

LUIS LEGAZ LACAMBRA

EL HUMANISMO Y SUS
IMPLICACIONES JURIDICO-SOCIALES

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1966

El Humanismo y sus implicaciones jurídico-sociales

por el Académico de número

Excmo. Sr. D. LUIS LEGAZ LACAMBRA

I

Desde que Sócrates hizo del conocimiento de sí mismo el objeto y la razón fundamental de ser de la filosofía, el hombre como tema y como problema, y el humanismo como actitud condicionante de un cierto planteamiento de ese problema y de una determinada respuesta al mismo, es una constante que acompaña todo el proceso de evolución y desarrollo del pensamiento humano y del comportamiento social de los hombres.

Ya en Grecia, en efecto, el hombre se busca a sí mismo; en el mundo helénico no hay la radical ausencia de conciencia personal del hombre, que Hegel advertía en el mundo asiático, y aun cuando el griego no ha llegado a la comprensión de la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo que aparece en el cristianismo, estamos ya sin embargo en el mundo del espíritu y por eso, dice Hegel, entre los griegos nos encontramos como en nuestra propia casa pues, por vez primera, el espíritu suficientemente maduro se da a sí mismo como contenido de su querer y su saber (1). Ocurre, sin embargo, que el hombre que se busca a sí mismo no puede encontrarse, porque, según la interpretación de G. Gentile (2), en el mundo en el cual debería encontrarse no hay lugar para el hombre, al cual se le coloca enfrente como espectador, sin replegar su mirada sobre sí mismo. Gentile, más que su

maestro Hegel, acentúa el objetivismo —el antisubjetivismo y el anti-humanismo— del pensamiento griego y sostiene que es la filosofía cristiana la que ha llevado a sus últimas consecuencias el principio de la subjetividad. Pero, por supuesto, él no identifica filosofía cristiana y escolástica, antes bien, señala los influjos y pervivencias de la filosofía griega en el seno de la filosofía y la teología escolástica, y cuando el humanismo renacentista consuma la rebelión contra la escolástica medieval, los humanistas, perseguidos en los libros, en la enseñanza y en la propia persona, resultan según él más cristianos que sus perseguidores, y el neoplatonismo y el neoaristotelismo que profesan es verdadera filosofía cristiana, transfiguración y recreación de la filosofía griega por el soplo espiritual del cristianismo (3).

Lo que pone de relieve esta interpretación es, de una parte, que la idea del humanismo constituye uno de los temas centrales de la especulación y del sentimiento europeo de la vida y que encierra una de las claves más decisivas del destino histórico de nuestra cultura (4), pero que es posible, por otra parte, que el auge creciente de este término se deba, como señalaba Castán (5), a su atrayente ambigüedad, a su falta de una fisonomía uniforme y fija, a la multiplicidad de sentidos en que pueden contemplarse la realidad y los ideales humanos. Existen, en efecto, muchos modos de ser humanista; hay una multiplicidad de “humanismos concretos”, si bien todos ellos poseen una característica común, una coincidente intencionalidad de desarrollo al máximo de todas las posibilidades, facultades y capacidades del hombre, cuyo respeto y efectividad es la exigencia radical de su dignidad, realizando su libertad en la libertad, en orden a una integral y universal formación humana. Podríamos decir con Rahner (6) que existe un “humanismo absoluto” cuya esencia consiste precisamente en la relativización, en la no absolutización de ninguno de los concretos humanismos y en la consiguiente apertura a todos ellos, sin agotarse ni identificarse con ninguno.

Pues bien, la intencionalidad característica de cualquier forma de humanismo se ha dado en todas las épocas de la historia, si bien cada una de ellas ha acentuado alguno de sus matices con preferencia a los otros. Y es que, como decía el profesor Ivenka en el reciente Congreso de Bolzano (7), es natural que en todos los momentos de la historia haya habido hombres que confieren al fenómeno “hombre” una particular significación e interpreten su esencia, partiendo de esta afirmación de su valor e importancia y de ese modo explican el sentido de la exis-

tencia humana. Pero los humanismos de los distintos períodos se distinguen solamente en un punto: en dónde radica esa particular significación, esa peculiar importancia del hombre. En una palabra, lo que separa unos humanismos de otros es nada más, pero tampoco nada menos, que todo un concepto del hombre, toda una filosofía.

El humanismo no es, pues, un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo, aunque sea éste el que, si no ha inventado la palabra, sí por lo menos el que le ha dado un significado característico cargado de intencionalidad, y ha hecho así de ella una categoría que permite enfocar y valorar las filosofías pretéritas y ver en ellas otras tantas posibles manifestaciones de humanismo —o de antihumanismo—. Y así es posible hablar de un humanismo clásico, griego, apoyado en dos grandes columnas que parecen antitéticas. Una, la afirmación de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas; otra, la filosofía de Platón, el gran enemigo de Protágoras y toda la sofística, en la que veía la expresión de un relativismo y un subjetivismo que, al negar cualquier ley de validez general, hace que toda cultura se tambalee al resquebrajarse sus cimientos por el predominio de las pasiones sobre la razón. Evidentemente, los sofistas no eran humanistas en el mismo sentido en que lo era Platón. Aquéllos lo fueron, sin duda, porque descubrieron la idea de la dignidad humana y de los derechos humanos y consideraron, en un primer anticipo de la teoría del contrato social, al Estado como una organización o institución humana, al servicio de los hombres, y no como un poder sobre los hombres (8). Pero, bajo otro ángulo, es humanismo la filosofía de Platón si consideramos con A. Liebert (9) que el humanismo consiste fundamentalmente en la formación general del hombre, en el despertar de un universalismo y un armonismo espiritual y anímico, moral e intelectual, que constituye una inaplazable necesidad para la renovación de la libertad y la plenitud de humanidad que todos los grandes filósofos griegos tenían a la vista como finalidad de todas las aspiraciones formativas y como contenido del supremo ideal educativo. Platón describió exactamente y fundamentó, crítica y lógicamente, la vía hacia este ideal y esta finalidad y las etapas y formas de la misma. La filosofía de Platón, dice Liebert (10), es filosofía y pedagogía plenamente humanista porque de su teoría dimana la exigencia de una plena y universal formación humana y las indicaciones para el cumplimiento práctico de estas exigencias.

Sin embargo, desde el punto de vista en que actualmente contemplamos el humanismo, diríamos que la filosofía platónica representa sólo un caso o situación-límite dentro de aquél, ya que a su esencia

pertenece su imposición autoritaria y por eso va acompañada de exigencias y consecuencias que son propias de las direcciones no humanistas del pensamiento. El humanismo de Platón representa, en este sentido, la contraposición estricta del otro caso o situación-límite del humanismo, que es el existencialismo, en el cual lo único afirmado como válido es la libertad humana a la que no corresponde ninguna "esencia" del hombre y que se hace incompatible con cualquier norma afirmada como objetiva o transcendente.

Entre Platón y nosotros se ha interferido un hecho fundamental, que es el cristianismo, que ha aportado un sentido nuevo del hombre y ha dado nuevas bases al humanismo. Sin embargo, el hecho de que, desde hace tres siglos haya progresado cada vez más la conciencia humanista es una de las consecuencias del proceso de racionalización acaecido en el mundo durante esa misma época, que ha implicado, entre otras cosas, la exaltación de lo meramente humano, la desacralización de la vida y la pérdida del sentido del pecado y la transposición de las nociones de pecado, de mal y de culpa al plano político-social, en el cual precisamente pueden —y deben— ser superadas y eliminadas por la acción del hombre.

Esta es la razón por la que el humanismo moderno se presenta como laico, antropocéntrico y ateo, hasta el punto de que en sus adversarios, pero también en muchos de sus propugnadores, humanismo equivale a ateísmo.

Sin embargo, se puede hablar también de humanismo cristiano (11). No creemos en modo alguno que las nociones de humanismo y cristianismo sean incompatibles. Vale la pena recordar aquí las palabras de Pablo VI al clausurar el II Concilio Vaticano. La Iglesia del Concilio, dijo el Pontífice, se ha ocupado, además de sí misma y de la relación que le une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta, del hombre vivo, del hombre enteramente ocupado de sí, del hombre que no sólo se hace el centro de todo su interés, sino que se atreve a llamarse principio y razón de toda realidad. "El humanismo laico y profano ha aparecido en toda su terrible estatura y, en un cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— ha absorbido la aten-

ción de nuestro Sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre” (12).

Con todo, es cierto que el cristianismo, en cuanto tal, es más que un humanismo, y que la actitud religiosa, y especialmente la actitud religiosa del cristianismo, es otra cosa que una actitud humanista: pero existe indudablemente un concepto cristiano del hombre, que afirma su dignidad y su libertad centradas en su condición específica de persona, y ya eso implica un ensalzamiento del hombre, una afirmación de su valor que exige un respeto que el cristianismo ha tenido siempre, pero hoy de un modo más inequívoco que nunca.

Hay también el humanismo ligado a la metafísica personalista: tan ligado que Heidegger, por ejemplo, recusa la idea, o el nombre, de humanismo, al cual identifica pura y simplemente con la filosofía tradicional a partir de Platón, en cuanto que se ocupa del ser del hombre. Ahora bien, dice, esa tradición filosófica no ha comprendido el verdadero ser del hombre, que es su existencia. Volcado a esta preocupación, Heidegger quiere ser humanista y piensa, por eso, que no vale la pena dar el nombre de humanismo a una filosofía preocupada por el ser del hombre en cuanto existencia, porque eso sería mantener la tradición de la metafísica occidental, que él aspira a destruir. El humanismo radical de Heidegger comienza, pues, por repudiar el nombre de humanismo (13). En cambio, no lo rechaza su discípulo J. P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme* (14), ha dicho el filósofo francés afirmando expresamente la dimensión humanista del existencialismo, el cual, por supuesto, niega, como Heidegger, la tradición metafísica y se centra en la concreta realidad del hombre como ser inexorable y desamparadamente libre.

El humanismo aparece, bajo otro punto de vista, muy ligado al liberalismo; en cierto modo, es su filosofía, y ya en el más noble y más despolitizado sentido de la castiza palabra española “liberal”, constituye algo idéntico a lo que, previamente a toda filosofía, es el humanismo como actitud humana de respeto, tolerancia, amplitud de miras y recíproca comprensión. Ahora bien, en nuestros días se pone también singular empeño en mostrar la vertiente humanista del marxismo, al menos de la actitud intelectual del “joven” Marx. La historia del hombre es para Marx la historia de una grandiosa y múltiple alienación —religiosa, ideológica, política y económica—; pero, en la plenitud de los tiempos advendrá la eliminación de esa alienación. El sentido de la historia con-

sistirá en devolver al hombre su autenticidad, de la que hasta ahora se ha visto enajenado. Por eso la filosofía de Marx es una filosofía radicalmente humanista, no sólo porque es la resultante del proceso de desteologización del mundo provocado por la filosofía de Hegel, sino porque la mueve la concreta preocupación —que pasa a la lucha política y a la agitación social— de reintegrar al hombre en su ser verdadero, en su esencia genérica y universal de la que se encuentra despojado (15). La posibilidad del humanismo es para Marx correlativa a la imposibilidad de la religión. Humanismo significa un estado de autosuficiencia humana y su condición esencial es que en la sociedad futura no existirán necesidades que muevan a pensar en Dios (16). Con todo, al querer Marx realizar la verdadera esencia humana en la dimensión genérica del hombre —afirmado como ser universal, genérico: *Gattungswesen*— pone el supuesto de todas las negaciones antihumanistas que el marxismo ha llevado a cabo muy consecuentemente a la práctica.

II

Si en todos estos casos es posible hablar de “humanismo”, como algo común a tan diversos “humanismos”, cabría fijar una especie de “concepto formal” del mismo, por cuyas características —y pensando ya en su proyección jurídica y social— resultaría que cualquier doctrina o actitud humanista es incompatible:

a) con una actitud religiosa que acentúe la nulificación del hombre ante la Divinidad y mantenga una posición de desprecio del hombre. Ya hemos indicado que aquí precisamente radica la dificultad del humanismo cristiano. Pero no se trata de que un humanismo cristiano sea imposible, porque el concepto cristiano del hombre vale para todo hombre, incluso para el no cristiano, sino de que la actitud religiosa del cristiano es otra cosa, o algo más, que una actitud humanista;

b) con cualquier metafísica que valore una idea de totalidad transpersonal de la que el hombre sea mero instrumento, sin dignidad específica, salvo en los que, como “encarnación”, de aquélla, ocupan un providencial puesto rector. El idealismo hegeliano en el que la realidad suprema es el espíritu universal y en el que la verdad del hombre está en su extrañamiento o alienación, no es compatible con el humanismo, aun cuando algunas formas derivadas del mismo, más influidas por el subjetivismo —así el “actualismo”— podrían considerarse como una

exasperación del humanismo, pero siempre se halla éste contrapesado por la nulificación real del individuo;

c) con cualquier teoría del conocimiento que desconfíe del valor de la razón como órgano de conocimiento de la verdad. El “tradicionalismo” filosófico no es compatible con los supuestos filosóficos del humanismo, que no es, ciertamente, un puro racionalismo, pero que es un “creyente de la razón”;

d) con cualquier doctrina política, jurídica o social que, montada sobre una antropología pesimista basada en los supuestos anteriores, niegue las consecuencias jurídico-político-sociales de la libertad y la dignidad del hombre.

Para ejemplificar esta última incompatibilidad podemos presentar dos figuras ilustres del pensamiento español. Una de ellas sería Juan Donoso Cortés. En él se da, en su última etapa intelectual, la acentuación de la actitud religiosa, que le hace despreciar al hombre fuera de la Revelación y encontrarlo más despreciable que el reptil que aplasta bajo sus pies; se da una desconfianza en el poder de la razón, que le lleva a profesar un tradicionalismo filosófico y un pesimismo antropológico de los que deriva la negación de las libertades políticas que él mismo había defendido en su época de liberal doctrinario (17). La otra gran figura es la de Ramiro de Maeztu, autor, ya en 1915, de un gran libro sobre la “crisis del humanismo”. Bien que él critica el humanismo que nace, en el Renacimiento, con la pérdida de la conciencia del pecado —en sus consecuencias o en ciertas consecuencias, que, en realidad, ya no son hoy humanistas para nosotros—; pero él mismo profesa una concepción “funcional”, o de “primacía de las cosas” que es una forma de transpersonalismo. Con todo, en la “Defensa de la Hispanidad” revalorizaba la idea del humanismo, como humanismo cristiano, como idea del hombre basada en la teología de la Contrarreforma, tal como fue expuesta en Trento por los teólogos españoles (18).

III

Por el relieve que asume en el humanismo la idea y la realidad de la persona, puede afirmarse que sus afirmaciones básicas coinciden con los postulados yusnaturalistas (19). En efecto, el Derecho natural, en cuanto realidad jurídica, radica en la persona humana, que es un ser convivente con otras personas, que despliega su ser en la convivencia y realiza y satisface en ella todas las posibilidades y exigencias que

convienen a su ser-persona, condición ésta que ha de ser mantenida y respetada incondicionalmente en cada concreta situación.

En cuanto filosofía, el Derecho natural justifica, fundamenta y desarrolla el proceso de racionalización de la vida jurídica toda, eliminando de la misma el capricho y el arbitrio, impregnándola de racionalidad y formulando la normatividad concreta y, por lo mismo, histórica que recoge aquellas posibilidades y exigencias en que se configura la vida de la persona. El yusnaturalismo, ha escrito G. Fassó (20), ha cumplido en la historia esta función de educar a los hombres para organizar racionalmente, o sea, humanamente, su convivencia y ha impuesto la necesidad de someter nuestros intereses, nuestras pasiones y nuestros ideales a la crítica de la razón para hacer que nuestra conducta sea compatible con la de los otros hombres. Ahora bien, eso es cabalmente la característica del humanismo: realización integral de la esencia humana en el nivel de la persona, en su doble dimensión de intimidad y socialidad, y dominio de la razón, racionalización integral, cuya consecuencia es la comprensión recíproca, la tolerancia y el mutuo respeto.

Con todo, el ser racional no se agota en el uso de la razón. No es sólo que en el hombre juegan factores que no son racionales, sino que el ejercicio, el uso de la razón requiere el sometimiento a algunas normas y la aceptación de ciertos contenidos que, frente a otros, son intrínsecamente racionales.

Esto implica que aun cuando el Derecho natural posea una constitutiva dimensión histórica, no puede agotarse en pura historicidad y tiene que haber en él algo de constante, permanente e inmutable, aun cuando no sólo su conocimiento, sino su realización —y por ende también su realidad— se despliegue en la historia y se integre con ella. La razón es usada y tenida por un ser en el que hay una naturaleza, ligada a un fundamento trascendente, del que proviene, y que le liga y hermana a los demás. Ese doble dato, físico y metafísico, que integra la realidad del hombre y que, con la racionalidad forma la realidad de la persona, es lo que en el Derecho natural hay de eterno, inmutable y absoluto, lo que trasciende a toda contingencia histórica, aun cuando sea inseparable de ésta.

La afirmación de este orden trascendente podría llevar a considerar que humanismo y Derecho natural son cosas incompatibles. Parece, en efecto, que el humanismo, llevado en cierta dirección a sus últimas consecuencias, se opone a la posibilidad de una objetividad axiológica trascendente, dada de una vez para siempre, que representa algo así

como un límite o una muralla ante la que se estrella la acción creadora del hombre en el orden moral. El humanismo, por el contrario, parece exigir que toda la realidad del orden moral se inserte en un horizonte histórico, en cuanto creación humana, coincidente con la realidad de la libertad, y sólo eso daría sentido a ésta y a la autonomía moral de las personas; y por eso, en el humanismo kantiano el imperativo categórico se disuelve en un principio puramente formal, que expresa la universalidad de la ley de la voluntad, mediante su radical formalización, o sea, de la voluntad como ley.

En este sentido se orienta la crítica que se ha dirigido a la ética material de los valores de Scheler y Hartmann (21), pues para éstos el mundo de los valores, *das Reich der Werte*, en su radical y absoluto objetivismo, aparecía hecho de una vez para siempre, dotado de consistencia propia, como un *cosmos noetos* platónico; el hombre, no lo crea, sino que lo va descubriendo progresivamente, dentro de los condicionamientos impuestos por la angostura de su conciencia estimativa (*Enge des Wertbewusstseins*) y, además, sólo puede percibir los valores aisladamente, sin que le sea posible recurrir a ningún criterio relacional. Y es verdad que el hombre tiene libertad para decidirse ante los valores así percibidos; pero su libertad de percepción es pequeña y muy condicionada, y para los propugnadores de una posición historicista más o menos radical, la libertad que se resuelve en una actitud puramente emocional posee un valor bastante problemático. Ahora bien, esta posición historicista parece característica del humanismo, pues significa poner todo el valor en la libertad creadora del hombre y ver el mundo de los valores no como un límite, sino como un producto, como una creación de la libertad.

Sin embargo, esto es una nueva confirmación de la ambigüedad que caracteriza al término "humanismo". Pues también es cierto que en la aceptación de un orden moral y yusnaturalista trascendente a la pura libertad y que el hombre descubre pero que, en sentido radical, no crea, existe una dimensión favorable al humanismo, en cuanto que es una exigencia de ese orden la subordinación del Derecho al hombre, porque ya el Derecho natural consiste en la afirmación del hombre como persona con todas las consecuencias que ello implica en el ámbito social de la convivencia. En un orden objetivo de valores, la persona tiene el punto de referencia desde el que puede encontrarse a sí misma cuando su existencia se encuentra amenazada por fuerzas externas de presión o por fuerzas internas de disolución. El orden afirmado como trascen-

dente contiene el orden de los valores de la persona y su constitutiva dimensión de libertad, autonomía y responsabilidad, pero también el ámbito de objetividades que le muestran frente a qué es libre, de qué se autonomiza y ante qué es responsable: y con eso no limitan, sino que potencian, dándole un sentido, su responsabilidad, su autonomía y su libertad.

IV

Hemos dicho antes que la historia del humanismo se mueve entre dos polos que no solamente son extremos históricos, sino modelos ideológicos hacia los que se orientan todos los concretos y diversos humanismos. Esos polos son la filosofía de Platón y el existencialismo; la afirmación de una esencia humana que habría que realizar incluso por vía autoritaria y la negación de toda esencia, el quedarse con la pura libertad como realidad única del hombre. Ahora bien, la primera actitud es fronteriza de todas las negaciones antihumanistas que desconocen que la libertad pertenece también a la esencia del hombre, al paso que la segunda, negando el "ser personal", no puede desprenderse del constitutivo riesgo de destruir la persona concreta y todos sus valores.

Esta es una de las razones por las que existe un conflicto de los humanismos. El tema ha sido tratado en el último congreso de estudios europeos celebrado en Bolzano bajo el patrocinio del *Instituto Antonio Rosmini*. Hay que salvar la persona, hay que realizar la verdadera esencia humana, hay que proteger la libertad profunda del hombre, y eso es humanismo. Pero la radicalización de esta premisa puede fácilmente hacer caer al hombre en posiciones "integristas", que son la negación de todo humanismo, pues se llega a mutilar la esencia humana de una de sus dimensiones esenciales y se incide en una posición de heteronomía radical que destruye la responsabilidad característica de la autonomía personal.

Y como el respeto a la responsabilidad personal es una exigencia irrenunciable de la dignidad humana y ésta constituye el ámbito ontológico del Derecho natural, quien afirme éste tiene que propugnar un humanismo abierto a todas las posibilidades conflictivas por el desarrollo de sus tendencias immanentes hacia la expansión y la radicalización de todos sus supuestos, incluso el de la libertad. Lo que se necesita es tener conciencia del conflicto en que puede encontrarse el hombre y de la consiguiente necesidad de una norma que sea su remedio y su salida.

Y también importa que exista algún valor reconocido como común, la posibilidad de que desde cualquier posición antitética pueda apelarse, con sentido, esto es, con un mínimo de coincidencia no puramente verbalista, a un "Derecho natural". Esto no parece fácil, porque por Derecho natural se entienden cosas muy dispares. Sin embargo, por debajo de las ideologías yusnaturalistas, de las filosofías en que se expresa y desarrolla la idea del Derecho natural, es posible encontrar un objeto, una "realidad jurídica" (22), sobre la que recae una amplia coincidencia. Es significativo en este sentido que, en el ámbito intelectual del marxismo, la idea yusnaturalista ha sido revalorizada por Ernest Bloch (23), mostrando la fuerza que posee la transmutación de una "justicia desde arriba", propia del yusnaturalismo medieval, en una "justicia desde abajo", justicia revolucionaria que da un contenido nuevo al *sum cuique* y que actualiza, en la lucha, lo que ha constituido la esencia del yusnaturalismo clásico, la idea de la dignidad humana, que recibirá en la sociedad socialista y sin clases su máxima concreción.

V

De este modo, el Derecho natural reafirma su viejo sentido de ordenación racional. El Derecho natural es respeto a la dignidad de la persona y desarrollo al máximo de la persona, y esto no se realiza por el medio de una heteronomía radical y requiere la formalización de la libertad, dejándole el riesgo de la contradicción y el conflicto; pero, a su vez, la radicalización formalista de la libertad conduce a la disolución y la pérdida de la sustancia personal, y este riesgo exige contrapesarse con la existencia de un orden racional con valor normativo, con valor de "saber a qué atenerse" en el despliegue histórico de la libertad personal.

Ahora bien, la racionalidad del orden yusnaturalista no es sólo la racionalidad técnica y cientifista a la que propende cierto pensamiento moderno, sino, en sentido clásico, instauración del orden exigido por una recta razón.

Y es verdad que la "recta razón" no puede ignorar ni menos ponerse en contradicción con lo que, en cierto nivel de los tiempos, aparece como verdad para la razón científica, pero no consiste sólo en ésta, pues a la filosofía yusnaturalista le corresponde mostrar que la naturaleza que es objeto de estudio y posible manipulación científica, no es toda

—y por consiguiente, no es la verdadera— naturaleza humana, no en lo que tiene de “naturaleza” sino en su condición de “humana”. Y como quiera que ciertas manifestaciones del humanismo moderno aparecen demasiado vinculadas al cientifismo, el yusnaturalismo puede aparecer en posición conflictiva con ese humanismo aun cuando, a su vez, pueda afirmarse, frente a aquél, como el reducto de un humanismo verdadero (24).

La idea de “naturaleza”, tan esencial al Derecho natural, ha constituido al mismo tiempo su más problemática dimensión. En primer lugar no se refiere sólo a la naturaleza humana, sino a la naturaleza entera, la naturaleza cósmica, que comprende las instituciones y los grupos sociales de la más variada índole y amplitud, e incluso los actos de los hombres, sus actos libres, y por tanto también su historia, la historia de la humanidad, ya que también ésta transcurre en el marco de la naturaleza (25).

Pero la moderna concepción mecánica y causal de la naturaleza ha hecho cada vez más inservible este concepto, referido a una pura facticidad, para fundamentar un Derecho natural, que es una categoría normativa, y de ese modo pasó cada vez más al primer plano la “naturaleza humana” en cuanto tal, continuando en esto una línea que posee remotos antecedentes estoicos, pues, como ya decía Cicerón, *natura juris ab hominis repetenda est natura*.

Ahora bien, el Derecho natural clásico se fundaba en una versión normativa o deontológica de la naturaleza humana y, a eso es a lo que responde el hablar de una naturaleza “racional”, un calificativo que impregna de normatividad el concepto mismo de naturaleza. Sin embargo, en Spinoza, bajo otro punto de vista en Tomasio, y en el moderno cientifismo, la naturaleza humana se somete progresivamente a un proceso de fiscalización, esto es, a una consideración bajo el punto de vista exclusivo y excluyente de la ciencia natural, en el nivel propio de cada momento histórico. El poder jurídico se confunde con el poder físico o con el poder técnico, con lo que la ciencia demuestra que se puede técnicamente hacer.

Y esto, sin duda, coincide con las aspiraciones más hondas del humanismo moderno, y las favorece y las refuerza. Sin embargo, la ciencia, de suyo, es neutra y sus posibilidades pueden ponerse al servicio de los más variados y aun antitéticos fines; y desde luego, con ella se pueden servir las más antihumanistas y antihumanas finalidades: desde la esterilización de los seres considerados nocivos a la comunidad o el lavado de cerebros a la utilización con fines bélicos de la energía

nuclear. Con todo, la consideración puramente científica de la naturaleza humana presenta muchas dimensiones favorables a la eliminación, en el orden del comportamiento humano, de muchos “tabús” ético-religiosos y de ese modo refuerza las posiciones del humanismo, al menos del humanismo más vinculado a un sentido secularizado y antropocéntrico de la vida. Pero la naturaleza así interpretada no es la “naturaleza racional” de que habla el yusnaturalismo, inserto en la gran tradición intelectual que afirma un “orden de la naturaleza”, tradición que refuerza con esa idea, y con la que proporciona al humanismo un criterio de realización de la verdadera esencia humana, salvándola de la disolución naturalista a que la condena un pensamiento cientifista exento de carga metafísica y personalista.

En resumen, el postulado fundamental del yusnaturalismo, y la realización del Derecho natural, equivalen al desarrollo maximalista de todas las posibilidades de la persona humana y la satisfacción de las correspondientes exigencias, trascendiendo la limitación de las ordenaciones vigentes en la situación en la que socialmente se encuentra inserto el hombre, pero sirviéndose de la visión situacional para destacar todo cuanto, más allá de esa limitación, corresponde a su condición de persona convivente con otras personas, en un mundo social que no puede valorarse como justo más que si es un mundo que respeta a cada uno y en cada uno su condición de persona, su libertad y su dignidad, a través de una organización que haga posible una vida digna y libre para todos.

Y esto, ya lo hemos dicho, coincide con el postulado fundamental del humanismo. El humanismo no tiene sentido si la realización de los valores personales no trasciende a las más menudas reglamentaciones en el orden social. Al mismo tiempo, tiene que abrirse a todos los pluralismos de cualquier orden que sean, intelectuales, espirituales y sociales; y por eso, y sólo por eso, puede ser no sólo una doctrina, sino una actitud humana caracterizada por las virtudes del respeto, la tolerancia y la comprensión: algo que, visto en perspectiva sobrenatural, es una prolongación de la caridad y que, bajo otro ángulo, es la coronación de otra virtud muy necesaria a la convivencia, que es el sentido del humor (26).

VI

El humanismo está constitutivamente amenazado de sucumbir a un riesgo que le acecha: el de funcionar como una ideología conservadora. Sin poder ahora dedicar demasiado espacio ni tiempo a la determinación del equívoco y ambiguo concepto de "ideología", observaremos que éste se perfila con bastante precisión contraponiéndolo al concepto de "ciencia". La ciencia es un sistema de proposiciones que, en cuanto conocimiento, poseen validez intersubjetiva y que, si se trata de ciencias experimentales, son susceptibles de verificación empírica, aunque la verificabilidad no es la condición única de la validez intersubjetiva, ya porque sólo puede realizarse en un determinado momento de la evolución científica, ya porque en ciertos ámbitos queda excluida por la naturaleza propia del objeto conocido. Pues bien, la ideología se da cuando se impone una *voluntad de no-verificación* en el ámbito de lo verificable y una sustitución, en el ámbito de lo no-verificable, de la voluntad de racionalidad por una *voluntad, normalmente inconfesada, de justificación y legitimación* de una situación real o, por lo contrario, de destrucción de la misma (27). Obviamente, las ideologías operan sobre todo en el campo de las ciencias humano-sociales, aun cuando no son ajenas a ninguna rama del saber. Pero en el sector de las ciencias naturales, que por esencia son verificables, los residuos de construcciones filosóficas —la vieja "filosofía de la naturaleza"— son más fácilmente criticables como anticientíficos y las hipótesis de trabajo que no encuentran comprobación, tienen que ser arrumbadas.

En cambio, en las ciencias del hombre y de la sociedad, la "filosofía" se encuentra aún instalada como en casa propia; y si un cientifismo radical tiende a eliminarla, tiene derecho a defenderse y permanecer. Con todo, la "ciencia" penetra también, con plena justificación, cada vez más profundamente en ese sector, cuyo conocimiento se encuentra enriquecido con las perspectivas y puntos de vista abiertos por aquélla y por la profusión de datos, antes inadvertidos, que el nuevo instrumental científico hace objeto de estudio. Pues bien, si el humanismo trata de ignorar esta evolución, si la mira con recelo o con desdén y prescinde de ella, se convierte, pura y simplemente, en retórica. Y esa retórica puede funcionar sociológicamente, en la presente situación, como ideología conservadora, en contra de lo que significó históricamente el advenimiento del humanismo y en contra del sentido objetivo de las

afirmaciones humanistas. Esta ideología puede manifestarse de diversas formas: desde la hostilidad a la civilización técnica de nuestros días, de la que podría ser expresión el famoso “¡que inventen ellos!” unamuniano hasta el desprecio a la sociedad de masas, no viendo ni las posibilidades de liberación que la máquina ofrece al hombre ni las dimensiones positivas de realización de valores personales que se dan en la sociedad masificada y homogeneizada de los pueblos más desarrollados, sin perjuicio de que también sean reales los riesgos que una y otra cosa implican desde el punto de vista de la alienación del hombre, no en el sentido marxista sino en el de la pérdida de la personalidad en el imperio de los “sistemas secundarios” (28).

El humanismo no ha sido nunca, propiamente, una filosofía “conservadora”. Su afirmación del valor de la personalidad humana, el reconocimiento de su libertad, la proclamación de su dignidad han constituido en todo tiempo —lo mismo en el de los sofistas griegos que en el de los humanistas del Renacimiento; lo mismo en el cristianismo que en el marxismo— un poderoso factor de crítica de lo tradicional, lo consagrado y lo obvio, y de impulso y desarrollo de todas las fuerzas operantes en el hombre y en la sociedad en un sentido de renovación intelectual y cultural, política, jurídica y social.

Sin embargo, una sociología del humanismo podría mostrar que existe un curioso paralelismo entre las características fundamentales de lo que aquél ha representado como actitud intelectual dominante de las minorías cultas en las sociedades occidentales y el modo de ser, los gustos y preferencias y el total estilo de vida de las clases privilegiadas.

Alfred von Martin señala a este propósito que los humanistas del Renacimiento tenían mucho de lo que en la Edad Media habían sido los monjes: eran los representantes de una nueva *vita speculativa*, del “espíritu puro”, y la separación de la plebe, de la muchedumbre mundana y profana, desempeña un papel importante como ideal de la vida humanista. Esta separación del mundo unida a la asociación de la inteligencia con la sensibilidad para un entendimiento estético del mundo, refleja un aristocratismo que caracteriza todas las formas históricas de cultura humanista, sobre todo de las circunscritas sociológicamente al período que termina, más o menos, con la segunda mitad del siglo XIV. Su posición intelectual tiene rasgos idénticos con la del comprador adinerado; y ya Simmel había dicho que “el dinero y la inteligencia tienen un estilo objetiva e inmanentemente igual y una misma psicología” (29).

En este sentido, el humanismo es “burgués”, y precisamente en cuanto burgués había combatido la aristocracia tradicional proclamando la

ideología democrática, niveladora de la *humanitas*, que borra todas las prerrogativas del *status* social; pero, al propio tiempo, elevaron la *virtus* al rango de una nueva *nobilitas* e identificaron la *virtus*, en su significado de educación espiritual, con el *studium humanitatis* (30).

Este doble juego de democratismo y aristocratismo explica el que se haya dicho (31), con mentalidad cuasi marxista, que, desde su moral de la compatibilidad, el humanismo ha predicado una moral unitaria, válida para pobres y ricos, pero siendo una moral de los ricos la predicada como válida y compatible para los pobres. Y en esta idea de la compatibilidad, en esta ceguera para la constitutiva fragmentación de la realidad, también la de la realidad social, radicaría la razón de la quiebra del humanismo, que afirma una igualdad pero sostiene y justifica la desigualdad porque vive de ella y tiene en ella su razón de ser. Por eso, se dice, el nuevo humanismo —que mejor debería llamarse cultura del fraccionamiento— tiene como función acelerar la desaparición de la distancia entre el pobre y el rico y no sostenerla, estar con los pobres porque en sus aspiraciones hay posibilidades de renovación, educar al ser humano en el respeto a la máquina y la conquista de la máquina y el bienestar para el pobre, estar al servicio de la Ciencia y al servicio de la sociedad, renunciando a la originalidad, al cultivo de la intimidad y a la “inmoralidad de la sensibilidad y la exquisitez”, porque una cultura del desarrollo es una generalización de la pobreza en la abundancia.

Podría decirse que, sin duda, es un ideal la pobreza en el sentido evangélico y, por consiguiente, que son los valores de la pobreza y sus implicaciones sobre el entero estilo vital los que pueden considerarse como válidos para fundamentar un nuevo humanismo, tanto para los pobres que protestan de su situación como para los ricos que nada saben de ella. Pero, evidentemente, no es de eso de lo que se trata en las consideraciones a que nos referimos, porque se afirma una incompatibilidad de las morales, pero se subraya que la evolución va inexorablemente en el sentido de imponer, aun cuando en la abundancia, las estructuras sociales de la pobreza y las categorías intelectuales y vitales de la misma y de su estilo de vida y que en eso precisamente consiste el desarrollo y que en la conciencia de esta evolución, y en ayudarla, consiste la función actual de un humanismo que aspire a considerarse válido. Parece olvidarse que entre la riqueza y la pobreza existe la dorada medianía de las clases medias, con sus valores propios, y ante todo con el enorme valor de equilibrio moral y social, aun cuando sea forzoso reconocer la inestabilidad fáctica de ese equilibrio por las po-

derosas solicitaciones contrarias y aun contradictorias de la riqueza y de la pobreza: las de aquélla, actuando principalmente como *modelo*; las de ésta, con la irresistible presión de los hechos económicos que han producido, en ciertas sociedades y en determinados momentos, una auténtica proletarización general. Pero, en esta situación de crisis, en esta situación en la que ha estropeado incluso, como decía el profesor Fraga (32), los mismos excelentes medios de educación que ella había creado, se produce precisamente un envilecimiento de la clase media, cuya indigencia económica va pareja de una indigencia moral. Pero también los ricos han envilecido su modo de vida y sus instituciones, y no precisamente por haberse atendido a ellas, sino en la medida en que las ha adulterado y ha abusado de ellas, por ejemplo, de la propiedad. Pues, como decía H. Belloc (33), tiene tan poco que ver con la institución de la propiedad el que un solo terrateniente despoje de sus haciendas a todos sus comarcanos, para crearse un latifundio, como respecto del matrimonio el hecho de que esa misma persona hiciese un colosal harén con todas las esposas de los demás. Por eso, la solución no puede consistir en que los despojados destruyan la propiedad o el matrimonio, sino en que los restauren en su verdadero sentido, y la mayoría tenga en ella una participación media o mediana.

En todo caso, resulta evidente que para que el humanismo, cuyos postulados son de naturaleza genuinamente yusnaturalista, y por eso son válidos para todos, no se convierta en retórica y no funcione sociológicamente como ideología legitimadora de los intereses de una clase, tiene que llenarse de contenido social, afirmarse como un humanismo social, lo cual no significa en definitiva otra cosa que incluir en sus propias afirmaciones la exigencia de que éstas sean realizadas, esto es, verificadas al máximo posible en el ámbito de la realidad social, abriéndose para ello a todas las posibilidades que la ciencia y la técnica moderna ofrecen para la transformación de la sociedad y el bienestar de la generalidad.

Pero nada de renuncias a la intimidad, o la creencia en una homogeneización social tan radical que de la sociedad hubiera de desaparecer la diferencia entre dirigentes y dirigidos o entre masa y espíritus egregios. El valor cristiano de amar y no despreciar a la masa, que es el conjunto de nuestros prójimos, y la aceptación de los valores positivos que hay en la moderna sociedad de masas, no tiene nada que ver con el reconocimiento de que el “modo de ser de la masa —y ese modo de ser es ontológicamente irremediable porque, en cierta medida,

es un constitutivo del ser de cada hombre— no es el modo de ser moral y socialmente válido; y tampoco se puede caer en el utopismo de que todos pueden ser egregios. No hay que renunciar a la intimidad (34), ni al distanciamiento, ni a la sensibilidad, el buen gusto y la exquisitez. Lo que importa es que eso se conjugue con el amor cristiano y la caridad y se tenga conciencia de la ligación, o religación, del hombre con el mundo y con los otros hombres. Lo que importa es que el respeto de la dignidad de los hombres, de la dignidad que poseen todos los hombres, incluso los que no son egregios, no sólo se afirme como postulado de ética personal, sino que se busque su realización en la vida y en las estructuras sociales.

Al hablarse de humanismo social, podría propugnarse un humanismo del trabajo (35). En cierto sentido, ello sería plausible; sería el modo de subrayar frente, por ejemplo, a una primacía de los valores estéticos o intelectuales, los valores del trabajo, incluso del trabajo manual y del hombre que trabaja.

Sin embargo, preferimos seguir poniendo el acento sobre el término de humanismo, para no caer en el peligro de que todo el valor termine adjudicándose al producto cosificado de la actividad laboral o a las instituciones sociales —por ejemplo, los sindicatos— que tienden a promoverlo. No se trata, por supuesto, sino todo lo contrario, de negar valor al trabajo ni su específica dignidad. Pero importa sobre todo subrayar que la dignidad es del hombre, aun cuando haya ciertos hombres, los adscritos sociológicamente a las llamadas clases trabajadoras, cuya única forma de manifestar su dignidad sea el trabajo, porque es la actividad que da sentido a sus vidas y constituye su fundamental razón de ser. Pero también el evitar esta limitación, el tender a que también los hombres de las clases trabajadoras tengan posibilidades de expresar su dignidad fuera del trabajo, es una de las características y función esencial del humanismo social de nuestros días.

VII

Y el humanismo social tiene que prolongarse en un humanismo jurídico, ya que el Derecho es la forma por excelencia de la vida social y sus preceptos tienen que afirmar los postulados yusnaturalistas, desarrollarlos en sus determinaciones próximas y en sus conclusiones últimas y procurar su realización efectiva en las distintas situaciones y circunstancias de la realidad social mediante el juego, que debe ser lo

más eficiente posible, de una técnica renovada y actualizada, inspirada en un ideal de humanización jurídica.

El humanismo jurídico, en efecto, tiene que traducirse en una “humanización” del Derecho. Esto hay que entenderlo en un sentido radical, pero referido estrictamente al contenido del Derecho, de los preceptos jurídicos, no a la estructura ontológica de aquél; pues bajo este aspecto, la esencia del Derecho consiste en deshumanización o impersonalización, porque la vida social, de la que el Derecho es forma, es otra cosa que la vida personal y no tiene en esta su ámbito próximo de existencia (36).

Küchenhoff (37) ha señalado la triple dimensión en la que debe actuar el humanismo jurídico, expresión, dice, que produce en nosotros una mala conciencia cuando la usamos, porque estamos muy lejos de haber logrado sus metas, aun las que debían ser más inmediatas, o sea, las tendentes a eliminar del mundo las tremendas desigualdades en el reparto de los bienes económicos, que son características de la situación del mundo descrita y denunciada en la constitución pastoral sobre “La Iglesia en el mundo”. Esa triple dimensión afecta a los tres aspectos en que puede ser considerado el hombre, como persona individual, como ser social y como ser inmerso en un mundo de cosas.

A los dos primeros aspectos tienen directa aplicación los postulados yusnaturalistas que son consustanciales al humanismo: la afirmación de la dignidad humana, que implica el reconocimiento de su libertad y de un sistema de derechos fundamentales en que cristaliza una y otra. No hay humanismo jurídico donde estos derechos fundamentales son negados y donde no se reconoce a la libertad como un *prius* ontológico respecto de las regulaciones normativas del Derecho y del Estado, que impone a éstos unos límites cuya transgresión carece pura y simplemente de sentido jurídico (38). El derecho a la vida se configura como derecho a una vida digna en todos los niveles y en todas las circunstancias de la persona. Y las distintas formas de la libertad podrían agruparse en un genérico derecho que propondríamos llamar “derecho a la intimidad”, que es el derecho del hombre a que el Derecho se configure y se mantenga como forma de la vida social y deje libre el campo de la intimidad, pero, bien entendido, no sólo de la intimidad introvertida —pues eso tiene que hacerlo por necesidad física—, sino el de la proyección social de la intimidad, que es en el que el Derecho puede, pero no debe, intervenir más allá de lo que rigurosamente exija el bien común, entendido a su vez al modo personalista, es decir, como conjunto de las condiciones que hacen posible el perfeccionamiento de las personas (39). Tampoco favorece al humanismo

una planificación tan total y previsor, conjugada con un imperio de la seguridad social tan incondicionado, que mate en el hombre, con el riesgo, el estímulo, la iniciativa y el sentido de la responsabilidad. No se trata, sin embargo, de oponerse a estos logros del moderno Estado de bienestar ni de desconocer las auténticas y fecundas posibilidades que ofrecen al hombre de enriquecer su personalidad espiritual, liberándolo de la preocupación opresora de lo cotidiano y, sobre todo, de la inseguridad de su propia subsistencia vital. Si la sociedad, como decía Ortega (40), es la entrega de un conjunto de soluciones a los problemas que tendría que plantearse y resolver el hombre, es evidente que la sociedad le personaliza, y le hace tanto más persona cuanto más vitales y concretos son esos problemas y más efectiva su solución, aun cuando también es un riesgo que, al encontrarlo todo resuelto, el hombre dimita de muchas de las funciones que como persona le competen.

La vinculación del hombre con el mundo de los objetos, de las cosas, impone también algunas exigencias al Derecho, y entre ellas, el respeto a su naturaleza, a la naturaleza de las cosas. En esas conexiones se trata de relaciones vitales configuradas con arreglo a ideas humanas, de las que dimanen necesidades, exigencias y consecuencias jurídicas; pero van necesariamente referidas a cosas. Por eso, el problema de la "naturaleza de las cosas" juega sobre todo en el Derecho privado, lo mismo si se trata, por ejemplo, de responsabilidad objetiva que de cualquier defecto o incumplimiento en la prestación en casos de compraventa, arrendamiento, donación, contrato de trabajo, o de reparación de daños, etc., sin que falte tampoco su aplicación en el ámbito del Derecho público, donde una consideración "objetiva" debe anteponerse a un nudo voluntarismo aun en los casos de apreciación de la oportunidad y conveniencia que pueden presidir la decisión, porque también ahí existen "cosas" que fundamentan fácticamente ciertas relaciones humanas, cuya "naturaleza" hay que atender, por ejemplo, la de las "vías de comunicación" como base de regulación del Derecho de tráfico (41).

Pero en lo que de ningún modo puede caerse es en una radical "primacía de las cosas" sobre el hombre, esto es, en una "cosificación" o "reificación" del Derecho a costa de los criterios de humanidad. Reificación significa alejamiento de la norma de la actividad humana que fue su fuente. La expresión procede de Marx (42), el cual considera que la propiedad privada capitalista reifica la entera existencia humana, transformando a los hombres en objetos, que se comportan, con respecto al producto de su trabajo, de su trabajo objetivado, como ante un

objeto extraño, en el que no se reconocen y cuyo dueño es otro hombre. Max Weber (43) aludió agudamente al fenómeno de la cosificación del Derecho al mostrar que la racionalización de los Derechos modernos conduce generalmente a una decepción por parte de sus destinatarios ya que, por obra de esa misma racionalización, se aíslan cada vez más de las necesidades económicas concretas; y, en efecto, la necesidad de la economía capitalista de un cálculo de previsión hubiera podido ser atendida con una racionalización análoga a la del Derecho romano, fundada, a diferencia de la de los derechos modernos, en un método lógico inductivo y no deductivo y cuyo punto de partida fueron siempre los casos concretos, sobre los que construyó, por un proceso empírico formal, un sistema de relaciones plásticas que no perdió nunca de vista los problemas específicos de la realidad subyacente. Esta autonomización de la estructura jurídica frente a su infraestructura económico-social, con el imperio del carácter formal, general, abstracto y reglamentista de las normas jurídicas, contribuye al proceso general de "cosificación" del Derecho, en la creciente "cuantificación" de los valores jurídicos estudiada por Savatier (44), como consecuencia de la sustitución, en la economía, de los valores cualitativos de uso por los cuantitativos de cambio; en la consideración puramente formal y abstracta del hombre como mero "comprador" o "vendedor", en la deshumanización del trabajo como mera propiedad de la mercancía y objeto de transacción. El universo jurídico entero se hipostatiza y se asimila a una cosa independiente de las necesidades concretas, de la actividad práctica, del trabajo del hombre. Y si esto acontece de modo clásico en el Derecho civil en el que las estructuras de los derechos patrimoniales determinan de modo creciente las de los derechos de las personas, también se da el mismo fenómeno en el Derecho mercantil que, aún más ligado que el Derecho civil a la infraestructura económica, acentúa sin embargo frente a ésta las características de generalidad y formalismo (45).

Justamente, en cambio, el Derecho del trabajo está más lejos de la deshumanización, más próximo al humanismo, porque, ligado con relación genética inmediata a la lucha práctica de los trabajadores, parece una consecuencia directa del postulado yusnaturalista de realizar la dignidad de los hombres que trabajan.

Las exigencias del humanismo social tienen, pues, que ejercer su impacto sobre los conceptos y la técnica jurídica vigente si se quiere llegar a una verdadera humanización del Derecho. Pero aquí será preciso saber conjugar el respeto a valores humanos auténticos —por ejemplo, la autonomía de la voluntad— que se encuentra en la ciencia jurí-

dica tradicional con la realización efectiva en cada situación o contexto social del postulado de una vida libre y digna de todos o de la mayor parte de los hombres, separando lo que hay de valioso en las concepciones dominantes en los juristas de la ganga condicionada por la "cosificación" y deshumanización crecientes impuestas por la estructura de la sociedad capitalista. El verdadero humanismo jurídico tiene que ser la expresión de la "socialización personalizadora" que reconoce la primacía de los valores personales, pero sabe que su logro es inseparable de las dimensiones comunitarias en que transcurre la vida del hombre.

N O T A S

- (1) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. de Gaos ("Revista de Occidente"), t. II, págs. 63 y ss., 104.
- (2) *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 3.^a ed., Firenze, 1940, págs. 22, 30; *I problemi della scolastica*, Bari, 1913, p. 67; cfr. R. MONDOLFO: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, ed. Imán, 1955, pp. 33 y siguientes.
- (3) C. GENTILE: *Bernardino Telesio*, Bari, 1911, pp. 20 y 35; cita de MONDOLFO, *op. cit.*, p. 37.
- (4) J. FUEYO ALVAREZ: *Humanismo europeo y humanismo marxista*, Madrid, Ed. del Movimiento, 1957, p. 9.
- (5) *El humanismo en la historia de las ideas y en sus horizontes jurídicos actuales*, Madrid, Reus, 1961, p. 14.
- (6) En su ponencia sobre "Humanismo cristiano" en el Simposio organizado por la *Paulus-Gesellschaft* en Salzburgo, 1966.
- (7) En su ponencia sobre "El humanismo del siglo bernardino", en el Congreso de Estudios europeos organizado en Bolzano por el Instituto de Estudios Europeos Antonio Rosmini, que versó sobre "El conflicto de los humanismos, drama del Occidente".
- (8) R. MARCIC: *Ein neuer Aspekt der Menschenwürde*, "Festschrift für Ernst von Hippel", 1965; cfr. A. VERDROSS, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Viena, 1963, pp. 23 y ss., 30 y ss., 45 y ss., 59 y ss.
- (9) *Der Universale Humanismus*, I. Bd. Zürich, Rascher Verlag, 1946, pp. XI-XII, 85 ss., 96 y ss., 193 y ss.
- (10) *Ob. cit.*, p. XII.
- (11) Vid. L. LEGAZ: *Humanismo y Derecho*, en "Humanismo, Estado y Derecho", Barcelona, Bosch, 1960, con especial referencia a la polémica sobre el tema.
- (12) *El valor religioso del Concilio*. Alocución de S. S. Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, en la Basílica Vaticana, durante la sesión pública con que se clausuró el Concilio ecuménico Vaticano II; ed. de la BAC, 1966, pp. 827-28.
- (13) En su famosa *Carta sobre el humanismo*, en el volumen "Platons Lehre von der Wahrheit", Berna, 1947, pp. 49 y ss., 63 y ss.
- (14) *L'existentialisme est un humanisme?*, París, Nagel, 1946.
- (15) L. LEGAZ: *Alteración y alienación*, en el vol. cit., "Humanismo, Estado y Derecho", pp. 389 y ss.; *El marxismo y la alienación del hombre*, en el vol. colectivo "Introducción al pensamiento marxista", Madrid, Ed. Guadarrama, 1961, páginas 165 y ss.
- (16) J. GUERRA CAMPOS: *Juicio católico del marxismo*, vol. cit., p. 241.
- (17) "Entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo; el pecado los ha unido con el vínculo de un insoluble ma-

trimonio." "Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas": *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Obras completas*, ed. de la BAC, t. II, pp. 380; los textos podrían multiplicarse.

(18) Para MAEZTU, la exaltación de la autonomía del hombre es el meollo de la herejía humanista, de donde proviene la "herejía alemana" que exalta ilimitadamente al Estado, y que no es más que la "socialización" de aquella otra herejía (*La crisis del humanismo*, ed. 1951, Buenos Aires, p. 73). Este humanismo no tiene nada que ver con el humanismo español, sustancialmente cristiano, que MAEZTU ensalza en *La defensa de la Hispanidad* (6.^a ed., Madrid, 1951, pp. 52 y ss.).

(19) Lo que va a continuación coincide, en parte, con el contenido de la ponencia presentada al Congreso de Bolzano de 1966 con el título "El humanismo del Derecho natural".

(20) *La legge della ragione*, Bolonia, "Il Mulino", 1964, pp. 189 y ss., 209 y ss.; "Il Diritto naturale", Torino, "ERI", 1964, pp. 99 y ss.

(21) Vid. sobre esto M. REALE: *Pluralismo e Libertade*, Ed. Saraiva, Sao Paulo, 1963, pp. 15 y ss., 36 y ss., 63 y ss. F. BATTACLIA: *I valori fra la Metafisica e la Storia*, 1957.

(22) Cfr. L. LEGAZ: *La realidad jurídica*, en el vol. colectivo "Estudios jurídicos varios", Centenario de la Ley del Notariado, I, Madrid, 1964.

(23) *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a Main, 1961, pp. 164, 212 y ss., 227 y ss.

(24) L. LEGAZ: *El espíritu científico y las humanidades*. "Las ciencias", 1964, núm. 5.

(25) Cfr. M. VILLEY: *Observations d'un historien sur le droit naturel classique*, ARSP, vol. 1965 LI/1, p. 26.

(26) Vid. L. LEGAZ: *El énfasis y el sentido del humor como dimensiones de la existencia política*, en "Humanismo, Estado y Derecho", pp. 213 y ss.

(27) Me he referido con más amplitud al tema en mi comunicación al Simposio sobre "Ideología y filosofía" celebrado en Gallarate en septiembre de 1966: *El Derecho natural como ideología jurídica y como ciencia* (en prensa) y en mi trabajo *Il diritto naturale: sapere scientifico o pensiero magico?*, en la "Riv. internazionale di Filosofia del Diritto", abril-junio 1966. Sobre la noción de ideología informa el conocido libro de G. FERNÁNDEZ DE LA MORA: *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Rialp, 1965, que tanta polémica ha suscitado. Sobre el tema sigue siendo importante la obra de K. MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*, 3.^a ed., Frankfurt a M., 1952. De la frondosa bibliografía cabe también destacar el libro de J. MEYNAUD: *Destin des idéologies*, París, 1961, y el de SEYMOUR M. LIPSET: *Political Man*, New York, 1960 (ed. eso., Buenos Aires, 1964). Menos valor científico posee el muy conocido de D. BELL: *End of Ideology*, traducido al español en Ed. Tecnos, 1964. Es interesante y recoge mucha bibliografía la reciente tesis doctoral, todavía inédita, de L. GÓMEZ DE ARANDA: *Vigencia actual de las ideologías*, leída en la Facultad de Derecho de Madrid el 28 de octubre de 1966.

(28) Según la expresión de H. FREYER: *Theorie des gegenwartigen Zeitalters*, Stuttgart, 1956; *Vida de segunda mano*, "Revista de Estudios políticos", números 113-114.

(29) Cfr. A. von MARTIN: *Sociología del Renacimiento*, ed. México, F. C. E., páginas 70 y ss., 76, 81 y ss.

(30) A. von MARTIN: *ob. cit.*, pp. 61 y ss.

(31) E. TIerno: *Humanismo y sociedad*, Salamanca, 1963.

(32) M. FRAGA IRIBARNE: *La crisis de las clases medias*, "Actas del XIV Congreso Internacional de Sociología", Roma, 1950, t. III, pp. 383 y ss.

(33) Cit. por FRAGA: *loc. cit.*, p. 387.

(34) Vid. lo que digo sobre el tema en *Socialización*, Discurso de ingreso en esta Real Academia, 1964, pp. 28 y ss.

(35) En el sentido de G. GENTILE: *Genesi e struttura della Società. Saggio di filosofia pratica*, Florencia, 1946. Cfr. L. LEGAZ: *Sindicalismo y humanismo del trabajo*, en el vol. cit.: "Humanismo, Estado y Derecho", pp. 44 y ss.

(36) L. LEGAZ: *Humanismo y Derecho*, *loc. cit.*, pp. 11 y ss. Cfr. CASTAN: *El*

humanismo en la historia de las ideas y en sus horizontes jurídicos actuales, pp. 59 y ss., 79 y ss.; C. ALVAREZ ROMERO: *Humanismo jurídico cristiano*, Madrid, 1964, páginas 81 y ss., 105 y ss.

(37) En su comunicación al Congreso de Bolzano: *Humanismus im Recht*.

(38) L. LEGAZ: *Humanismo y Derecho*, loc. cit., pp. 37-38 y ss. Cfr. L. RECASÉNS SICHES: *Filosofía del Derecho*, México, 1959, pp. 497 y ss.

(39) Y, por supuesto, también el de los grupos sociales y el de la familia humana, pero siempre con subordinación del orden social al orden de los valores personales, como se dice en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: "Ex interdependentia in dies strictiore et paulatim ab mundum universum diffusa sequitur bonum commune —seu summam eorum vitae socialis conditionum quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur— hodie magis magisque universale evadere, et exinde iura officiaque implicare, quae totum humanum genus respiciunt. Quilibet coetus necessitatum et legitimarum appetitionum aliorum caetuum, immo boni communis totius familiae humanae, rationem habere debet... Ordo socialis igitur eiusque progressus in bonum personarum indesinenter cedere debent, siquidem rerum ordinatio ordini personarum subiicienda est et non e converso" (Ed. cit., pp. 243-44).

(40) Obras completas, ed. 1946-47, t. V, p. 202.

(41) Vid. por ejemplo KÜCHENHOFF: *Wegerecht als Ordnung aus der Natur der Sache*, "Gedächtnisschrift für Hans Peters" (en prensa, cito por el manuscrito).

(42) Vid., por ejemplo, *Debatten über den Holzdiebstahlgesetz* (ed. de obras de MARX-ENGELS, Berlín, 1957, I); los *Manuscritos* de 1844 o el libro I, t. I del *Capital*.

(43) *Economía y sociedad*, ed. México, t. III, pp. 203 y ss.; t. IV, pp. 107 y ss.

(44) *Le droit et l'échelle des valeurs*, "Mélanges Roubier", t. I, pp. 441 y ss.

(45) N. A. POULANTZAS: *Nature des choses et droit*, París, 1965, pp. 280 y ss. Cfr. CASTAN: *ob. cit.*, pp. 81 y ss.