esencial: determinación de lo justo exigible en orden al bien común.

Podemos preguntarnos, por último, si el Derecho positivo no excede el

campo moral, en cuanto determina cosas indiferentes a ella: convenciones arbitrarias, como el que el verde sea el signo de paso permitido, por ejemplo. Se puede contestar que en estos casos lo dispuesto por el Derecho positivo es asumido por la moral en cuanto es una transformación, mejor una especificación, del orden natural. Lo que era indiferente deja de serlo, pues el acuerdo en estas cosas determina el sentido del acto en relación con el bien común. Con todo, es evidente que no se puede hablar de obligaciones propiamente morales, sino que se constituyen en tales indirectamente. Es lo que afirma Vallet de Goytisolo al hablar de una conjunción entre moral y Derecho (cfr. págs. 153-156).

Quizá la última consecuencia que se puede sacar de esta posición es la resistencia oponible al Derecho positivo cuando se rompe en uno u otro sentido el juego dinámico entre moral y Derecho (cfr. pág. 164). Es la posición que respeta la libertad de las conciencias —no coactividad en todo precepto moral—, al igual que impone el deber de analizar cada acto con una visión amplia: la exigencia de lo justo, de lo adecuado al bien común.

Este es, en definitiva, el pensamiento, en sus líneas generales, de Vallet de Goytisolo contenido en el presente volumen. El resultado es evidentemente positivo: una vuelta al pensamiento clásico, una nueva promoción del Derecho natural que no se asimila a ninguna ideología, sino que es la consecuencia de un sistema jurídico plenamente lógico y esencialmente radicado en la realidad de las cosas.

Ignacio Andrés García

ALVARO D'ORS: *Escritos varios sobre el Derecho en crisis*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Roma, 1973, 165 págs.

El presente libro reúne varios ensayos, conferencias, ponencias de coloquio, prelecciones y otros escritos que su autor, el doctísimo profesor Alvaro d'Ors, llama modestamente «papeles». Si en ellos no hay una coherencia de libro doctrinal, cada uno de por sí bien merece la consideración de notable aportación a la vida del Derecho y, como él dice, al «Derecho en crisis».

Y ciertamente, en la crisis de todo, porque todo está en crisis, no podía escapar el Derecho, que, más que ninguna otra manifestación humana, acusa los cambios de la realidad social, tan cambiante y mudable de nuestros días. Pero la crisis del Derecho no es nueva y tienen algunas de sus causas viejos precedentes. Una de ellas —y a ella alude aquí el autor— es la «inflación legislativa». Ya Tácito, en su tiempo, y muchos siglos des-

pués Luis Vives en el suyo, lamentaba la abundancia de las leyes, que tanto contribuían al confusiónismo. Conocido es el libro que el jurista francés Ripert dedicó a este problema y la ironía con que Carl Schmitt ridiculiza la «motorización legislativa» («el decreto —dice— es una ley motorizada y la orden un decreto aerotransportado»).

En la acelerada marcha de la legislación —afirma Alvaro d'Ors—, en ese caos moderno de la legislación motorizada, como han dicho algunos, o de elefantiasis legislativa, en frase de otros, el jurista había perdido totalmente su dignidad; se había reducido no diremos ya al papel de un mero exegeta, sino al de un agente miserable e infortunado agorero de un legislador desbocado. El Estado liberal no fue menos absolutista en su actividad legislativa que el Estado totalitario, aunque éste se mostrase todavía profundamente legislador, precisamente por más planificador. En el liberalismo se presenta el gran desarrollo de la tendencia codificadora, y «precisamente en el clima del Estado liberal pudo florecer el positivismo legalista, cuya crisis celebramos ahora», porque «la identificación de Derecho y orden estatal fue un producto típico del liberalismo». Que la voluntad estatal que determina el Derecho sea autocrática o democrática poco importa, ya que, en una forma u otra, tal voluntad se declara absolutamente decisoria. De este modo, también el Estado liberal, desde un punto de vista normativo, «es un Estado de absolutismo legal. Así, nada tiene que ver la reacción actual con el liberalismo». En cambio, la reacción antiabsolutista de hoy, «se explica mucho mejor si tenemos en cuenta que acompaña, como fenómeno espiritual del que depende, a una nueva vivencia del Derecho natural; el *ius naturale*, que el positivismo jurídico, liberal o totalitario, parecía haber desterrado definitivamente de la imaginación de los juristas como si fuese un vano sueño, vuelve a brillar hoy con destellos prometedores».

Pero hoy, como en Roma, el *ius naturale* sobrevive en diversidad de matices, con los que se nos presenta en la doctrina, «porque también en el actual renacimiento o hallazgo del Derecho natural pueden apreciarse tres tendencias principales». Para unos —sigue diciendo D'Ors— ese *ius naturale* no es una categoría trascendente, sino que resulta del estudio comparativo de los sistemas jurídicos de los distintos pueblos civilizados; se obtendría, por tanto, mediante la observación histórico-comparativista y vendría a coincidir con el sistema jurídico fundamental que sirvió de base para cada grupo histórico. Pero «tal actitud conduce simplemente a un comparativismo y se evapora con ella totalmente la esencia del *ius naturale* como orden jurídico permanente». Una segunda tendencia actual parece dirigirse hacia una resurrección del *ius naturale* racionalista del iluminismo alemán.

Pero hay una tercera tendencia, «la más familiar para los españoles», que va alcanzando en todo el mundo un número creciente de defensores: «la que podríamos llamar del *ius naturale catholicum*», porque, entroncando con la tradición justiniana y medieval del *ius naturale* como *ius divinum*, «ha sido la Iglesia la única que ha sabido mantener, a través de todo género de percances históricos y afrontando los más crueles sarcasmos del positivismo, el baluarte del *ius naturale* como Derecho realmente vigente». Este Derecho natural, «en el que se vuelve a encontrar la defensa más eficaz y clara de la libertad humana contra todo género de despotismos, es precisamente el mismo que la Iglesia supo defender perennemente». Por ello, «es justo que lo reconozcamos e identifiquemos, para evitar posibles confusiones como *ius naturale catholicum*».

No se le oculta a Alvaro d'Ors que la adjetivación de «católico» pueda estar en contradicción con el carácter «natural», que parece excluir la nota confesional; que el Derecho natural es anterior al catolicismo y la fundación de la Iglesia y que, como algo intuible por todos los hombres, sea común a «todos», incluso infieles y herejes. Y que, precisamente para afirmar ese carácter verdaderamente «universal» del Derecho natural, no puede adscribirse éste a una confesión religiosa, pero «hay una consideración histórica que debe pesar mucho sobre nuestro ánimo, y es la experiencia demostrativa de cómo las conciencias apartadas de la Iglesia se han hecho incapaces de percibir con claridad esas normas universales», y esa misma consideración es de aplicación al orden internacional, válido para todo el orbe, que «no puede ser formulado, como quería Vitoria, por el *totus Orbis* mismo, sino tan sólo por la Comunidad Cristiana, reconociendo a ésta el ámbito que permiten las declaraciones pontificias sobre el *Corpus Mysticum*».

Esta misma posición de Alvaro d'Ors es mantenida actualmente por el profesor italiano Ambrosetti, en su obra *Il Diritto Naturale Cristiano*, y más radicalmente por el iusnaturalismo protestante, que, consecuentes con su doctrina sobre los efectos del pecado original sobre la naturaleza humana, y al no poder fundar sobre ésta (esencialmente destruida por el pecado) el Derecho natural, afirman un Derecho natural divino, mejor un voluntarismo teonomo, fundado no en la «naturaleza humana» o en la «naturaleza de las cosas», sino en la «Voluntad» de Dios, en la Palabra o Sagrada Escritura. Y tampoco les ha pasado desapercibido a estos autores protestantes que con ello «limitan» el Derecho natural únicamente a los «creyentes», dificultad que es ya pretendidamente resuelta por alguno de ellos. Por el contrario, autor tan poco sospechoso como Jacques Leclercq en una de sus últimas publicaciones, *Du Droit naturel à la Sociologie*, en-

tiende que no debe vincularse la doctrina del Derecho natural a confesión alguna religiosa para evitar excluir de sus normas y principios —que son «universales»— a quienes no profesen esa o ninguna religión. Sin embargo, la razón que da de esta adjetivación «católica» del Derecho natural Alvaro d'Ors es plenamente razonable y convincente.

Lo cierto es que al ser el *ius naturale* un orden de origen divino, se plantea necesariamente la cuestión de las relaciones que deben existir entre la jurisprudencia y la teología. Así lo hace seguidamente nuestro autor, quien afirma que «la ciencia jurídica europea se ha desarrollado desde hace siglos como ciencia laica, independiente de los presupuestos dogmáticos de la teología». Pero «sería erróneo, sin embargo, deducir de esa independencia de los juristas occidentales frente a la teología que su método no tenga nada que ver con el teólogo».

Como decía Menéndez y Pelayo, el Derecho, antes que historia, es metafísica y antes que metafísica es teología. Y si se extrañaba Proudhon de que al abordar una cuestión política cualquiera le saliera siempre al paso un problema teológico, nada hay que pueda extrañar, contestaba Donoso Cortés, sino la extrañeza del autor francés, ya que la teología es la ciencia «eminente», por la eminencia de su objeto, y nada puede descartarse de ella en las ciencias humanas. Sin embargo, dice D'Ors, la ciencia jurídica europea se ha desarrollado desde hace siglos como ciencia laica, independiente de los presupuestos dogmáticos de la teología. Ello no quiere decir que el método de los juristas occidentales no tenga nada que ver con el del teólogo, porque, «como ocurre en otros sectores de la cultura occidental, debajo de la enérgica afirmación de laicismo se ocultan unos lazos de afinidad indestructible... y toda la tradición del racionalismo occidental vive, pese a sus protestas de laicismo, de un método y un rito hurtados a la Iglesia». Si admitimos que la jurisprudencia europea nace con los glossadores de Bolonia, fuerza es reconocer que el método escolástico que aquellos impusieron procedía precisamente del campo de la teología. Esto es, según nuestro autor, lo que dotó a la jurisprudencia de un carácter dogmático. Los juristas medievales hacen ya una jurisprudencia dogmática, porque toman el *Corpus Iuris* como un libro de indiscutible autoridad, aunque todavía no como *ratio scripta*, según hará el racionalismo renacentista y sobre todo Leibniz.

Pero —se pregunta Alvaro d'Ors— ¿seguirá acaso la nueva jurisprudencia teniendo un carácter dogmático, renunciando a su independencia frente a la teología? Con el proceso de la historia —dice—, «la fuerza dogmática del Derecho ha quedado absorbida y acaparada por la autoridad de la legislación estatal». La imperatividad de la ley desplazó el valor dogmá-

tico de las proposiciones puramente jurisprudenciales: sólo resultaba dogmático el Derecho creado por el Estado.

Sin embargo, «hay algo en la esencia de lo jurídico que nos impulsa al reconocimiento de principios fundamentales que valen como incontrovertibles, es decir, algo que todavía podríamos llamar «dogma de Derecho». Y esta razón íntima del fundamento dogmático del Derecho radica en el origen divino del mismo. Por eso, aquella jurisprudencia romana contaba con unos principios superiores de justicia permanente, como son los tres eternos *praecepta iuris: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*, que sirven como directrices fundamentales para todo el desarrollo e interpretación del Derecho positivo. Por tanto, ese enlace del Derecho con lo divino, ese algo que induce al dogmatismo, «resulta, independientemente de otras razones metafísicas y tan sólo ya por la simple observación histórica, una realidad insoslayable». El positivismo jurídico, «al querer prescindir de ese enlace condicionante, cayó en la necesidad de rendir culto al dogma estatal, a la voluntad normativa del Leviathán».

Ahora bien, ¿dónde habrá de buscar el jurista moderno ese inevitable enlace dogmático que condiciona su actividad? ¿Dónde, acaso, dice D'Ors, «sino en el *ius naturale catholicum*? Es precisamente ahí, en esos presupuestos del Derecho natural, y sólo ahí, donde el jurista debe buscar el dogma jurídico, y allí donde el teólogo debe suministrar e imponer sus resultados al jurisconsulto». Reconocido ese dogma que constituye el Derecho natural, *ius divinum*, que alcanza su más clara formulación en el Decálogo y en el Evangelio (así lo entendía nuestro San Isidoro al definirlo como *quod in lege et Evangelio continetur*, aun cuando no todo lo que se contiene en la ley y el Evangelio —aquilataría Santo Tomás— es Derecho natural), el jurista puede actuar con libertad en su ciencia de lo justo y de lo injusto —*iusti atque iniusti scientia*— y en su técnica lo bueno y equitativo —*ars aequi et boni*—, «sin necesidad de seguir al método escolástico de la teología ni aspirar a que sus *opiniones* se erijan en dogmáticas, incluso en el caso de que el imperio estatal las sancione, esto es, las 'santifique' con su imperativa aprobación».

El momento dogmático del Derecho —termina D'Ors esta primera parte, en la que le hemos seguido— «debe reducirse exclusivamente a las proposiciones ciertas del *ius naturale catholicum*».

El jurista europeo «vino siendo laico en su sustancia y dogmático en su método; los términos deben hoy invertirse: deberá ser dogmático en su fundamento y absolutamente libre en sus métodos».

Emilio Serrano Villaña