

EL DERECHO COMO FORMA DE VIDA SOCIAL

I

La idea de que el derecho es forma de humana convivencia tiene especial relieve en la moderna filosofía jurídica, y está presente, con matices diversos, en la inquietud intelectual de cuantos hoy se dedican al cultivo de aquella disciplina. Ello se explica, antes que nada, por el creciente predominio actual del punto de vista de la sociología en los estudios jurídicos.

En particular, dicha idea llegó a alcanzar un amplio desenvolvimiento teórico en nuestra patria. La inspiración central procede aquí de la filosofía vitalista de José Ortega y Gasset, cuyas fundamentales directrices sociológicas han sido desarrolladas en el campo del derecho por Luis Recasens Siches, para obtener después una más precisa formulación en el pensamiento de Luis Legaz y Lacambra. Si queremos penetrar en el sentido íntimo de esta doctrina, deberemos recorrer, aunque sea sucintamente, las etapas de su desarrollo.

1.—Ortega parte de su concepción de la vida humana como realidad radical, origen y fundamento de cualquier otra realidad. Pero, según él, la vida auténtica es siempre individual y subjetiva, es decir, vida de un "yo" personal. Cuando a un "yo" se contrapone un "tú" bajo la apariencia de un "otro yo", surgen las relaciones humanas interindividuales en toda su rica variedad (amor-odio, amistad- enemistad, simpatía-antipatía, etc....). En cambio, las relaciones típicamente "sociales" tienen un carácter muy distinto.

Lo social es para Ortega el mundo de "los demás" y de "la gente", el cual consiste esencialmente en vida humana impersonal y anóni-

nima. Esto no quiere decir que la sociedad tenga de suyo una substancia independiente del conjunto de los individuos que dentro de ella entran en mutua relación. Por el contrario, son siempre los individuos los que viven la vida social. Pero no la viven desde sí mismos, en su auténtica individualidad subjetiva, sino según modos de vida objetivada, impersonal e inauténtica. Dichos modos se integran por lo que los hombres del contorno piensan, dicen o hacen, y se imponen con una presión irresistible a cada individuo, determinando su conducta social. Ello es tan cierto, que el individuo no puede infringir las normas de la existencia colectiva sin recibir al punto la correspondiente sanción, ya esté ésta jurídicamente organizada o se traduzca sólo en la simple repulsa de la opinión pública, con todas sus consecuencias excluyentes de un determinado medio. Por lo demás, esa presión de las formas de convivencia tiene un marcado carácter irracional, pues comúnmente el hombre las incorpora a su conducta habitual de una manera espontánea y casi automática, habiendo perdido ya el sentido de su primitiva significación. Claro ejemplo de ello es la costumbre del saludo.

Así, pues, la sociedad aparece como un sistema de formas de vida humana objetivada que son "usos" colectivos. Según Ortega, el uso es "el putrefacto humano, la conducta o idea fosilizada". El uso tiene siempre un origen individual, ya que sólo el individuo es creador, y tarda mucho en adquirir vigencia comunitaria. Pero una vez que la adquiere, la conserva de modo persistente, hasta que muere por el desuso.

El ilustre pensador añade que los usos pueden ser "débiles y difusos" o bien "fuertes y rígidos". Entre los primeros hay que incluir los usos y costumbres en el vestir, en el comer y en el trato social, así como los modos corrientes de pensar y de expresarse que constituyen la llamada "opinión pública". En cambio, son ejemplos típicos de usos fuertes y rígidos el derecho y el Estado (1).

2.—Recasens Siches recoge estas sugerencias de Ortega y al filo de ellas elabora su doctrina filosófico-jurídica, si bien con un marcado acento personal. De hecho, en su sistema se funde la concepción vitalista de la sociedad con un cierto idealismo.

(1) Cf. JOSE ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente* (Madrid, Revista de Occidente, 1957).

Recasens dedica largas páginas a inquirir en qué consiste la esencia de lo jurídico. En esa investigación recorre sucesivamente las diversas regiones del universo, de la naturaleza exterior a la interioridad psicológica, y desde ésta al mundo de los seres ideales y valores, para centrarse finalmente en el análisis de la vida humana. Y así llega a las siguientes conclusiones:

a) El derecho no pertenece a la naturaleza física, pues mientras en ésta domina la fatal actuación de las causas y la "forzosidad material", aquél se refiere siempre a una "necesidad de deber ser" que viene significada en la norma por la conexión de medio a fin.

b) Tampoco pertenece de suyo a la realidad psíquica, la cual se integra por un complejo de fenómenos reales que son resortes o mecanismos (pensamientos, emociones, voliciones, etc...). El derecho es uno de los posibles contenidos u objetos de tales actos psíquicos, y así puede ser pensado, querido, etc., pero por lo mismo se distingue esencialmente de ellos.

c) Parece evidente que el derecho se vincula a la esfera de los objetos ideales y, dentro de ella, a los valores. Y esto porque toda la actividad jurídica y sus creaciones implican una constante referencia a determinados valores, tales como los de seguridad, justicia y utilidad común. Sin embargo, tampoco el derecho positivo consiste en puro valor, ya que él realiza esas grandes aspiraciones humanas más o menos perfectamente y en función de las cambiantes circunstancias históricas. Desde este punto de vista, vendría a ser más bien como un medio o vehículo para la realización de valores.

d) El derecho es algo que hacen los hombres y a la vez da forma a su conducta. Por eso se inserta esencialmente en la vida humana, sin mengua de su vinculación al mundo axiológico. Y en ello no existe incompatibilidad alguna, ya que el humano vivir está radicalmente abierto a los valores y éstos son inmanentes al mismo. Además, es indudable que el derecho no pertenece a la dimensión individual y subjetiva de la vida del hombre, sino a la social y objetivada.

En definitiva, como conclusión y término de su búsqueda, el maestro hispano nos dice que el derecho es en su esencia "forma de vida humana objetivada". Después, él mismo procura desentrañar lo que en esta expresión va implícito.

Según Recasens, el derecho está integrado por un conjunto de ideas o significaciones que son reglas de conducta. Esas significaciones son gestadas por mentes humanas y vividas originariamente por

unos hombres que así crean las normas jurídicas. Pero una vez que se han producido, dichas normas adquieren una consistencia independiente, inespacial e intemporal, al convertirse en pensamiento objetivo y cristalizado. Y entonces participan del ser de los objetos ideales, como son los principios lógicos y matemáticos y los valores.

Sin embargo, hay que señalar una importante diferencia entre el derecho y los objetos ideales propiamente dichos. Estos últimos tienen una validez absoluta, necesaria y eterna, y no son producto de la mente humana, la cual sólo puede llegar a describirlos. En cambio, la norma jurídica depende siempre en su origen de la razón y voluntad que la establecen en vista de determinadas circunstancias, y nace en un momento histórico dado, aun cuando luego llegue a adquirir una independencia objetiva. Lo mismo ocurre con las costumbres, la ciencia, el arte y demás creaciones culturales.

Por otra parte, esta vida humana objetivada y normativa, en que consiste esencialmente el derecho, se adscribe de algún modo al orden de lo colectivo o social. Así resulta sobre todo de su carácter impersonal y de la presión irresistible que ejerce sobre los individuos para adaptarles a una cierta conducta colectiva. Y aun puede decirse que estas notas se dan en el derecho más plenamente que en los restantes sectores de la realidad social. Por eso concluye Recasens que el derecho es "máxima forma de vida colectiva".

En fin, cuando los hombres cumplen las normas jurídicas, éstas dejan de ser mera vida objetivada para convertirse en vida "viviente" o actual. Y entonces esas normas tienen vigencia efectiva, en cuanto verdaderamente dan forma a la comunidad (2).

3.—En el mismo orden de ideas permanece Legaz y Lacambra. Sin embargo, éste reprocha a Recasens su tendencia a cosificar demasiado el derecho, pues al concebirlo como "complejo de significaciones de estructura teleológica", viene a dejarlo reducido a un mero objeto ideal, y así, aunque lo afirme como forma de vida, todo el acento recae sobre la forma. El, en cambio, procura acentuar por igual ambos aspectos. Así dice sobriamente que el derecho es "forma de

(2) Cf. LUIS RECASENS SICHES, *Tratado General de Filosofía del Derecho* (Méjico, Ed. Porrúa 1961), pp. 53-163, 193.

vida social" o bien "vida social en forma", como expresiones equivalentes de una misma idea.

Para llegar a esta conclusión, Legaz insiste en la estructura normativa que caracteriza esencialmente a la vida social. Esto no quiere decir, según él, que el individuo no haya de enfrentarse con determinadas normas en su vida personal. Pero entonces se trata de normas religiosas, éticas o estéticas, basadas en valores que el sujeto debe realizar como ser libre y no de una manera forzada. Por eso, es mejor decir que la vida personal tiene una estructura valorativa o axiológica. En cambio, lo que domina en la vida social no es la libertad, sino la norma o precepto que necesariamente se impone.

Por lo demás, al hablar de la estructura normativa de la vida social no ha de entenderse que en ella se contraponen vida y norma como dos realidades distintas y extrínsecas una a la otra, sino que cierto modo de vivir consiste ya en ser una norma.

El derecho es un precepto social que sólo dentro del mismo vivir social tiene sentido. Más aun. Es una forma necesaria de la vida social, en cuanto ésta no puede darse ni es pensable sin derecho. Pues desde que los hombres entran en contacto, surgen relaciones jurídicas entre ellos, según el aforismo: *ubi societas, ibi ius*.

Por lo tanto, el obrar humano se desenvuelve necesariamente bajo forma jurídica en la vida de relación.

De este modo, lo que constituye la esencia del derecho es "un hacer social cristalizado en formas relativamente rígidas y estables que resisten la espontaneidad móvil de la vida, de cuyo seno proceden y a la que encauzan en determinada dirección". Y así la forma de vida se convierte en norma para la vida. El eminente profesor concluye que en este sentido el derecho es "la forma misma de la sociedad" (3).

Así vemos cómo de Ortega a Legaz, pasando por Recasens, se va perfilando una precisa definición del derecho como forma de vida colectiva o, más sencillamente, como forma de la sociedad. Este fino análisis de la escuela vitalista española, que está en perfecto acuerdo con las tendencias actuales de la sociología y de la ciencia jurídica, constituye también una aportación definitiva, y de no escaso valor, a la moderna filosofía del derecho.

(3) Cf. LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho* (2.^a Ed. Barcelona, Bosch, 1961), pp. 256-268.

II

Y, sin embargo, esta concepción no es ciertamente nueva, sino por el contrario muy antigua. En realidad tiene una larga historia vinculada a la mejor tradición clásica. Verdad es que la intuición central en que ella se inspira no ha sido siempre tan clara y explícita como ahora. Tampoco ha tenido antes este marcado matiz vitalista que hoy la caracteriza, ya que la reflexión sistemática sobre la vida pertenece a una época muy reciente. Pero, hechas estas salvedades, hay que decir que la idea del derecho como forma de la humana sociedad se encuentra ya en los orígenes de pensamiento occidental y le acompaña a lo largo de todo su desarrollo. Así lo vamos a ver a continuación.

1.—Entre los griegos, que poseen ya un vivo espíritu comunitario, las relaciones sociales se condensan en la "polis" o ciudad. Por ésta no ha de entenderse una masa informe (caos), sino un conjunto orgánico de hombres y funciones racionalmente ordenado a imagen del "kosmos" o universo físico. La "polis" vendría a ser así una especie de "kosmos" en pequeño. Y como principio definidor de ese orden, inmanente a la comunidad, aparece el "nomos", es decir, la ley o constitución de la misma.

Al principio se atribuyó al "nomos" un origen divino, y sólo a partir del siglo V antes de Cristo fue generalmente considerado como mera obra humana. En todo caso, se trata de una norma racional, que expresa la justicia política y establece la armonía entre las diversas partes del todo social. Así se ha dicho con pleno rigor que el "nomos" es el "eidos", esencia o forma de la "polis", y que cada "polis" tiene su propio "nomos", por el cual puede ser perfectamente definida y caracterizada (4). Por eso, cuando Aristóteles trató de explicar la naturaleza de las diversas formas políticas, se dedicó al estudio de las leyes vigentes en cada una de las ciudades griegas de su tiempo.

Aun más clara y precisa es esta concepción entre los romanos. Pero éstos substituyen la "polis" por la "res publica" y el "nomos"

(4) Cf. FRANCISCO JAVIER CONDE, *Teoría y Sistema de las Formas Políticas* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963), pp. 95-112.

por el "ius". Y a su vez los dos nuevos conceptos se vinculan estrechamente al de "populus". Pues como nos dirá Cicerón "la república es cosa del pueblo, y no es pueblo toda reunión de hombres de cualquier modo congregada, sino la reunión de la multitud asociada por el consentimiento al derecho y por la común utilidad" (5).

Así aparece la "res publica" o Estado como auténtica comunidad jurídica y política del "populus", articulada por el doble vínculo del "ius" y de los intereses comunes. Ella encarna ante todo la organización de esos mismos intereses que son pertenencia exclusiva del pueblo, al que unifican constituyéndole en verdadero sujeto de derecho.

En cuanto al "ius", concepto de tan extraordinaria relevancia en Roma, representa la máxima creación del genio latino. Originariamente parece que tuvo un carácter sagrado y ultramundano, como muestra la misma analogía de la palabra con el nombre de Jove, pero ya en la época clásica se distingue netamente entre el "fas" o precepto divino y el "ius" o derecho humano. Este último no es sino el conjunto de normas que el pueblo decreta y establece libremente para sí (6), estando destinadas a enmarcar toda la vida del mismo.

La intrínseca conexión entre el "ius" y la ciudad se manifiesta también en que a aquél se le llama "civilis societatis vinculum" y a ésta "iuris societas" (7). Así el "ius" configura y moldea a la "res publica", al mismo tiempo que le otorga "consistencia de cosa natural, de cuerpo casi físico" (8). En definitiva podemos concluir que los romanos concibieron claramente el derecho como forma de la comunidad

2.—La misma idea está implícita, aunque de manera oscura, en las concepciones jurídicas de los antiguos germanos. Estos ven en el derecho "algo que pertenece al pueblo como propiedad suya". No es, pues, un mandato de la Divinidad, ni tampoco una norma racional reflexivamente elaborada por los hombres. Por el contrario, radica desde siempre en la tribu, comunidad ancestral del pueblo, y de ella emana a través de la costumbre (sitte) en que se manifiesta. Se trata,

(5) CICERON, *De Republica*, lib. I, 25-40.

(6) *Digesta* I, 1,9.

(7) CICERON, *De Republica*, lib. I, 25-40.

(8) Cf. JAVIER CONDE, op. cit. pág. 118.

por lo tanto, de un derecho genuinamente consuetudinario, que es patrimonio común de una determinada estirpe. Tal costumbre acompaña incluso al miembro de la tribu que reside en el territorio de otra tribu, el cual debe ser juzgado por aquélla en virtud del principio germánico de personalidad del derecho. Y el mismo rey no es propiamente legislador, sino que se limita a declarar el sentido de la costumbre, en las asambleas judiciales, después de consultar al pueblo (9).

Luego también la primitiva "Gemeinschaft" de los germanos es una verdadera comunidad jurídica, la cual se organiza de manera espontánea según la regla inmanente del derecho consuetudinario que le da estructura y forma.

3.—Nacido en el ámbito cultural de Roma, el pensamiento cristiano recibe la concepción del derecho, que eleva y profundiza bajo la luz de la divina revelación. Así las leyes adquieren una nueva majestad, en cuanto tras ellas se vislumbra el soberano dominio de Dios como último fundamento de todo poder establecido (Rom. XIII, 1-5). Por eso obligan no sólo en el fuero externo, sino también en conciencia, lo cual refuerza enormemente y "a radice" el vínculo comunitario. Y a la vez esas mismas leyes integran el orden coactivo de la convivencia, que es necesario para refrenar las pasiones desatadas por la culpa original, según la idea de San Ireneo de Lyon (10), que tan amplio eco hallará en otros Padres de la Iglesia.

Dicha idea resalta con especial claridad en el pensamiento de San Agustín, el cual marca la cumbre de toda la especulación patristica.

Para el gran doctor africano, la comunidad política no es sino un efecto natural de la propagación de la especie humana por generación, y responde a las tendencias sociables de esa misma especie, por lo que habría existido aún cuando los hombres no hubiesen pecado. Pero después que esto ocurrió, fue necesario introducir la dominación coactiva de unos hombres sobre otros, como remedio contra la depravación de los apetitos que es consecuencia de la caída (11). Y así, supuesto el pecado original, la disciplina social que representa el dere-

(9) Cf. GEORGE H. SABINE, *Historia de la Teoría Política* (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1945), pp. 202 y siguientes.

(10) SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, lib. V, Cap. XXIV, n. 1, col. 1187.

(11) SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, 15.

cho, dotado de inexorable poder coercitivo, vendría a ser una forma necesaria del convivir humano.

Por otra parte afirma San Agustín que sólo la Ley Eterna, directamente emanada de Dios, tiene carácter inmutable. En cuanto a las leyes humanas, que de aquella deben nutrirse, varían según las circunstancias de los tiempos y lugares (12). Cada ciudad posee sus propias leyes y costumbres, las cuales han de ser observadas por ciudadanos y extranjeros, ya que es deformes la parte que no se adapta al todo (13).

Es cierto, sin embargo, que San Agustín no define principalmente la comunidad por el derecho, sino por el amor. Pues, inspirándose en Cicerón y corrigiéndole en parte, dice que "el pueblo es la reunión de una multitud de seres racionales, asociada por la concorde comunión en las cosas que ama" (14). Y a continuación añade que tanto mejor será el pueblo cuanto mejores sean los objetos por él amados, y tanto peor cuanto peores sean los mismos. Según esto, el verdadero vínculo moral que integra y aglutina la comunidad política no consistirá ya en "el consentimiento al derecho y a la común utilidad", como pretendiera Cicerón, sino en el común amor a determinados bienes.

Esta discrepancia frente al gran orador romano procede sin duda de que San Agustín piensa, con la tradición clásica, que donde no hay justicia no existe verdadero derecho, y al mismo tiempo cree que la justicia perfecta no puede darse en los reinos de este mundo, sino sólo en la eterna ciudad de Dios.

No obstante, el obispo de Hipona reconoce que un cierto grado de justicia es absolutamente necesario a la república. Y así dice que, si aquella está del todo ausente, en nada se diferencia un reino de una gran piratería, ya que también los piratas tienen su príncipe, su pacto de sociedad y su ley para repartirse el botín (15).

Luego, en fin de cuentas, San Agustín viene a reconocer que donde falta el derecho, aunque sea imperfecto, se disuelve la forma misma de la convivencia política.

(12) SAN AGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 6, 14-15.

(13) SAN AGUSTIN, *Confessionum* III, 8, 16.

(14) SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, XIX, 24.

(15) *Ibid*, IV, 4.

III

Durante los primeros siglos medievales se oscurece mucho aquella idea en Occidente. Entonces las invasiones bárbaras destruyen casi por completo la estructura jurídica del viejo Imperio, y ésta es progresivamente substituida por ese complejo sistema de vínculos personales en que consiste el feudalismo. De este modo llega a faltar un verdadero derecho público coherente y centralizado, siendo concebida la autoridad bajo la forma de propiedad sobre el territorio en que ejerce su competencia. Sólo la disciplina eclesiástica constituye en este tiempo una norma universal de relativa coherencia y eficacia. Así pues, la experiencia histórica no favorece la meditación sobre el derecho, ni menos la concepción de éste como auténtica forma de vida comunitaria.

Mas en el siglo XIII las cosas han cambiado. Las instituciones políticas de Occidente tienen ya una cierta madurez y en Bolonia renace el estudio de la jurisprudencia clásica. En este preciso instante, Santo Tomás volverá a ver en el derecho el vínculo que configura y articula las relaciones interhumanas en el seno de la comunidad.

1.—Santo Tomás concibe la sociedad como "unión de los hombres para hacer algo en común" (16).

Se trata, pues, de un hecho complejo, de naturaleza dinámica y vital antropológica. Porque siendo los hombres seres vivientes, toda su actividad, individual o colectiva, tiene de suyo carácter vital.

Además, el mismo hecho de la comunicación social sólo resulta inteligible en función de las diversas etapas de desarrollo de la vida humana, como superación de la radical insuficiencia del individuo aislado. Y así el Santo distingue la sociedad doméstica o familia, en la que obtiene el hombre lo que es absolutamente necesario para la vida, de la sociedad política o Estado, en la que obtiene la perfecta suficiencia vital, a saber: no ya lo que hace falta para vivir, sino incluso para vivir bien (17). Por consiguiente, son siempre las exigen-

(16) SANTO TOMAS, *Opuscula*, XIX, 5.

(17) *In I Ethic.*, lect I n. 4.

cias vitales más o menos perentorias, las verdaderas raíces de la comunicación social (18).

Entre los tomistas modernos, Maritain ha insistido especialmente en que la sociedad no se funda tan sólo en la indigencia natural del individuo abandonado a sus propios recursos, sino asimismo en la apertura del ser personal a las comunicaciones espirituales de la inteligencia y el amor, que fluyen de su radical generosidad (19). Pero estas interacciones de carácter psíquico son también fenómenos vitales de máxima intensidad, puesto que en modo alguno se ha de identificar lo vital con lo irracional.

Precisamente por ello y en virtud de esa racionalidad inmanente, la convivencia humana aparece mucho más organizada que las agrupaciones animales, como la colmena o el hormiguero, fundadas meramente en el instinto.

Ya el mismo Santo, en diversos pasajes de sus obras, deriva la sociabilidad entre los hombres de su facultad racional, cuyo signo más expresivo es el lenguaje articulado (20). Con ello no contradice el carácter vital de la sociedad humana, postulada por necesidades e impulsos muy profundos, que al brotar de un ser inteligente son racionalizados en su actuación concreta. La razón constituye la máxima fuerza vital del hombre, y ella configura y modela, como suprema creación artística, esa perfecta comunidad de vida que es la ciudad o Estado (21).

Y en consecuencia la sociedad no es ya, en cualquiera de sus formas, algo caótico o amorfo, sino una pluralidad de hombres y de actos humanos unificados por la ordenación racional, según reza la fórmula "unitas ordinis" (22).

Esta unidad de orden no es algo "simpliciter unum", lo cual quiere decir que carece de verdadera entidad sustancial. De hecho, los únicos seres sustanciales que hallamos en el seno de una comunidad son los hombres que en ella se integran por su solidaria cooperación al bien común de la misma.

(18) Cf. JOSE MARIA GALLEGOS ROCAFULL, *El orden social según la doctrina de Sto. Tomás de Aquino*, (2.ª Ed. Méjico, Jus, 1947), pp. 145-149, y JOAQUIN RUIZ-GIMENEZ, *Derecho y vida humana* (2.ª Ed. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957), pp. 60-75.

(19) Cf. JACQUES MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1947).

(20) STO. TOMAS, *De Regno*, lib. I, cap. I; *In I politicorum Aristotelis*, lect. 1.ª, n. 36.

(21) *In I politicorum*, lect. 1.ª, n. 40; *Prooemium in politicorum*, n. 4 y 7.

(22) *In I Ethicorum*, lect. 1.ª, n. 5.

Mas tampoco se ha de entender el orden de la vida comunitaria en sentido puramente formal o lógico. Tiene, por el contrario, una verdadera consistencia objetiva y ontológica, aunque de naturaleza accidental, que determina y cualifica tanto el modo de ser como la actividad de los individuos asociados (23).

En efecto. La noción de orden se encuentra con toda propiedad en la categoría ontológica de relación real, que de suyo modifica realmente a los seres ordenados.

Además, el Santo nos presenta esa "unitas ordinis" que es la comunidad como un todo esencialmente dinámico y activo (es decir, vital), cuya actividad se nutre de la de sus partes (individuos y grupos menores), pero se distingue a la vez de la propia de cada una de ellas. Y así se plantea ya la posibilidad de una colisión entre ambas operaciones, la del todo social y la de sus elementos componentes, lo cual requiere que aquel se haya objetivado en cierto modo como vida impersonal y ejerza presión y resistencia frente a éstos.

Tal colisión sólo podrá superarse cuando los apetitos individuales y egoístas sean refrenados por el mismo orden social, que Santo Tomás identifica con la forma objetiva de la justicia :

"Pues el hombre es el mejor de los animales si se actualiza en él la virtud a que tiene inclinación natural. Mas si vive sin ley ni justicia, es el peor de todos ellos. Lo cual prueba Aristóteles porque la injusticia es tanto más grave cuanto tenga más armas o recursos para hacer el mal.

Al hombre convienen según su naturaleza la prudencia y el valor, que de suyo se ordenan al bien. Mas cuando es malo, usa de ellas como de armas para hacer el mal. Y así por la astucia idea diversos fraudes, y por la abstinencia se hace fuerte para tolerar el hambre y la sed, de modo que pueda perseverar más en la maldad, y lo mismo en otros casos... Pero es reducido a la justicia por el orden ciudadano. Lo que resulta manifiesto porque entre los griegos es designado con el mismo nombre el orden de la ciudad y el justo juicio o diké" (24).

En otro lugar, hablando de las diversas constituciones políticas, dice que los antiguos "las definen por lo justo, pues la constitución (política) es el orden de los que habitan en la ciudad, y este orden se

(23) Cf. GALLEGOS ROCAFULL, *Op. cit.* pp. 107-117 y RUIZ GIMENEZ, *op. cit.*, pp. 71-74.

(24) STO. TOMAS, *In I politicorum*, lect. 1.^a, n. 41.

alcanza según cierta justicia. Por eso definieron las constituciones por lo justo" (25).

Más genéricamente dice en otra parte que "los hombres permanecen juntos para que cada uno retribuya al otro por lo que de él recibiera" (26), es decir, para realizar la justicia.

Si los dos primeros textos se refieren definitivamente a las relaciones sociales de integración en el seno de la comunidad política (propias de la justicia legal y distributiva), el último alude de modo más directo a las relaciones de coordinación que caen bajo el ámbito de la justicia conmutativa. Mas en todo caso aparece siempre lo justo objetivo (derecho en su acepción primaria y original), como aquello que da forma y sentido, a través de una medida racional, a los diversos tipos de intercomunicación humana.

Por lo tanto habrá tantas especies de derecho o "justo", objeto de la justicia, cuantas sean las formas de ésta: a la justicia legal corresponderá un justo o derecho legal, a la distributiva un justo o derecho distributivo y a la conmutativa un justo o derecho conmutativo (27). Y estas tres especies de derecho encuadran y configuran de modo exhaustivo todo el inmenso cúmulo de posibles interacciones sociales, comunicándoles plena consistencia.

Modernamente ha distinguido Georges Renard entre la justicia individual y la justicia institucional, con sus correspondientes especies de derecho (28).

La justicia individual (antigua conmutativa) incluye las relaciones de persona a persona, cuyo tipo es el contrato. Pero en la justicia institucional (que abarca la legal y distributiva) esa relación interpersonal no es el vínculo que las encadena de dos en dos. Su relación mutua deriva de que conjuntamente se vinculan a una entidad jurídica que las domina, a una comunidad que se aglutina en torno a una autoridad que les debe protección y a la cual deben obediencia, a una institución en la que ocupan sus respectivos puestos, como el oficial en su regimiento, el magistrado en la jerarquía judicial y el funcionario en la administración, cada uno según su grado y empleo. Esta justicia juega en las relaciones de órgano a órgano en el seno

(25) *In III politicorum*, lect. 7.^a n. 399.

(26) *In V Ethicorum*, lect. 8.^a, n. 974.

(27) *Ibid.*, lect. 2.^a et 4.^a

(28) Cf. G. RENARD, *La Theorie de l'Institution* (Paris, Recueil Sirey, 1930), I Vol. pp. 25 y siguientes.

de la comunidad y descende de la autoridad a sus miembros inferiores.

A la justicia individual corresponden los derechos subjetivos, que configuran la relación contractual entre personas. En cambio, de la justicia institucional brotan los estatutos, que encuadran y regulan toda la actividad de los órganos en el seno de la institución.

Nadie podrá negar el auténtico caño tomista de esta doctrina.

2.—Así, pues, el derecho es fundamentalmente para Santo Tomás lo justo objetivo, o sea, el objeto de la justicia que Aristóteles llamó "dikaión".

Como tal objeto justo, establece un cierto módulo racional en las acciones que se refieren a otro (ad alterum), igualándolas y ajustándolas entre sí.

Sin embargo, no debe ser concebido a la manera de un mero principio formal y abstracto, exterior a la vida que informa, pues tiene un carácter netamente existencial.

Y no podría ser de otro modo. Pues si la unidad de orden que es la sociedad tiene verdadera consistencia ontológica, como ya vimos, el principio organizador que le comunica su forma concreta ha de ser algo también muy real y en manera alguna ficticio.

El Doctor Angélico define el derecho como "una acción adecuada a otro según cierto modo de igualdad" (29).

Se trata, pues, de "la misma cosa justa" (30), entendida como ensamblamiento o ajuste real de esos concretos entes vitales de naturaleza accidental que son los actos humanos, entre los cuales se establece una cierta medida o equivalencia que el Santo llama "igualdad". Precisamente en esta igualdad consiste la forma que configura aquellos actos, ajustándolos entre sí.

Tal ajustamiento puede ser determinado por la misma naturaleza de la relación (caso del derecho natural) o por convención privada o pública (caso del derecho positivo). Mas lo configurado y ajustado es siempre la conducta humana y social, que constituye así el sustrato más profundo de la realidad jurídica.

En definitiva el derecho es "conducta social organizada por las normas" (31).

(29) STO. TOMAS, IIa IIae Q. 57 a. 2.

(30) *Ibid.* a. 1 ad. 1^{um}.

(31) Cf. JOAQUIN FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid, Ed. Rialp, 1963), pág. 388.

Esta escueta definición expresa admirablemente en términos modernos la noción tomista del derecho y equivale a aquella otra de "vida social en forma". Por su fuerte sabor existencial, recuerda la idea de Carlos Cossio, para quien el derecho es "conducta humana normativamente integrada" (32). Y, sin embargo, la diferencia entre ambas concepciones es profunda y fundamental. Pues según el gran jurista argentino, fundador de la teoría egoológica, las normas no son sino mero instrumento conceptual para conocer la conducta jurídica. Según el tomismo, en cambio, están dotadas de auténtico poder vinculante (merced a su imperatividad) para el obrar humano regulado por ellas.

La razón última de esta discrepancia es que Cossio rechaza la doctrina sobre el derecho natural como una infundada hipótesis metafísica, con lo cual las normas positivas dejan de ser moralmente obligatorias. Santo Tomás, por el contrario, ve en aquel derecho el firme fundamento ético de todo el orden jurídico, de tal modo que las normas que lo contradicen pierden automáticamente su verdadero carácter normativo (33).

Por lo demás, este derecho natural se revela inmediatamente "ex ipsa natura rei" en cada relación concreta entre personas (negocio o institución) como su "forma" jurídica propia (34).

Y en esto coincide esencialmente con el tomismo la profunda intuición del gran sociólogo ruso-francés León Gurvitch acerca del llamado "derecho social". Según él, existe un derecho inscrito en la íntima estructura de las relaciones sociales, que con ellas crece y se desarrolla espontáneamente para organizarlas (35). Por eso ha dicho Georges Renard que Gurvitch es tomista sin saberlo (36).

3.—Debemos decir finalmente algo a propósito de la ley. Esta no es, según Santo Tomás, derecho en sentido estricto, sino más bien cierta razón o principio del derecho, que se distingue del mismo como la regla prudencial de lo por ella regulado y el arte de los artefactos

(32) Cf. CARLOS COSSIO, *La normatividad según el análisis de la conducta jurídica* (1937).

(33) STO. TOMÁS, *Ia IIae Q.* 95, a. 2.

(34) *Ila IIae Q.* 57 a. 2.

(35) Cf. LEON GURVITCH, *L'Idée du Droit Social* (Paris, 1932).

(36) Cf. R. G. RENARD, *Thomisme et Droit Social*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XXIII, (1934), pp. 40-81.

fabricados (37). No obstante, hablando en general, vienen a coincidir ambas nociones, en cuanto el derecho está contenido en la ley como lo inmediatamente preceptuado y establecido por ésta, de igual modo que el efecto preexiste en su causa. Y en tal sentido amplio, también la ley puede ser considerada como verdadera forma de la vida social, especialmente en el ámbito de la comunidad política o Estado.

Así, parafraseando la definición ciceroniana de pueblo antes aludida, dice el Angélico que "pertenece a la condición del pueblo el que la mutua comunicación entre los hombres sea ordenada por los justos preceptos de la ley" (38).

Luego la ley o sus justos preceptos aparecen aquí indistintamente considerados como auténtica forma de la comunidad de vida que es el pueblo.

En otro lugar dice el Santo que "se cuentan dentro de una sola multitud, los que bajo las mismas leyes y el mismo gobierno son dirigidos a bien vivir" (39).

Aquí es también el vínculo jurídico que representan las leyes, junto con el vínculo político que crea el gobierno, lo que aglutina y conforma la multitud popular.

En este mismo orden de ideas había de decir mucho después el anglicano Ricardo Hooker, muy fiel aún al Angélico en lo esencial de su doctrina jurídica, que la ley o derecho estatal es "verdadera alma del cuerpo político" (40).

No olvidemos que, para la tradición clásica, el concepto de alma equivale al de "forma" de un cuerpo vivo, que en este caso sería, en sentido metafórico, la misma comunidad.

Y la causa de esta función esencial de la ley es evidente. Pues sólo ella, en cuanto "ordenamiento de la razón al bien común" (41) puede introducir claridad y armonía en la caótica masa de las relaciones sociales.

En efecto. Todo orden, sea natural, artificial o social, postula una mente ordenadora. En el caso del orden social, ésta es la mente del legislador humano, reflejo de la divina lumbre que ilumina el uni-

(37) STO. TOMAS, Ia Q. 21, a. 2; IIa IIae qu. 105, 1 ad 2um.

(38) IIa IIae Q. 105 a. 2.

(39) *De Regno*, I, 15.

(40) RICHARD HOOKER, *Ecclesiastical Polity*, I, X, 1.

(41) STO. TOMAS, Ia IIae Q. 90 a. 4.

verso. Por eso la multitud regida por leyes viene a ser como una imagen reducida del orden cósmico.

Merced a su carácter racional, la ley humana deriva inmediatamente (por vía de concreción) de la ley moral natural, y ésta a su vez es participación en nuestra mente de la ley eterna, que se identifica con la Suprema Inteligencia (42). Y así, por mediación de las normas positivas, la vida comunitaria es transpasada de racionalidad y moralidad, plasmando progresivamente en su textura íntima todos los valores culturales y éticos, con lo que alcanza su más perfecta y bella configuración (43).

Por lo demás, la ley puede ser considerada en dos estadios sucesivos, a saber :

a) La ley en la mente del legislador, como dictamen de su razón práctica que ordena y dispone lo conveniente para realizar el bien común. En este primer estadio, la ley o sistema de leyes es sólo "forma extrínseca" e idea arquitectónica de la ciudad.

b) La ley vigente ya de hecho en una determinada comunidad política, cuya vida social organiza, coordina y encauza mediante la efectiva incorporación a la misma de un bien común de contenido esencialmente ético.

En este segundo estadio, el sistema legal es ya verdadera "forma intrínseca y actual" de esa comunidad, en cuanto organización jurídica de la misma.

Como consecuencia de todo lo dicho, creemos que es perfectamente posible incorporar a la sistemática tomista, sin violentar en lo más mínimo los textos del Angélico, la idea del derecho como forma de vida social, que tanto realce tiene en la moderna filosofía jurídica (44). En realidad el tomismo no sólo la hace suya, sino que como hemos mostrado, puede contribuir poderosamente a esclarecerla, lo cual prueba una vez más la perenne vitalidad de este estilo de pensamiento.

JOSE A. LLINARES, O. P.

(42) *Ibid.* Q. 91 a. 1-3.

(43) Cf. P. LOUIS LACHANCE, *Le concept de Droit selon Aristote et Saint Thomas* (Ottawa-Montreal, 1948), pp. 91-150.

(44) Cf. RUIZ-GIMENEZ, *Op. cit.*, pp. 82-84.