

LIBRO CUARTO

TELEOLOGIA SOCIAL

*Sub specie aeternitatis.*

SPINOZA, *Ethica* (1677), V, 29.

## CAPITULO PRIMERO

### CAUSALIDAD Y TELOS

#### 63.—Conocer y querer

Ley última quiere decir unidad fundamental.

Podrá afirmarse que conocemos un objeto cuando hayamos sabido reducir a una unidad la multiplicidad de nuestras percepciones. Las reiteraciones regulares de determinados fenómenos agrupadas en unidad, son las que llamamos leyes. Y no podría darse una sola ley concreta si la naturaleza toda no se hallase sujeta a una ley última fundamental de alcance absoluto; sin esto toda ley natural aislada carecería de por sí de todo fundamento y sería indemostrable en cuanto a su valor cognoscitivo. Cuando afirmando una ley natural, se dice que una determinada experiencia se ajusta a una ley última, se da por supuesto, evidentemente, que el estudio de la naturaleza se halla sujeto a una unidad suprema de alcance absoluto; la noción de una necesidad objetiva no puede faltar en ningún investigador consagrado a desentrañar las leyes naturales. El concepto de una experiencia única, de la unidad del conocer empírico, es el concepto fundamental de toda ciencia y el que en primer término la hace posible.

Es un torpe error el de la terminología moderna cuando identifica el concepto de una ley última con el de la ley de causalidad. Por conocer congruente con una ley última entienden muchos hoy una explicación causal, la derivación de los aecimientos de las causas que los han hecho surgir.

Pero, en primer término, no se tiene en cuenta aquí como se debiera que el principio de causalidad, según el cual toda transformación ha de acaecer necesariamente mediante la conexión de varios estados de cosas que se condicionan al sucederse en el tiempo, sólo es una de las reglas fundamentales de alcance general que ofrecen la base para nuestra experiencia científica (194); el concepto de una ley última que, reduciéndola a unidad, rige la naturaleza, no es en modo alguno, algo idéntico al concepto de la causalidad como una condición de su conocer. Pero no hemos

de insistir aquí en esto de un modo especial. Pues sí, como hemos visto, la vida social sólo recae sobre reglas humanas y sobre la cooperación que estas reglas rigen, su estudio deberá tener presentes desde luego los movimientos y transformaciones, los sucesos y acaecimientos a que toda vida social se halla sujeta, y el principio de que toda transformación habrá de acaecer conforme a la ley de causas efecto podrá parecer, sin duda, como representante decisivo de la conformación de la vida social a una ley general suprema. Pero, entregarse sin condiciones a este principio exclusivamente sería un mal grave para la ciencia social.

Llevados por los triunfos y por los buenos éxitos de las ciencias naturales, los investigadores de la vida social trasladan, sin reserva alguna, a su propio campo de estudio y en las más distintas direcciones, la ley última que rige el conocer científico de la naturaleza. No queremos hablar aquí de los métodos de investigación en particular. Una que otra vez surge alguna polémica por lo que se refiere a este extremo, discutiéndose hasta qué punto sea admisible trasladar al campo social, con precisión excesiva, los conceptos y los métodos de exposición e investigación de que se sirven las ciencias naturales; pero que lo que constituye la ley fundamental suprema de la *ciencia social* es la relación de causa a efecto, esto nadie parece ponerlo en duda hasta ahora. Claro que no se podría recoger sin más, en toda su pureza, el concepto de causa, tal como las ciencias naturales *exactas* lo ofrecían; no había más remedio que utilizarlo vergonzantemente de un modo vago, y en las grandes síntesis de hechos históricos, reduciéndose a una mezquina imitación, ya poco recomendable como tal por su irresolución y falta de energías. A la ciencia soberana de la naturaleza esto nada le importaba, naturalmente, dominando para sí, como algo propio, su lenguaje y su espíritu: los pueblos rendidos en vasallaje a esta emperatriz eran los que tenían que ver cómo lograban habérselas dentro de sus territorios con los medios auxiliares extraños que acogían.

Y frente a este estado de cosas, de lo que se trata no es de intervenir para poner remedio en este o en aquel punto, eliminando algún mal concreto causado por el hecho de haberse apropiado de una terminología ajena al campo a que se la traslada; el fin que se persigue es el de sacudir de una vez para todas, fundamentalmente, esta soberanía intelectual extranjera. Recordemos que la vida social dice sólo relación a aspiraciones humanas y que la ley de causalidad no es el único principio a que puede llegarse cuando se trata de desentrañar la ley suprema en cuanto al querer del hombre. El que investigue una ley última, deberá empezar por preguntarse de qué género es esta ley suprema que

se propone descubrir. Es este un problema a cuyo análisis crítico dentro del conocer no podrá sustraerse nadie que pretenda hablar de leyes fundamentales cualesquiera, a menos de perderse en una mera especulación dogmática sin fundamento alguno.

¿Qué investigación puede aparecer al lado de la investigación causal de las aspiraciones humanas, y a qué ley última se hallan sujetas estas aspiraciones, investigadas de este modo?

Para llegar a la solución de este problema, trataremos aquí en primer término de la ley última que rige en general los fines propuestos por el hombre, poniendo a contribución después los resultados de esta investigación para desentrañar la ley última a que la vida social misma se halla sujeta.

Si ley última es la unidad fundamental suprema a que de un modo consciente cabe reducir una plenitud de conocimientos y nociones, quien afirme que sólo existe una ley última que rijan las aspiraciones humanas deberá demostrar que todas las nociones de los afanes humanos caen *sin excepción* dentro de esta unidad suprema, que es la relación de causa a efecto. Pero demostrar esto será imposible.

Para esclarecer este extremo habremos de examinar, pues, de un modo general, *el contenido* de nuestras nociones en cuanto a estas aspiraciones se refieren analizando objetivamente el pensamiento de una acción que tiende a ejecutarse (195). Para discernir de los hechos de mi propia conciencia lo que hago es desintegrar su *contenido*, para ver bajo qué condiciones de alcance absoluto se hallan y qué es lo que mentalmente constituye la unidad y la ley última de este contenido. Así hemos de esclarecer el contenido de nuestras nociones, en cuanto afecte a las acciones humanas, hasta desentrañar de él y ponerlo a la luz el punto de vista supremo que lo reduce a unidad.

Y procediendo así se nos muestra que son *dos* modos distintos aquellos en que podemos concebir todo acto que tendamos a ejecutar: o bien como un acaecer *causalmente efectuado* o bien como *lo que nos proponemos efectuar*. En el primer caso nuestro conocer se mueve con toda seguridad dentro del campo de las ciencias naturales y afecta a determinadas acciones futuras en cuanto acaecimientos exteriores; estos acaecimientos se nos muestran en su concreta manifestación como lo que *se desenvuelve de modo necesario*. En la segunda hipótesis falta, por el contrario, la conciencia de la necesidad causal de esta acción; la acción es posible dentro de la experiencia, pero si ha de llegar a tener existencia realmente *somos nosotros mismos* los que debemos *efectuarla*.

*El contenido* de estas dos categorías de nociones corre por cauces en absoluto diversos, sin articularse de modo objetivo den-

tro de unidad material alguna. En un caso es algo presente (causa) lo que condiciona lo futuro (efecto), mientras que en el otro es por el contrario un algo futuro (mira) lo que determina lo presente (medio) (196).

Y del mismo modo que tratándose de acciones futuras de la misma persona en que aparece la noción analizada, podremos concebir también, evidentemente, de una *doble manera* todo acto que los demás hombres tiendan a ejecutar y todo objeto futuro, bien como un evento natural cognoscible de un modo seguro y preciso en cuanto a la necesidad causal a que responde, o bien como un resultado que ha de alcanzar el sujeto que actúa. Podremos penetrar en los instintos de una persona que padezca hambre y sed, para ver cómo sus afanes tienden a obtener alimentos, arrebatando por un impulso causal cuantos se hallan a su alcance; o bien cabe suponer que alguien se propone como mira la adquisición de riquezas para aplicarlas después a la satisfacción de sus necesidades.

La noción de un hambre que tiende a satisfacerse podrá moverse pues, de un lado, en el sentido del conocer causal de la naturaleza. El hecho de ingerir alimentos aparecerá aquí como un hecho que surge de modo necesario, provocado por los instintos del hombre; el sér humano—el niño sobre el pecho de la madre, por ejemplo—se ve llevado y arrastrado por afanes que le determinan causalmente, como el acero bajo la acción del imán. Y de otro lado cabe que la acción que tiende a ejecutarse—verbigracia, la organización y celebración de un exquisito banquete—no caiga bajo el punto de vista de un acaecimiento natural y necesario sino que se nos muestre como un hecho que, no acaeciendo de modo inevitable, haya de ser *efectuado* por el agente mismo.

*El mero conocer científico* de acaecimientos naturales, que tiende a explicarse los hechos exteriores en su condicionalidad causal no puede mostrarnos los actos humanos concebidos en el *segundo* aspecto; si nos *limitamos* a observar simplemente la *génesis necesaria* de los hechos que han de acaecer, en modo alguno llegaremos a ver lo que es una aspiración humana en el segundo sentido, de los dos que se ofrecen a nuestra consideración. La noción de algo que *el hombre aspira a realizar* no puede aparecer dentro de la *unidad de nuestras percepciones*. Al lado del conocer mediante percepción, por lo que se refiere a acaecimientos futuros, cabrá, pues, una segunda posibilidad de concebir las acciones humanas, si en vez de observarlas como *acaecimientos naturales que de un modo inevitable se desenvuelven*, vemos, por el contrario en ellas *los medios de que los hombres han de servirse para la consecución de los fines propuestos*.

De dónde procedan en nuestro espíritu estas *dos nociones intrinsecamente distintas* que son la génesis de los fenómenos y la proposición de fines, cómo haya de entenderse el proceso que les da origen, es una cuestión aparte. No es de la *génesis* de nuestras nociones, sino de su *contenido sistemático* de lo que se trata ahora. Este *contenido de nuestra conciencia* es el que por lo que afecta a acaecimientos futuros, cabe desintegrar en *dos planos distintos, en dos distintas direcciones de nuestros pensamientos*.

Que este vario contenido puede aparecer en nuestra mente es algo indudable; y la experiencia nos enseña como un hecho incontrovertible y sencillo que cabe muy bien concebir un resultado como aquello que se tiende a *realizar*. En todos los casos en que así acontezca nos hallaremos frente a un *fin propuesto*. *Fin es un objeto que se aspira a efectuar*. La noción de un objeto como aquello que *a actuarse se aspira* es lo que se denomina *querer*. Querer no es, pues, una vaga fuerza interior, un confuso agente cualquiera que anide en el engranaje de la experiencia para detener su curso o desviarlo. No debe verse en él una «causa misteriosa». El querer no es una energía sino una dirección de la conciencia humana, que aparece con la noción de un resultado futuro que se tiende a *alcanzar*.

Y menos fundamento hay aún para confundir lo que se refiere a la actuación y a la consumación con la determinación conceptual del querer. Cuanto afecta a la ejecución y a la realización práctica concreta de un fin propuesto, deberá dejarse, por el momento, a un lado. Toda desviación psicológica del concepto general de querer vendrá a desvirtuarlo, dificultando, si no impidiéndola en absoluto, la clara solución de nuestro problema.

Sería también un error pensar que el hecho de elegir los medios para un fin determinado, calculando lo que podría alcanzarse con este o con aquel *medio*, nos lleva ya de lleno al mero punto de vista causal.

Pues al reflexionar qué *medios* han de aplicarse es que ya se tiene presente el objeto de que se trata como aquello que *se tiende a realizar*.

Un *medio* es siempre una causa que entre varias *se elige*. La noción de lo *electivo* es lo capital en este concepto; y esta noción *no se nos muestra en modo alguno* si nos limitamos a observar los fenómenos y la relación causal que les da origen.

Lo que sostenemos es, pues, que entre la percepción de un mero acaecer natural en el plano genético y la proposición de fines por el hombre media una diferencia fundamental y decisiva. Diferencia que no debe buscarse en la fuerza o intensidad de un factor agente cualquiera, ni en nota alguna que pueda ser peculiar a

este agente, sino pura y exclusivamente *dentro del contenido de nuestra conciencia*, en el resultado futuro.

Sólo teniendo presente que son *dos maneras en absoluto diferentes* las que hay para *concebir* objetos futuros, podremos llegar a esclarecer el concepto de fin y la significación propia que le corresponde. De aquí lo defectuoso de este concepto en la doctrina de *Ihering*, para citar a modo de ejemplo algún autor. Recogiendo la antigua distinción entre la casualidad *mecánica* y la *psicológica*, *Ihering* pretende reducir esta última a una ley suprema propia que es la «ley del fin». Pero no es este camino el que puede llevarnos a una distinción clara. ¿Dónde trazar el límite entre uno y otro campo? *Ihering* se limitó a decirnos que la distinción tendrá lugar atendiendo al *ut* y al *quia*; pero un criterio intrínseco con arreglo al cual pueda llevarse a término la distinción a que nos referimos no aparece en la doctrina de este autor.

La esponja se empapa de agua con arreglo a la causalidad mecánica, dice *Ihering*, mientras que el perro bebe persiguiendo el fin de apagar su sed. ¿Puede decirse esto también de la cría de un animal cualquiera amamantada por la madre por primera vez; o de la persona desvanecida a la que el médico hace ingerir unas gotas de licor reanimante? ¿Es la causalidad «mecánica» o la «psicológica» la que mueve a la oruga a envolverse en su capullo? ¿Y dentro de qué campo colocar el grito de dolor de aquel a quien se pisa en un pie, o el movimiento de la mano que se retira al contacto de una plancha caliente o el parpadeo inevitable cuando súbitamente se aproxima al ojo un cuerpo extraño?

El vicio metódico que entraña la doctrina de *Ihering* es el de distinguir fundamentalmente entre *dos géneros de causalidad*, cosa inadmisibles. El concepto *de causa* sólo es uno, y lo mismo su significación. La regla fundamental de nuestra experiencia científica, a tenor de la cual *todo* cuanto acaece presupone algo, de que surge con sujeción a una norma, podrá calificarse de mecánica o psicológica de un modo relativo y más o menos oscilante. En la imposibilidad de trazar una distinción objetiva, no necesitamos insistir a este propósito. Pues está fuera de duda que la distinción a que *Ihering* quiere aludir sólo afecta a la *aplicación concreta* de la ley de causalidad. Y siendo así no habrá razón alguna para investigar una ley última que fundamentalmente se supone distinta, pretendiendo afirmar como tal la llamada ley del fin, en casos aislados en que ya se aplica la ley de causa a efecto (197). En tanto que el *fin* se equipare a la *causalidad psicológica* dominará la ley de causalidad *exclusivamente*. Y el lema de *Ihering* según el cual «el fin es el creador del Derecho» podría expresarse también afirmando que todos los dictados humanos con carácter

jurídico *responden a sus causas*, afirmación tan exacta como evidente. Se ve, pues, que la concepción del problema es en *Ihering* muy otra que en nuestra doctrina. *Ihering* distingue dos posibilidades *dentro* de la ley de causalidad, aunque sin decirnos cuáles son los límites que las deslindan. Pero, de este modo no podrá llegarse al fondo del problema. De lo que se trata es de estudiar la posibilidad de una proposición de fines *fuera* del simple campo causal de los actos humanos futuros, de ver en qué sentido cabe sostener esta posibilidad y qué ley fundamental es la que aquí rige con alcance absoluto. En el *fin* no deberá verse, pues, una especial categoría de causas, sino la noción de un objeto en cuanto algo que *tiende a alcanzarse* y que no cabrá discernir como algo inevitablemente seguro a base de una ciencia construída sobre la ley de causalidad. El campo de los *fines* se halla, pues, en marcada antítesis con el de las *percepciones*. La antítesis nos la dan ya *los hechos* como indubitables: de lo que se trata sólo es de *legitimar objetivamente*, esta distinción, cosa de la que trataremos enseguida. Y la distinción deberá tener lugar, como ya se ha dicho, en cuanto al *contenido* de nuestras nociones por lo que se refiere a los actos humanos futuros.

El discernimiento de una causalidad necesaria y la proposición de un fin no coinciden jamás, intrínsecamente, en nuestra conciencia; la distinción que media entre el contenido de la relación causal y de la teleológica no se altera, como afirma exactamente *Natorp*, «por mucho que el querer exija que con él concurre un conocer o el conocer implique un querer y aunque jamás sea posible que se dé un conocer sin un acto volitivo ni una voluntad que no vaya acompañada de un acto de discernimiento». Tan pronto como concibamos un acaecer futuro bajo el punto de vista de una causalidad determinada quedará excluído en absoluto el punto de vista teleológico: de estos dos puntos de vista a que puede someterse el estudio de las aspiraciones humanas sólo cabrá en cada caso el uno o el otro. En cuanto el objeto se tenga presente como aquello a cuya realización se aspira, habremos prescindido de la mera relación de causalidad en el contenido de nuestras nociones, y si en el objeto se ve lo que ha de surgir de modo necesario no podrá concebirse *al mismo tiempo* como lo que se tiende a alcanzar; pretender abarcar ambos puntos de causalidad y telos es dejarse llevar a una contradicción intrínseca irresoluble; entre estas dos maneras posibles de concebir un objeto futuro, según que se vea en él el producto necesario de una causa o aquello a cuya consecución se tiende, media, repito, una inevitable distinción que afecta *al contenido* de ambos modos de ver y que no podrá llegar a superarse nunca.

Más arriba se ha indicado ya que la noción de fin existe en la realidad sin que pueda dejar lugar a duda. Recuérdese la nota conceptual de lo *electivo* que hemos hecho resaltar no hace mucho. La noción de una elección posible se nos ofrece en innumerables casos; y esta noción excluye necesariamente la de una causalidad imperativa. Pues *elegir* no sólo supone que existe una posibilidad futura en sí y de por sí sino que exige que esta posibilidad sea llevada a efecto *por la misma persona que elige*, independientemente, por tanto, de la simple causalidad de la naturaleza. No puede, pues, ser dudoso que en la inmensa mayoría de los casos en que nuestras nociones recaen sobre las acciones humanas, nos es dado ver en el resultado que tiende a alcanzarse algo *que puede acontecer o no*.

#### 64.—Legitimidad de la noción de fin

Si, como queda dicho, son dos clases de posibilidades las que se nos ofrecen para articular con el presente un objeto futuro, posibilidades que no pueden coexistir al mismo tiempo dentro de nuestra conciencia, concretamente aplicadas y que se hallan en contradicción intrínseca irreductible, sin que sea dado reducirlas a una unidad superior, cabrá plantear la siguiente duda: ¿no es quizá una noción falsa y engañosa ésta de un acto como aquello *que tiende a realizarse*, sin haber surgido todavía a través de un proceso de causalidad natural reconocido científicamente como indubitable? Los sueños, los extravíos de los sentidos humanos, las anomalías de nuestro espíritu pretenden no pocas veces elevarse el plano de la ciencia, sin que en su contenido encierren otra cosa que errores: quizá la noción de algo que *debe* acaecer no es sino una de tantas quimeras, indigna de ocupar un sitio al lado del conocer científico mediante la ley de causalidad.

Estas dudas son, en sí, formalmente admisibles. Y la razón de que nacen es la única que podrá alegarse contra la realidad del *querer* al lado del mero *percibir*. El hecho de que la voluntad surja y se nos muestre incesantemente como la noción de un resultado que se tiende a alcanzar, no puede negarse.

Si, como se pretende, al lado de las investigaciones con arreglo a la ley de causalidad no hubiese lugar científicamente a otro género de investigaciones por lo que se refiere a una acción humana que tiende a ejecutarse, sería necesario que la experiencia a que afecta la ley de causalidad abarcase *la totalidad de todo contenido de conciencia que con sujeción a una ley última es concebible*; de tal modo que al lado del punto de vista causal no fuese admisible un segundo orden de ideas en cuanto a las acciones

humanas, el orden de los fines, porque fuera de la experiencia en cuanto unidad de percepciones sujeta a una ley última nada divergente pudiera concebirse, sometido también a una ley suprema.

Pero esta prueba no podrá aducirla la doctrina que pretende reducir a la relación causal todo estudio posible; lejos de esto, lo que si cabe es una cumplida prueba en contrario.

La experiencia científica no es sino el conocer de objetos, cuyos fenómenos se nos ofrecen como algo dado. Mediante la articulación de percepciones dentro de esta experiencia llegamos a determinar uno y otro objeto.

Pero las percepciones son simplemente las nociones sensibles que articulamos de un modo consciente. Toda experiencia dependerá, pues, de los materiales que han de ofrecérsele para la elaboración que ha de llevarla al discernimiento científico. Una experiencia no podrá jamás, por tanto, abarcar la totalidad de todo contenido de conciencia posible ni llegar a cristalizar nunca de tal modo que encierre de manera absoluta y substraída a toda excepción, cuantas posibilidades de acaecer futuro sean concebibles. Si la experiencia, en cuanto el conocer de aquello que *ya existe* y de lo que *acaecer* con arreglo a leyes causales no puede según su carácter abarcar de un modo completo e incondicionado *todos* los eventos de la vida humana, siempre quedará, sin duda, la posibilidad de concebir de un modo especial los actos humanos en cuanto acaecimientos futuros, fuera de la experiencia de lo acaecido, sin caer así, sin más, en contradicción con la experiencia ya establecida.

Si alguien se propone por mira el estudio de un idioma extranjero o pretende llegar a un invento técnico cualquiera, a escribir un libro o fundar una asociación para el fomento de determinadas aspiraciones, nuestra experiencia no es algo tan completo que abarque ya de por sí, mediante la aplicación de la ley de causalidad aquel acaecimiento que se nos ofrece, no como algo que *de modo necesario ha surgido*, sino como *aquello que tiende a actuarse*. La experiencia condicionada no puede, en cuanto tal, afectar a actos *que han de realizarse*. Su reino no es infinito ni el soberano que le domina omnisapiente. La experiencia, como ciencia humana, es algo condicionado por los fenómenos concretos, que en su modo de manifestarse y de ser percibidos no podrán sobreponerse nunca al carácter de lo fortuito. Aunque real, el conocer empírico no podrá abarcar nunca la totalidad absoluta del discernimiento humano.

Podrá muy bien ocurrir que a base de ciertas percepciones la ciencia empírica llegue a una ley determinada, que permita contar con un acto humano cualquiera dentro de los cauces de la ley

de causalidad, al modo de un fenómeno astronómico futuro. Admitiremos aquí la posibilidad de estas leyes, si bien hasta el momento actual no ha logrado presentársenos ninguna. Pero aunque las ciencias naturales alcanzasen a desentrañar una ley concreta de esta índole, no por ello quedaría excluida en absoluto la noción de fin, porque el carácter de una verdad *absoluta* tampoco una tal ley podría reivindicarlo para sí. El conocer científico de la experiencia no es algo delimitado de tal modo que una ley empírica cualquiera que pueda proclamarse haya de valer como algo inmutable e incondicionado.

Y esto, no sólo por razón del cambio infinito a que los fenómenos se hallan sujetos y del flujo incesante de nuevas percepciones, que al surgir imponen una corrección del saber a que se había llegado; se trata más bien de algo fundamentalmente inevitable, porque la ciencia empírica no puede sustraerse a las leyes formales de nuestra conciencia, a las condiciones inmutables del conocer humano. Todo saber concreto del hombre estará sujeto a la ley y a los límites generales de una ciencia empírica; un valor *absoluto*, sobrepuesto a estos límites, y a esta ley, una verdad *eterna e inmutable*, no podrán concurrir nunca en el contenido condicionado de nuestra experiencia.

No es otra cosa lo que se nos muestra de modo evidente en la idea de un saber incansable, para la investigación de la verdad saber que constantemente va completándose sin llegar jamás a ser definitivo, en la noción de un progreso necesario de las ciencias. En lo que consiste este progreso no es sino en corregir lo que se había establecido como exacto, afirmando nuevas leyes que vienen a ratificar conocimientos anteriores; progreso a que se halla sujeto todo saber empírico. Los resultados de la experiencia condensados en las leyes naturales no podrán afirmarse nunca con un alcance absoluto e inmutable, eterno y universal; se trata de simples formulaciones del saber humano, y éste no puede entrañar *jamás* una verdad *absoluta*. Por esto el concepto de fin, la noción de un resultado como aquello que se tiende a alcanzar, dejando a un lado toda posibilidad de una simple génesis causal, no encierra en modo alguno un contrasentido, al que sin más haya de negarse el valor cognoscitivo más escaso. Esto sólo ocurriría si la experiencia condicionada por la ley de causalidad fuese *absoluta*, ya que entonces a su lado no cabría ley última alguna de otro género. Pero no hay fundamento que tal justifique.

Se reconocerá sin duda que toda ley concreta que de antemano aspire a determinar con seguridad absoluta los actos del hombre en cuanto a su aspecto causal, no alcanzará jamás una certeza tan incommovible que pueda sobreponerse de modo exclusivo a *todo*

posible acaecimiento, con un alcance eterno e incondicional. Pero no faltará quien objete que la ley de causalidad, la que determina cuáles son los efectos que necesariamente han de surgir de causas precedentes, si puede afirmarse en cuano tal, formalmente, con un carácter de pureza absoluta y como la ley exclusiva de alcance general. Aun cuando, vendría a decir el que así objetase, no logremos desentrañar el vínculo de causalidad en el caso concreto, no podrá dudarse que todo en el mundo responde a causas y que la relación de causalidad impera aún en aquellos supuestos en que no nos es dado por el momento discernirla.

Esta concepción del alcance *absoluto* de la ley de causalidad es la que se nos muestra en más de un naturalista. Claro que para tales investigadores y para las miras delimitadas que con arreglo a métodos establecidos fundamentalmente persigue su conocer concreto, esta concepción no pasa de ser algo indiferente e inofensivo; si su contribución a la investigación concreta es plausible no habrá para qué preocuparse, desde afuera, de las que sean las opiniones que estos investigadores sostengan en cuanto a la pretendida trascendencia y significación incondicional del aparato dialéctico para ellos necesario. Nada más fatal que esos eruditos que acuden a buscarse las herramientas de prestado a un campo ajeno, como si el martillo, el escoplo y la paleta, adecuados e indispensables para construir sólidamente la morada del hombre, sirviesen también para erigir la bóveda celeste y para tallar el mundo en sus eternidades infinitas.

Es una noción simplista la de los que creen que los objetos de la naturaleza responden—yo no sé lo que con esto quiere decirse—a «causas absolutas»; como si una causalidad pudiera producir efectos—no se sabe de qué modo—«por su propio impulso», haciendo surgir los objetos al discurrir por cauces independientes. Como único modo teleológico de concebir pretende verse de esta manera la virtud mágica de una voluntad libre que como causa misteriosa gobernase este agitado oleaje.

El defecto que da lugar a estas falsas concepciones es la noción fundamentalmente inexacta que del concepto de causa se tiene en no pocos casos; el creer, como hacen muchos, que la ley de causalidad, puesta a prueba de tan brillante modo en el campo de las ciencias naturales es algo omnipotente, quimérico o con existencia real, un ente *aparte*, cuya virtud *absoluta* no consiente a su lado otra fuerza alguna y que como autócrata ilimitado tiene en su mano *ya desde el primer momento toda* posibilidad futura, sin que pueda darse norma legítima alguna que no emane de él ni con él pueda coexistir otro poder que no sea usurpado e indigno como tal de justificación científica.

Ante este estado de cosas no podemos por menos de afirmar aquí lo que ya de por sí es evidente: que *la ley de causalidad no es sino una de las condiciones a que la posible ciencia empírica se halla sujeta.*

La experiencia, en cuanto ciencia que investiga normas de *exactitud objetiva* (aunque no «absoluta»), cuyo contenido de verdad se halla por tanto abstraído a los resultados de una percepción concreta, no se reduce a la agrupación de fenómenos; estos fenómenos deberán elaborarse con arreglo a las leyes formales de nuestra conciencia, si es que pretendemos llegar a un conocer de la naturaleza congruente con la ley última por que ésta se rige. Las leyes naturales no andan flotando por el aire, de tal modo que puedan cazarse como las mariposas. Las leyes—ya su mismo nombre nos lo dice—no son algo dado, sino un productó de nuestra conciencia, algo que nuestra misma conciencia afirma. «La unidad de los objetos sólo es el intelecto el que la determina, y esto bajo el imperio de condiciones que su propia naturaleza entraña; así, el intelecto es el origen del orden general de la naturaleza, ya que sólo mediante él, en cuanto reduce los fenómenos todos a sus propias leyes, puede surgir la experiencia (formalmente) *a priori*—es decir, con eficacia sustraída a toda observación concreta—experiencia a través de la cual cuanto puede ser conocido empíricamente se halla sometido a las leyes de la inteligencia de modo necesario» (198).

Es este un pensamiento que puede aplicarse con singular evidencia a la ley de causalidad.

Frente a todas las observaciones que en el curso de los fenómenos cabe observar son dos, en todo caso concreto las articulaciones posibles, según que uno de los estados de cosas preceda al otro en el tiempo o le siga. Si nos colocamos en el punto de vista causal lo que haremos será acoger una de estas dos posibilidades. Así, bajo una fuerte tormenta en que los rayos y los truenos se suceden de modo confuso, podremos ordenar nuestras observaciones de tal modo que a cada trueno antepongamos una sacudida eléctrica. Y teniendo lugar ambos fenómenos dentro del tiempo no nos será posible medirlos y determinarlos empíricamente por este factor, ya que el tiempo no es un objeto aparte de la percepción externa que como una cinta métrica pueda aplicarse a los fenómenos concretos, unos tras de otros, para *determinar* de este modo su gradación sucesiva. El tiempo no es sino una forma general de que nos valemos para ordenar nuestras nociones; y algo tan uniforme y tan indeterminado respecto de todas las concepciones especiales que en él podemos ver lo que condiciona la posibilidad y multiplicidad de todos los fenómenos

concretos que son determinables, pero *sin* que por ello pueda determinarlos necesariamente de por sí.

Para determinar la relación *objetiva* que media entre dos fenómenos sucesivos, esta relación que liga los dos estados de cosas deberá concebirse de tal modo que mediante ella sea posible reducir a una concepción armónica todas estas percepciones, determinándose así de un modo necesario cuál de ellas debe anteponerse o posponerse y no viceversa (199). La relación de *causa a efecto* no es, pues, sino un concepto de la inteligencia humana; sin que esto quiera decir que en él haya de verse una fuerza mágica inmanente en el fondo de nuestro espíritu a base de la cual nos sea dado discernir psicológicamente ciertas nociones y los procesos genéticos que les dan origen: se trata por el contrario, de un *procedimiento armónico general* para agrupar en un conocer fundamentado objetivamente los múltiples fenómenos que se dan en el espacio y en el tiempo.

Tal es la significación del concepto de causalidad, y a ella se halla reducida necesariamente. *Causalidad es simplemente un método formal de alcance absoluto, de que nos servimos para reducir a ordenación armonica los fenómenos que nuestros sentidos nos ofrecen.*

Fuera de esta función, la de constituir una condición fundamental de la ciencia empírica, el concepto y la ley de causalidad *nada* significan. La noción de una causalidad «absoluta», «en sí misma» consumada, es una quimera.

Atendiendo al contexto de nuestra exposición podemos aclarar lo dicho del modo siguiente. La relación de causa a efectos solo implica *un modo armónico formal* para ordenar la multiplicidad de los *fenómenos* que acaecen. En cuanto queramos prescindir de estos fenómenos el concepto de causalidad perderá todo sentido posible. Para que la ley de causalidad pueda entrar en acción es necesario que contemos ya con el material empírico concreto con aquellos fenómenos que con arreglo a la ley fundamental de una causalidad necesaria pretendemos ordenar para llegar a un conocer científico. De donde aparece como indudable que esta ley a que nos referimos no puede en modo alguno aplicarse a la noción de acciones futuras que por el momento *sólo son posibles* ni a la noción de una facultad *electiva* entre estas futuras posibilidades. Pues *el contenido de estas nociones entraña precisamente lo contrario que el contenido de aquellas otras que como percepciones podemos concebir*. Por esto las tales nociones deberán hallarse *substraídas de modo absoluto* al imperio de la ley de causalidad, es decir, a la conexión de percepciones que esta ley entraña. Los actos humanos *sólo* caerán bajo el punto de vista de la ley de cau-

salidad cuando hayan pasado a formar parte del mundo sensible, cuando de un modo inapelable aparezcan ya como materia de elaboración científica o pueda contarse ya con ellos y establecerse inevitablemente en cuanto a su génesis indudable a base de otro conocer empírico cualquiera sujeto a una ley última. Puede esto tener lugar, sin duda; pero se trata *solamente* de una *posibilidad, una de dos posibilidades simplemente*. ¿Por qué razón la posibilidad de objetos futuros, no en cuanto *fenómenos que acaecen*, sino en cuanto *aquello que se tiende a alcanzar*, ha de verse descartada por un principio que solo puede afectar al conocer objetivo del mundo de los *fenómenos*?

Queda con esto demostrado que la ley de causalidad en cuanto tal, los conceptos de causa y efecto en su significación formal general, no pueden abarcar en modo alguno *todas* las posibilidades futuras, de tal manera que se extiendan también a la noción de un objeto como aquello que se aspira a alcanzar. La *causalidad* no es sino un modo especial de ordenar nuestras *percepciones*; y en cuanto tal implica una condición de la ciencia empírica. Pero toda causalidad presupone que existan ya aquellos fenómenos ordenados que de este modo se determinan, reduciéndolos a su gradación sucesiva necesaria. De este modo se procede avanzando desde el pasado al futuro, haciendo ver el hecho a través del cual un estado de cosas anterior se transforma en otro subsiguiente. Pero este género de ordenación deja lugar a un segundo sistema mediante el que cabe estratificar el mundo de nuestro espíritu: el sistema de ordenación de medios y fines. El principio de explicación causal no afecta para nada a esta otra posibilidad, en la que es el futuro lo que determina el presente; ni mucho menos la excluye. La *totalidad* de cuantas nociones son posibles *no se reduce* a la unidad de las *percepciones*: al lado de esta unidad, en que se traduce un proceso infinitamente mudable, pero no plenitud alguna absoluta del pensamiento humano, queda necesariamente el campo de *los fines*, en el sentido arriba indicado.

La noción de una elección *que ha de verificarse*, de actos que se tiende a *efectuar* es algo que ya entrañan necesariamente nuestros pensamientos. ¿Por qué ver en esta noción, intrínsecamente, una quimera? No bastará remitirse a las leyes de la experiencia, a la ley de causalidad en primer término, para demostrar tal cosa. Pues este modo de razonar sólo sería concluyente si en aquellos actos pretendiésemos ver *hechos empíricos*, sustraídos a las normas fundamentales de toda experiencia. Pero de esto no se habla para nada. Las dos o más posibilidades, entre las cuales cabe *elegir in concreto*, no pueden ser, precisamente porque sólo se trata de posibilidades, hechos que correspondan al mundo de la ex-

perencia. Si me pregunto cuál de estas posibilidades es la que debo acoger me hallo de todo punto fuera del campo de causalidad para el discernimiento de fenómenos sometidos a las ciencias naturales. Cual sea *la elección exacta* es un problema que nada tiene que ver con las investigaciones de los naturalistas, que para nada afecta a la misión científica de estos investigadores. ¿Cómo, pues, podría verse descartado por las normas fundamentales que rigen la ciencia empírica, si el reino *limitado* de la experiencia no abarca para nada nuestro problema en sí y de por sí?

La labor que se nos ofrece es, por tanto, doble: de una parte, investigar cuál es la ley última a que se halla sujeta esta segunda clase de nociones, la categoría del querer; como cabe reducir a ley y a unidad este contenido de conciencia humana. Y en segundo término, exponer de qué modo debe concebirse la actuación concreta en el sentido de fines propuestos, ya que esta actuación, en cuanto algo exteriormente dado, ha de tener lugar necesariamente dentro del cuadro de la experiencia y bajo el imperio de la ley de causalidad.

#### 65.—Ley última que rige el querer

¿El primero de estos dos problemas a que se alude no podría formularse también preguntando si es que fuera de toda experiencia puede darse realmente conocer de objeto alguno con sujeción a una ley última? Así planteado, el problema no tendría razón de ser. Un discernimiento científico de objetos cualesquiera *al modo* como esto tiene lugar en la ciencia empírica no puede, naturalmente, darse dentro del campo de los fines. Lo que aquí se afirma es, por el contrario, que respecto de los fines rige una segunda y *distinta ley suprema*; que en el plano de las nociones de fin es una forma propia de la conciencia humana la que se nos muestra; y que la ley última que rige todo conocer científico no puede identificarse en una unidad *intrínseca* con aquella a que los fines se hallan sujetos, reduciendo así a un conocer científico objetivo *el contenido de ambas clases de nociones*.

Uno de los dos grupos de las nociones humanas recae, en cuanto a su contenido, sobre el discernimiento de objetos, y como ley última que las rige aparece en este punto la unidad de las condiciones fundamentales, sin las cuales no sería posible verdad científica alguna, condiciones entre las que, por lo que se refiere a las transformaciones de la naturaleza, se encuentra también la ley de causalidad; el segundo grupo se distingue de éste por el hecho de que no se trata ya de *discernir científicamente* determinados objetos

sino de *realizarlos*, preguntándose ahora (si por un momento dejamos a un lado la duda sobre la posible transformación en realidad de estas nociones) cuál es la *ley última* que rige los fines humanos. Esta *ley última* será, a su vez, *el punto de vista armónico supremo* bajo el que se hallen cuantos fines concretos pueda proponerse el hombre y el que sirve para ordenarlos y dirigirlos con sujeción a una misma pauta. Así como toda experiencia científica concreta, para responder a la *verdad*, ha de someterse a la ley general de todo posible conocer, también las miras concretas que nos proponemos, si han de ser *legítimas*, deberán hallarse condicionadas por una ley suprema de la finalidad, que las hace concebibles, ley suprema que nos ofrecerá, por tanto la unidad última de alcance absoluto para la proposición de fines humanos.

Se sigue de aquí que también por lo que se refiere a la afirmación de una ley última en su aspecto formal cabe sostener y desenvolver el paralelo iniciado. Pues así como tratándose del problema crítico del conocer para desentrañar la ley que rige la verdad científica lo que decide es la introspección de la propia razón, debiendo la investigación tender a la *unidad intrínseca originaria e inmutable* sobre que descansa toda ciencia, de modo idéntico se plantea la cuestión en el terreno en que ahora nos hallamos, dentro del imperio de los fines y en cuanto a la ley última a que se hallan sujetos, pues de lo que se trata es de descubrir y esclarecer la *unidad última* de alcance absoluto que también en cuanto originaria e inmutable intrínsecamente se hallará en el fondo de cuantos fines concretos sean posibles, constituyendo la ley y la pauta a que se ajustan.

Todo fin propuesto entraña la noción de un objeto que tiende a realizarse, que habrá de hacerse realidad, apareciendo de este modo como algo condicionado de por sí, y con la noción de lo electivo, de una selección, serán varias posibilidades las que se nos muestren en todo caso concreto. La proposición de fines que se pretende alcanzar *germina, por tanto, dentro de la materia empírica dada y dentro de la situación condicionada especial en que se encuentra el sujeto agente*; las miras que un hombre se proponga deberán caer dentro de las fronteras de lo asequible si han de ser algo más que indiferentes ensoñaciones. Pero entre las miras realizables hay que distinguir según que sean *legítimas* o no; del mismo modo que tratándose de nociones, opiniones o doctrinas distinguimos entre las *verdaderas* y las *falsas*. Una mira *legítima* y una elección *justificada* serán aquellas que en un caso concreto correspondan a una *ley de alcance absoluto* que rija en materia de finalidad. Para que sea posible una prueba de esta legitimidad será necesario un *procedimiento incondicionado* a que en generalidad

formal se reduzcan las condiciones que rigen los fines humanos con arreglo a una ley última y mediante el cual pueda atribuirse la cualidad de lo objetivamente legítimo a una mira concreta determinada. *Este método* para determinar y encauzar el contenido de los fines concretos es lo que designamos con una antigua expresión escolástica, no exenta de defectos, el «fin último».

Este concepto de una mira última *incondicionada* depurada de toda accidentalidad empírica es, pues, algo que entraña necesariamente la noción de un *querer legítimo*, que sólo mediante esta mira puede ser contrastado. Lo que justifica la afirmación de esta ley última es la posibilidad de que en el contenido de nuestra conciencia aparezcan también las acciones humanas en cuanto aquello que ha de *realizarse*, al lado de la génesis causal de hechos que ya surgen. Y lo que fundamenta esta ley es precisamente el constituir la *unidad* suprema de alcance absoluto a que pueden reducirse *todos* los fines humanos, haciendo posible de este modo la distinción entre fines legítimos e ilegítimos, *plausibles* y *reprobables*.

El querer, en cuanto noción de un resultado que tiende a alcanzarse implica un objeto fuera de una experiencia ya establecida, sustraído al curso de lo que acaece necesariamente de modo causal; nuestro derecho y nuestro deber es, pues, atribuir una significación decisiva a la idea de un fin último incondicionado, por lo que se refiere al problema del querer con arreglo a una ley última, reconociendo así una ley última fundamental propia y exclusiva del querer humano.

Por donde llegamos a esta conclusión: será *legitimado* aquel fin que se halle orientado en el sentido de un punto de mira último de alcance general para cuantos fines humanos son posibles, que corresponda a un punto de vista armónico dentro del imperio de los fines concretos. Pero este punto de vista no pasará de ser conceptualmente un método formal incondicionado; una pauta de juicio, depurada en absoluto de toda accidentalidad la idea de un querer incondicionadamente puro.

Nos vemos llevados por esta vía, como se vé, a un pensamiento que desde la filosofía socrática no ha dejado de alentar un solo instante. Todo fin que el hombre se propone entraña necesariamente la noción de un resultado que ha de *verificarse*, independientemente de la génesis causal a que responda. Si lo que se ve es que un determinado acaecimiento ha de surgir inevitablemente de un modo causal a base de algunas leyes naturales discernidas, no tendrá sentido, será una contradicción, decir a la vez de este evento que *se tiende a realizarlo*. Para ésto último será necesario que no concurra una relación de causalidad indubitadamente discer-

nida; sólo entonces podrá haber lugar a la proposición de una mira que haya de alcanzarse, de un fin al que pretenda darse realización. Lo que se pretende es, pues, alcanzar un cierto resultado, y este resultado es lo que mentalmente se propone el hombre. Pero, precisamente porque esta mira, se afirma en nuestro espíritu como algo no discernido causalmente de modo indubitable, no podremos sustraernos a esta pregunta: *¿para qué* querer esto?

Así como en la investigación de la naturaleza la ley de causalidad nos hace remontarnos, partiendo de una causa, a otra causa superior de la que aquella es efecto, del mismo modo aparece dentro del campo teleológico el mecanismo paralelo de *medios y fines*; aparte, claro, la diferencia de que la ley de causalidad en la sola función que legítimamente le corresponde: abrir el camino a una experiencia científica, no necesita en sí y de por sí de la idea de una causa incondicionada, mientras que tratándose de la relación de medio a fin no podrá sortearse este último *¿por qué?* a que en el campo de las ciencias naturales no hay lugar. Pues en este segundo terreno de lo que se trata es de aquello que *debe* acaecer, de los resultados que en cuanto fines han *de realizarse*. Bajo este segundo punto de vista la investigación crítica de un *¿para qué?*, que haya de conducirnos a un punto de mira último y supremo, es algo de todo punto inevitable. Todo fin concreto aparece a su vez necesariamente como medio para otro fin y así sucesivamente. La noción de toda mira aislada entraña, pues, de por sí, la de una gradación posible hasta llegar a un fin que no pueda prestarse ya como medio para fines superiores; a una mira cuya consecución no sea, a su vez, una simple posibilidad para dar un paso adelante hacia fines más altos. No otra cosa es la unidad suprema e inmutable a que se reducen todos los fines posibles y que designamos como la ley teleológica fundamental.

De este modo, el fin último incondicionado se nos muestra como un concepto que plenamente jamás será asequible dentro de experiencia alguna. Pues constituyendo, como se afirma, la ley de alcance general para todos los fines humanos que son concebibles, este fin último no podrá pasar de ser un *procedimiento formal* de alcance absoluto, a que acudimos para dirigir y encauzar *de un modo armónico incondicionado* todos los fines condicionados intrínsecamente que puedan surgir en la situación concreta de cada hombre.

Esta unidad se halla, según esto, en la noción de un tal modo de proponerse miras que, al perseguirlas, el hombre no lo haga guiado por ningún fin concreto subjetivo, en la noción de un querer, cuyo contenido aparece depurado de cuanto pueda ser exclusivo en particular al mismo sujeto. Esta ley que rige los fines

sólo es, por tanto, *una idea*, a la que no podrá ajustarse jamás experiencia alguna; pero una idea que nos ofrece, sin embargo, un punto de mira y una pauta para la persecución de los fines humanos concretos que sólo mediante esta idea podrán ser reducidos a unidad y a una ley última; es, por tanto, un valor regulativo el que tiene esta ley para el querer humano.

Querer *libremente*, sustraídos a toda condicionalidad empírica, proponernos y elegir nuestros fines de tal modo que se muevan dentro de la directriz de una mira última absoluta: tal es la ley última que rige el telos y que en nuestro lenguaje ordinario designamos con la expresión *deber*.

Se equivocará también el que crea poder descubrir aquí una fuerza mágica cualquiera, la virtud de una causa mística. Del mismo modo que el querer humano como hemos visto, no puede concebirse a modo de una «fuerza» natural o sobrenatural sino —siguiendo la pauta de la claridad en nuestros pensamientos— como *una dirección especial de las nociones humanas* en cuanto recaen sobre aquellos objetos futuros que tienden a realizarse, tampoco en el *deber* evitando toda impersonable vaguedad podrá verse otra cosa que la *unidad a que se reducen los fines humanos*.

*Libre* no quiere decir en este sentido sustraído a la ley de causalidad respecto de actos dados empíricamente, pues una tal causa pretendidamente libre no sería concebible en modo alguno en cuanto al discernimiento científico de fenómenos; a lo que con esta expresión se alude es al hecho de hallarse *libre de la subjetividad en los fines propuestos*.

Querer *libre* no es, pues, otra cosa que proposición de fines *con alcance objetivo*.

Un fin humano, podemos por tanto repetir, sólo será *legítimo* cuando en la situación concreta dentro de que surge se ajuste al fin último del querer humano como punto de mira ideal. El que, por ejemplo, se forma un plan para defraudar a otro, se propone por fin mover a éste a error o mantenerle en el error en que ya se halle; y esto como medio para el fin de lesionar al defraudado en su patrimonio, logrando de este modo un lucro patrimonial ilícito para sí o para un tercero; sus aspiraciones se pierden, pues, en una trama de finalidades *meramente subjetivas*; las máximas a que el objeto agente se ajusta aquí sólo a él personalmente le afectan, no procede, por tanto, conforme a preceptos *de alcance general*, antes bien, lo que hace es precisamente atentar *contra* los fines de otro. Y tal es lo que acontece con todo querer. Puesto a elegir entre distintos modos de proceder posibles, para proponerse una entre varias miras, el individuo se encuentra en una encrucijada: sólo uno de los senderos puede conducirle ininterrumpida-

mente, a través de la mira próxima, que se tiende a alcanzar, hasta el trono de la ley suprema soberana de todo querer, mientras que los demás senderos se pierden entre la maleza como las veredas en el bosque, terminando allí donde puede encontrar satisfacción el fin subjetivamente condicionado que se perseguía.

Así, pues, en el campo del querer humano se nos mostrará en todo caso esta alternativa: o bien los fines propuestos se reducen a simples miras condicionadas y concretas *sin más valor que un valor personal y sin otra eficacia que la que afecta al sujeto mismo*, o bien estos fines concretos que el individuo se propone y su elección entre las distintas posibilidades que se le ofrecen se ajustan al punto de vista de un querer *con alcance absoluto*, porque el sujeto agente no persiga *sólo* sus propios deseos y afanes *subjetivos*, sino que acierte también a elegir de manera *objetivamente exacta*, de tal modo que todo aquel que se hallase en situación idéntica, aunque condicionada empíricamente por otras condiciones cualesquiera distintas, habría de proceder también en el mismo sentido si sus fines no se dejasen tampoco llevar por meras aspiraciones subjetivas.

Lo dicho puede resumirse ahora del modo siguiente:

Son *dos* los modos en que cabe concebir un objeto futuro: o discerniéndolo como lo que surge necesariamente o viendo en él aquello que tiende a alcanzarse. La primera de estas nociones puede tener lugar siempre que se trate de fenómenos dados y, consiguientemente, también respecto de acciones humanas sobre las que ya haya recaído nuestra percepción. Respecto de la segunda claro que nada podrá afirmarse hasta ahora atendiendo simplemente a los dictados de las ciencias exactas; no hay, por el momento, ley natural alguna indubitable, a tenor de la cual pueda discernirse la necesidad causal de hechos humanos futuros, al modo de la ley de la gravedad, por ejemplo. Pero, por mucho que llegue a avanzarse en este sentido, no por eso logrará nunca descartarse en su sustantividad la segunda posibilidad: la de la *aspiración* a una mira, ya que aquel discernimiento en materia de percepciones no puede, en cuanto al carácter que le es peculiar, ser algo universal e incondicionado.

Imposible, por tanto, superar la distinción entre *conocer* y *querer*. Se trata de una distinción inherente a la conciencia humana y cuya existencia deberá aceptarse sencillamente como un simple hecho de toda introspección.

Dentro de cada uno de estos dos campos que intrínsecamente son siempre y necesariamente algo aparte surge otra antítesis idéntica: la que media entre lo objetivo y lo subjetivo. Tratándose del discernimiento de fenómenos lo objetivo es lo que denominamos

la *verdad científica*, respecto de los fines humanos hablamos de un querer justo o de una *aspiración fundamentada objetivamente*.

Tendremos un *discernimiento exacto* cuando la percepción concreta pueda reducirse al punto de vista supremo que constituye la unidad objetiva de toda experiencia como la ley última fundamental que en el campo de la naturaleza rige. Y nos hallaremos ante un *fin legítimo* cuando el afán individual empírico no sea un impulso subjetivo meramente sino *de alcance general* y, por tanto, orientado también en el sentido de una unidad fundamental para cuantos fines humanos son posibles.

En uno y otro caso será siempre posible y se dará el error. En cuanto al discernimiento de la naturaleza, todo serán esfuerzos para reducir mentalmente a la unidad de un procedimiento fundamental la multiplicidad de los fenómenos sujetos a un cambio constante y a una incesante dinámica interna; y no se llegará a un solo resultado que se halle sustraído a la reserva de que más tarde otros investigadores vendrán sin duda a rectificar *esto* que se afirma ahora como exacto. Y en las doctrinas en materia de moral sólo deberá verse un ensayo para encauzar los afanes individuales subjetivos de tal modo que puedan estimarse como legítimos objetivamente; y no habrá una sola doctrina concreta que no sea susceptible de sufrir un cambio y de verse superada por otra mejor, si se nos demuestra que la nueva doctrina se ajusta más perfectamente a la exigencia de unidad y a la ley de alcance absoluto que rige los fines humanos.

Por esto el discernimiento de la verdad y de las doctrinas de la ética se hallan sujetas *por su contenido* a los dictados de la transformación y del progreso. Pero las que no pueden ser susceptible de cambio son *la noción de la verdad misma y la noción misma del bien*.

Cada uno de estos dos cauces de nuestro espíritu, el del discernir y el del querer, va a confluír, pues, a un vértice supremo. *Son dos, por tanto, las unidades supremas en que se descompone el espíritu humano*: la de la conciencia cognoscitiva y la del querer o campo de los fines. Se trata de dos puntos de vista fundamentales, con arreglo a los que cabe sintetizar *el contenido múltiple de nuestras nociones*: la unidad objetiva del discernimiento de la verdad y la unidad suprema de alcance absoluto a que se reducen cuantos fines persigue el hombre. Al articular las materias primas de las percepciones que nuestros sentidos nos ofrecen dentro de la unidad suprema que las rige, estas percepciones se acomodan a una ley última y así elaboradas pasan a constituir la experiencia científica; y mediante la orientación de las ciegas aspiraciones subjetivas en el sentido de la segunda unidad,

estas aspiraciones se transforman en miras legitimadas objetivamente. De conocimientos tales se dice que son *exactos* y de tales miras que son *justas*.

Estas dos direcciones en que el contenido de nuestras nociones puede desintegrarse, son dos planos que coexisten *con igualdad de derechos* uno al lado del otro. Pues cada uno de ellos no es sino un *método armónico fundamental* para ordenar el contenido de nuestras nociones. Se hallará en lo falso el que crea que a la ciencia empírica cognoscitiva debe atribuirse un papel superior; ¿pues *con arreglo a qué* habría de demostrarse esto que se afirma? Y el que pretenda admitir solamente uno de ambos métodos, aquel que tiende a investigar la unidad de la naturaleza, allá se las haya con sus opiniones que *en cuanto simples máximas subjetivas* serán para los demás indiferentes; *objetivamente* esto no pasa de ser una afirmación *superficial*. Que en el contenido de la conciencia humana aparece la noción de objetos futuros como aquello que tiende *a alcanzarse*, es un hecho que nadie podrá negar; y siendo así surgirá inevitablemente el problema: ¿cómo reducir a unidad y a una ley última *este* contenido de la conciencia humana?

Tal es la que ha de hacerse aquí.

### 66.—El yo empírico y el deber

Esclarecer la noción de una unidad suprema y de una ley última que rige los fines humanos, no quiere decir que en todos aquellos casos en que la elección y la resolución sean dudosas el individuo haya de remontarse de modo inmediato a la ley fundamental del telos. Es esto algo que sólo pocos podrían lograr y que necesariamente traería la inseguridad y la confusión más extremas, para su actuación práctica, a la vida, en que todo son fines que se proponen y miras que se persiguen.

Una guía inmediata para el individuo son *las doctrinas de la moral* las llamadas a ofrecerla.

Tampoco tratándose de la investigación de la naturaleza, aquel que aspire a explicarse y a discernir científicamente un determinado acaecimiento acudirá directamente, en la mayor parte de los casos, a la ley última que rige la naturaleza mediante la suprema unidad que es la síntesis de todos los fenómenos en el espacio y en el tiempo; lo que hará será colocar este acaecimiento bajo leyes naturales determinadas ya discernidas. Cuando el médico observa las manifestaciones de una enfermedad y pretende intervenir en auxilio del organismo enfermo, entre los fenómenos

concretos observados y la noción de un conocer objetivo posible se le ofrecerán las doctrinas de las ciencias naturales. Estas doctrinas son las que el médico aplica al caso concreto; y pocos serán los que puedan declararse desde luego contra estas doctrinas mediante una prueba negativa suficiente, demostrando que hay otros fenómenos no susceptibles de reducir al punto de vista armónico que con el nombre de ley natural se proclama y enseña, debiendo por tanto, con arreglo a la noción última fundamental de una unidad incondicionada dentro del campo de la naturaleza, afirmarse como el exacto otro modo de ver.

Pero nada importará, naturalmente que sean pocos o muchos los que personalmente puedan llegar a esto. En todo caso, la afirmación de toda ley natural se hallará sujeta a la crítica; y esto siempre a tenor de aquella noción fundamental suprema, la unidad de alcance absoluto bajo que se halla toda experiencia científica.

*Así las doctrinas de las ciencias naturales difieren y se hallan sujetas a cambio constante en cuanto a su contenido según los países y los tiempos y con arreglo a otras circunstancias.*

Y tal es, ni más ni menos, en un sentido formal, lo que ocurre con las doctrinas de la ética. También dentro de este campo se proclaman normas intrínsecas como guía de cuantos dudan y vacilan, sugiriéndoles cómo en una situación concreta dada han de elegir sus fines y cuáles son las miras que deben proponerse y perseguir. Se trata simplemente de ensayos, como lo son las leyes naturales para el investigador que persiga la verdad científicamente: a lo que se tiende es a descubrir la relación exacta que media entre la materia concreta de las aspiraciones tal como empíricamente surgen y la noción fundamental suprema de una unidad última e incondicionada de los fines humanos. Por los ensayos de estas normas se deja llevar el individuo en los actos de lo que denominamos la vida práctica. Pero cada una de estas normas se halla sujeta a una contrastación crítica para comprobar si es que realmente ofrece lo que debe concurrir en toda doctrina ética con eficacia objetiva; para ver si en efecto los afanes empíricamente condicionados del individuo pueden reducirse de modo correcto teóricamente a la noción fundamental de una unidad suprema, a una mira última de alcance absoluto, incondicionado, depurado de todo impulso meramente subjetivo y en cuanto tal libre.

*Así, las doctrinas de la ética con sus dictados generales difieren y se hallan sujetas a cambio constante en cuanto a su contenido según los países y con arreglo a otras circunstancias.*

El discernimiento de las leyes naturales y las normas del que-

rer justo son formalmente idénticas en este respecto, en cuanto al alcance de su eficacia. Unas y otras son simples ensayos para reducir el material empírico—en un caso las percepciones y en el otro los deseos humanos—a un punto de vista general, que en su unidad abarca cuantas percepciones o cuantos deseos son posibles. Todas las veces que esto se intente y deba estimarse como conseguido, según el estado actual de las investigaciones, nos hallaremos frente a una ley de trascendencia *objetiva*, frente a una ley concreta, sea de la ética o afecte a las ciencias naturales; ley que regirá como *objetiva* en cuanto no se limita a establecer una observación aislada o una aspiración simplemente subjetiva. Pero el concepto de lo *objetivo* no debe confundirse con el de lo *absoluto*. Absoluto no puede serlo nunca un simple ensayo concreto, ni un discernimiento cualquiera de las leyes naturales o una doctrina que del querer se afirme atendiendo al contenido positivo de la experiencia: absoluta es solamente la noción misma de una unidad suprema e inmutable, la noción de una unidad suprema para el discernimiento de la naturaleza y la de un fin último.

Cuando se afirma que la moral cristiana es la doctrina ética más profunda, la mejor y más sublime entre cuantas se hayan proclamado, lo que se hace mediante esta afirmación en sí exacta es juzgar de esta doctrina ética a que aludimos en su cualidad de fundamentada objetivamente, teniendo en cuenta para esto una pauta de juicio que se presupone. La comparación entre diferentes sistemas de moral en lo que tengan de bueno y en lo que internamente los legitime entraña necesariamente una pauta de juicio incondicionada. Y esta pauta no es otra que la noción absoluta según la cual todo hombre al proponerse una mira deberá hacerlo dejando a un lado la exclusividad de sus antojos subjetivos, para encauzar sus aspiraciones en un sentido de alcance general. La ética cristiana es, en efecto, la que mejor se ajusta a esta exigencia de generalidad en el contenido de las normas que ofrece para guía del querer humano; *por eso* esta doctrina, entendida en cuanto a su sentido como doctrina moral, es una doctrina ética justificada objetivamente que deberá anteponerse a otras distintas.

Es, pues, también una triple gradación la que ha de tenerse en cuenta dentro del campo teleológico: afanes subjetivos—miras concretas justificadas objetivamente—idea de una unidad incondicionada de alcance absoluto bajo la que se halla todo posible fin. Esta última pauta, en cuanto noción meramente formal, es *absoluta e inmutable*; y constituye la condición fuera de la cual no podrá darse querer concreto alguno de alcance *objetivo*, una

mira que aunque condicionada empíricamente por su contenido posea la cualidad formal de lo legítimo objetivamente.

Claro que esta visión de la ley última en materia teleológica de nada serviría frente al que se propusiese renunciar en absoluto a toda buena voluntad y a todo proceder justo. Al que se pregunte: ¿por qué debo yo deber?, no es la investigación científica con sus medios auxiliares la que podrá ofrecerle una respuesta cumplida. No es otra cosa lo que ocurre dentro de este campo que lo que respecto del conocer científico tiene lugar. Si a aquel a quien ya se hayan descubierto y enseñado la ley fundamental, las condiciones y los límites a que toda ciencia empírica posible se halla sujeta, se le ocurre replicar que la verdad científica nada le importa, no habrá convicción lógica bastante con que pueda coaccionársele de un modo imperativo. Y tal es también lo que con el deber ocurre. Una fuerza superior, un dictado que desde lo exterior se imponga a los individuos para garantizar el acatamiento del deber no puede concurrir en este concepto ni en la ley última que rige la finalidad.

No habrá que confiarse mucho en esto respecto a los impulsos «naturales» de la «conciencia» humana. Si, en efecto, estos impulsos existiesen, nada tendrían que ver ya desde el primer momento con el campo de los fines y con el querer justo, porque sólo sobre el plano de los instintos se desenvolverían cayendo bajo el punto de vista causal. Pero, desgraciadamente, estos pretendidos impulsos no existen «de por sí»; y si alguna vez se nos muestran por acaso habrá tanto que fiar de ellos como de los de aquel ladrón que, habiendo sustraído cien marcos, iba restituyéndolos de nuevo al robado sin descubrirse en cantidades de cinco, de diez o de quince, según la necesidad, es decir conforme a la mayor o menor intensidad de los remordimientos de su conciencia.

En cuanto a la actuación práctica, en este punto, es *la educación* la que ha de intervenir, para alentar en el corazón humano *acogedor el entusiasmo que la mueva al bien*. La palabra *deber* sólo expresa una visión científica de la unidad a que se hallan sujetos los fines y del fin último subjetivamente incondicionado, momento constitutivo que determina la ley última de todo fin concreto. La ley ética en sí y de por sí no entraña fuerza empírica alguna.

Aparte de estos dos grupos de reflexión defectuosa puede aparecer también una tercera clase de individuos: al lado de aquel cuyo querer es justo de modo inconsciente y que si bien no posee la ley halla en sí mismo la ley que le rige, y del infortunado que aparentando renunciar en absoluto a todo acatamiento de la ley

a que se hallan sujetos los fines y a la aspiración de proponerse siempre miras objetivamente legitimadas, desprecia la dignidad del hombre, se nos muestra una tercera categoría de individuos que si bien se someten de buena voluntad a la unidad del telos, al concepto de un fin último, fundamentación objetiva de todos los fines y de toda elección legítima intrínsecamente, pretenden sin embargo, determinar este fin último *a su modo*. Es esta la numerosa categoría de esos que dicen: el fin último de mis actos es lo que me dicte mi placer, el bienestar y la satisfacción de mi vida; la mira suprema del hombre es alcanzar cuantas sensaciones de goce sean posibles, evitando a todo trance el dolor.

Son estos los que suelen constituir la mayoría. Pues el segundo grupo de personas a que se ha aludido antes no puede sostener con toda seriedad, consecuentemente reflexionado, su modo de ver. Y si bien no cabe reducirlos mediante una coacción positiva, a reconocer *la posibilidad* de una ley última que rige el querer humano, podrá acudirse contra ellos a una *impositio silentii*, como diría un procesalista medioeval: el que niega toda verdad científica, renunciando a investigarla, se priva con ella de toda posibilidad de participar con razones en disquisición alguna y hasta del derecho a vituperar y corregir el error de cálculo más insignificante que pueda presentársele en la vida; y si alguien pretende sustraerse a toda unidad y a la noción de un fin legítimo objetivamente, para dejarse arrastrar sólo por las miras condicionadas que puedan dictarle sus aspiraciones subjetivas, deberá tener presente desde el primer momento que su persona es en absoluto *indiferente* para todo el que no vea en él un medio adecuado a sus propios fines. Esto es quizá lo que explica que una radical indiferencia frente al verdadero principio que rige los fines humanos no se nos muestre con tanta frecuencia en la masa ni por una sola vez en las doctrinas filosóficas; dejando a un lado, naturalmente, los ciegos fanáticos exclusivistas que no quieren ver nada que no sea relación de causalidad. Pero lo que si encontramos más frecuentemente es el último modo de ver que se ha indicado; la concepción de aquellos que identifican el fin último de todo querer con diferentes miras finitas y condicionadas, como el placer, la dicha, el bienestar.

Nadie que con mayor diafanidad y más consecuentemente haya desenvuelto esta concepción que *Stirner* como es sabido (200). «Yo he edificado mi interés sobre la nada»: con estas palabras con que a sí mismo se caracteriza comienza y termina en libro de este escritor. Toda noción de una mira ideal que rija el querer humano, la idea de un fin último incondicionado y depurado de toda subjetividad, ley suprema por que todo querer debe orientarse, es

un desvarío para *Stirner*. No habrá, pues, por qué reconocer imperativo de deber alguno; los hombres tal como aparecen en la experiencia, con aquellas cualidades que les corresponden empíricamente, sólo pueden dejarse llevar por sus propias miras subjetivas: en sí mismo lleva cada individuo el fin último que es el yo de su individualidad; la imagen ideal de un hombre tal como debiera ser, antítesis de lo que realmente es todo individuo, es una noción inadmisibile. Yo, afirma *Stirner*, aniquilo aquel concepto ideal y lo descarto, para entender por «hombre» mi personalidad concreta, tal como ella es empíricamente. Pues sólo de *espectros* podrían calificarse hombres que aún existiendo realmente no serían tales por dejar de ajustarse a la misión de un hombre tipo.

«¿Es que sigo yo sin ser un hombre cuando rebajo hasta asimilarlo a mi yo propio y a más *cualidades* inherentes aquel otro hombre que solo como mi ideal, como mi misión, mi esencia o mi concepto se levantaba sobre mí, mostrándoseme en la lejanía, de tal modo que el hombre no es otra cosa que mi humanidad, mi existencia humana y que todo cuanto yo hago es humano precisamente porque soy yo mismo quien lo hace y no porque realmente corresponda al concepto «hombre»? Yo soy realmente lo humano y lo no humano a un tiempo mismo; pues yo, soy hombre y soy al mismo tiempo algo más que hombre, ya que yo mismo soy el Yo de esta mi misma cualidad humana.»

Y esto lo afirma *Stirner* creyendo y proponiéndose descubrir de este modo una mira objetivamente exacta para todo querer humano y para toda posible aspiración, la mira última científicamente demostrable dentro del campo de los fines y frente a la cual todo ideal sobrepuesto al hombre individual empírico no podría pasar de ser un vago prejuicio no susceptible de prueba. Lo que a este autor le importa no es negar ni eliminar el querer y los fines humanos; contra lo que se va es contra el Estado y contra el Derecho en cuanto se interponen ante el individuo y ante la persecución ilimitada de *sus* miras, como instituciones necesariamente coactivas y por tanto *injustificadas*. La libertad frente a toda coacción posible, frente a todo precepto y a toda norma es *el único principio exacto*, que puede regir como *la ley del querer* los fines del Yo empírico: de aquí que en la organización jurídica; en la ley ética, y en la religión haya de verse inevitablemente algo reprobable.

Pero esta concepción encierra una contradicción fatal.

El Yo empírico se halla sujeto al acaso. Tal como se nos muestra a consideración como algo dado, se traducirán en él las influencias de las innumerables circunstancias bajo que ha surgido, circunstancias que aparecen y actúan necesariamente desde lo exterior.

Cuales sean estas circunstancias es lo que no cabrá conocer *a priori* ni en lo más mínimo. El hombre recién nacido no es más que un ser natural, respecto del que no cabe hablar de fines ni de una ley última por que se rijan; sólo poco a poco va desenvolviéndose en el hombre la posibilidad de proponerse fines con arreglo a una ley suprema. Cuáles sean las aptitudes que en el hombre concurren, en este sentido, de qué modo vaya aprendiendo a proponerse fines y miras, es un problema que deberá resolverse en cada caso, frente a cada sujeto como ser empírico, y que dependerá siempre de los factores concretos que hayan dictado y encauzado su educación y su cultura. Es este un proceso que irá desenvolviéndose en el individuo hasta llegar al último término de su existencia: los fines concretos que el hombre persigue, las miras aisladas que pueda proponerse todas germinarán en el seno de circunstancias empíricas dadas, a base de los acaecimientos individuales de su vida y del modo como hayan podido surgir, dentro del ambiente que rodea al hombre y bajo los influjos que de éste emanan.

Si se pretende, pues, ver en *la persecución más precisa posible* de estos fines individuales concretos, tal como surgen fortuitamente, *en suanto deseos personales*, la mira suprema de la finalidad, para esto sería necesario que mediase aquí una eficacia absoluta, de tal modo que *cada individuo* se viese necesariamente impulsado a obrar como se indica. Pero esto es sencillamente un error.

Para que una noción sea *objetivamente exacta*, para que puede decirse que un discernimiento es *verdadero*, que en un fin concorra la cualidad de lo *fundamentalmente legítimo* uno y otro deberán armonizarse *en su contenido* hasta formar *una unidad* con cuantas nociones análogas sean posibles. Una determinada observación, en el campo de la naturaleza, no será objetivamente exacta por el solo hecho de que el que observa la haya grabado fija y profundamente en su sensaciones subjetivas, pues esto podría acontecer también perfectamente tratándose de cuentos de hadas; sólo cuando la hayamos reducido a unidad con otras nociones concretas del mismo género podremos decir que aquella observación se ajusta a una ley suprema. Esta concepción *del contenido* de observaciones dentro de una unidad, por lo que se refiere al campo de la naturaleza, es la que conduce a proclamar y demostrar la existencia de *leyes naturales*. Si, consiguientemente, trasladamos el concepto de *legitimidad objetiva* al terreno del querer humano y a su facultad para proponerse fines mediante elección, será necesario que *el contenido* de los fines concretos que se manifiestan pueda reducirse a *unidad* con el contenido de todos los demás fines. La *simple identidad formal* que podría encontrarse en la norma de conducta inspirada a cada individuo: persigue sólo *tus*

*fines subjetivos* con la mayor intensidad posible, no bastaría para estimar cumplida esta exigencia. Pues para demostrar que la elección ha sido *legítima* en una situación empírica concreta, lo que habrá de verse es si lo elegido se halla sustificado *en cuanto a su especial contenido*; la mayor lógica de la que pretenda derivarse la cualidad de lo legítimo para este caso concreto deberá abarcar asimismo *el contenido especial* de todas las posibilidades electivas y de todas las miras concebibles.

Aquí es donde no cabe posibilidad de elección. O se renuncia de una vez para todas a *justificar* el propio querer y la propia conducta, y el que tal haga no merecerá para los demás hombres otra consideración que la de una *bestia salvaje*, sin que ni la argumentación a base de la crítica del conocer ni demostración filosófica alguna tenga fuerza bastante para contener al que se obstine en esta situación; o se tiende a *demostrar la legitimidad objetiva* del propio querer y de sus resoluciones, aunque creyendo que la satisfacción técnica más perfecta de los antojos *subjetivos* es lo que en este punto puede decidir, en cuyo caso nos hallaremos ante una contradicción interna irreductible: si, en efecto, se aspira a fundamentar como objetivamente exacto el *contenido concreto* del propio querer habrá de acudir necesariamente a una ley suprema decisiva que abarque *todo el contenido concebible* del querer humano, atribuyendo *de este modo* al querer concreto la cualidad de lo *objetivo*. Y procediendo así se verá que esta ley no puede ser otra que *la idea de lo subjetivamente incondicionado*.

Desaparece así toda posibilidad de elevar *la dicha* a fin supremo del querer humano, a la ley última a que el campo de los fines se halla sujeto. El sentimiento de la dicha es algo meramente empírico y condicionado subjetivamente, que no puede ofrecernos concepto alguno de alcance general e incondicionado ni la idea de un bienestar humano que hayamos de concebir de modo absoluto. Dentro de cada caso en particular podrá, sin duda, ser justificado aspirar a algo que, según nuestro modo de ver, haya de procurarnos una sensación de goce, proponiendo así una mira condicionada a nuestra propia individualidad; pero para ver si se trata en efecto de un fin legitimado objetivamente, esta mira, deberá contrastarse a su vez mediante la pauta *absoluta* de todo querer, la ley suprema que rige los fines. El placer y el bienestar son simples expresiones con que designamos, en conjunto, una serie de sentimientos personales aislados, la dicha sólo se nos manifiesta como la dicha concreta de un individuo, con un alcance y un aspecto subjetivo en cada situación determinada exclusivamente, y lo que para uno constituye la dicha puede no ofrecer a otro sentimiento alguno de goce. Por esta razón, la aspiración a alcanzar lo que se estime

dicha, podrá ser quizá una aspiración justificada *a tenor* de la ley general que rige el querer concebida *como aplicación concreta* de un fin último incondicionado, pero *nunca* la ley suprema, misma que domina el campo de los fines.

### 67.—Aplicación práctica de la ley de los fines

Pero, hechas ya estas consideraciones, ¿cómo será posible aplicar la ley última que rige los fines a la realidad del querer y de la conducta humanas? ¿No se vendrá abajo toda reflexión teleológica, al chocar contra la inflexible ley de causalidad, viéndose desenmascarada por ésta como un fantasma vano y por completo eliminada en el campo práctico del querer?

Son estas dudas que no podrán resolverse atendiendo a nuestra anterior exposición. Lo que se ha demostrado es que la experiencia no puede extenderse a *la totalidad* de cuantos contenidos de conciencia son posibles ni poseer una trascendencia *absoluta* en cuanto que fundamentalmente se subordina a los fenómenos que surgen en el espacio y en el tiempo: a su lado aparecerá necesariamente la posibilidad de un segundo punto de vista, el que afecta al querer con su facultad de elección, punto de vista cuya ley objetiva suprema se ha desentrañado. Pero de lo que se trata ahora es de la significación de esta ley respecto de los actos humanos tal como aparecen en la realidad y de ponerla a contribución prácticamente dentro de la experiencia. Y sobre este terreno se nos presenta de nuevo, aunque en otro sentido, el mismo problema: *cómo* haya lugar a una finalidad con una ley que la rijan al lado de la ley causal a que se halla sujeto todo acaecer.

Si en el querer humano viésemos una fuerza especial, fuente de efectos en el mundo de la experiencia y sustraída siempre, sin embargo a la ley de causalidad, caeríamos sin duda en un contrasentido irresoluble. En cuanto considerada de por sí como acaecimiento exterior, un acto humano no podrá ser sino un fenómeno natural concreto, cuya dinámica caerá bajo el imperio de la ley de causalidad tan necesariamente como la de toda otra transformación dentro del campo de la naturaleza (201). No cabe discernimiento científico alguno de fenómenos y acaecimientos determinados que no se halle necesariamente bajo la relación de causa a efecto. Los actos de un hombre, manifestados como fenómenos exteriores, responden asimismo, en todo caso, a sus cauces determinantes, sin atender a las cuales no sería posible concebir su *génesis*. Y a estas causas no podrá por menos de aplicarse, inexcusablemente, la ley de causalidad, siempre que se trate de discer-

nir científicamente cuál es la conexión que media entre los fenómenos que se estudian; de tal modo que, si nos remontamos constantemente a través del curso de los fenómenos en la causa a que responde un efecto veremos a su vez el efecto de otra causa que la ha precedido. Admitir en este punto la existencia de un *spiritus rector* que como causa *incondicionada* intervenga desde lo exterior, es algo incompatible con la ley de causalidad, en cuanto principio inexcusable de toda posible experiencia científica y consiguientemente algo también inconcebible cuando se trata de encontrar una explicación a los fenómenos dados. *Una libertad en cuanto a la ejecución no existe.* Respecto de la acción concreta como hecho histórico y por lo que se refiere a los fundamentos determinantes a que responde su acaecer real, sólo cabe una explicación: la que se remonta a las causas que la han producido y que también a su vez serán necesariamente algo condicionado. Cuando se habla aquí de un querer libre no se pretende aludir a una fuerza misteriosa, sustraída a toda causalidad y sobrepuesta al tiempo y al espacio para actuar con un influjo mágico sobre la conexión causal de las cosas terrenas; *libre* en este sentido quiere decir sustraído no de la ley de causalidad sino al *mero contenido subjetivo* de las miras humanas. Se trata de *la ley última del querer, de la noción de un punto de mira incondicionado*, como pauta de juicio dentro del campo de los fines de la idea de un fin supremo absoluto, idea que vincula en unidad y armoniza con un alcance absoluto todos los fines aislados, contrastando como *legítimas objetivamente* todas las miras concretas elegidas. «*Piensa como si pudieses*»: tal es la primera norma práctica de conducta que nos ofrece la idea de libertad.

Ahora bien, ¿cómo es posible armonizar de un determinado modo esta idea con la actuación concreta, en el campo de la vida práctica? Lo que desde luego aparece claro es que el problema todo de los fines sólo podrá plantearse a base de una situación empírica dada. *In concreto* siempre se tratará de posibilidades ofrecidas empíricamente, entre las que el hombre ha de decidirse mediante elección. Y lo capital es que la elección se haga bajo el punto de vista exacto y, por tanto, en último término, con arreglo a la ley general del querer, sin atender a la cual no podría determinarse si un fin es o no legitimado objetivamente. Se halla, pues, fuera de toda duda que una resolución de voluntad dependerá siempre, en este respecto, de que el punto de vista determinado se mueva dentro del horizonte del bien y de que el que elige se deje guiar por la ley última que rige los fines humanos (202).

Para que pueda verse esto más de cerca acudiremos aquí al paralelo de la experiencia.

Un espíritu científico ve y observa la naturaleza exterior de que se halla rodeado con ojos muy distintos a aquellos con que la contempla el profano, y la concepción que se haya formado sobre la ley última de la naturaleza será de la mayor trascendencia respecto de las conclusiones a que más tarde haya de llegar en su discernimiento. La materia para estas conclusiones habrán de ofrecérsela, sin duda, los fenómenos de lo exterior; todo discernimiento de la naturaleza con arreglo a una ley última se halla vinculado por las condiciones previas del mundo sensible, por los fenómenos dados, tal como se presentan en la realidad. Pero la elaboración de estas impresiones y percepciones de nuestros sentidos hasta elevarlas a un saber congruente con la ley última por que se rige, tiene lugar mediante conceptos y principios generales, así en primer término por medio de la ley de causalidad. Poseer o dejar de poseer estos principios y estos conceptos será pues de trascendencia decisiva en cuanto al carácter que haya de atribuirse a las observaciones de los acaecimientos naturales: el que crea en la existencia de los duendes, y en los dioses y en los demonios como sustantividades encarnadas llegará mediante idénticas percepciones de sus sentidos a resultados muy distintos de los que obtenga quien, por ejemplo, domine el mecanismo de la electricidad; y asimismo diferirán las afirmaciones que tenga por verdad el que tome por base la teoría mecanicista de la vida, proclamando como necesidad inevitable la explicación causal de los fenómenos, al lado de las supersticiones de un creyente musulmán, llevado sin embargo de las mismas impresiones sensibles que aquél. No es la materia, los fenómenos dados empíricamente, lo que determina en último término si nos hallamos o no frente a la verdad científica: para esto habrá que acudir a los principios y a los conceptos. *Qué y cómo* se discierna y si logra o no alcanzarse de este modo la *verdad científica*, es lo que habrá que ver poniendo a contribución la ley última de la naturaleza según cómo la concibamos.

Si en vez de esto, se trata de fines propuestos, de la persecución de determinadas miras y de saber elegir entre las varias que se ofrecen, ocurrirá de modo análogo: el punto de vista en que, con un alcance absoluto, nos coloquemos para juzgar de los fines no podrá por menos de trascender con influjo determinante sobre la elección, sin dejar de carecer tampoco de toda importancia en cuanto al efecto final a que en la práctica se llegue. También en este punto, psicológicamente considerado, se nos ofrece el hecho de aspiraciones caóticas a esta o aquella mira y de una elección elemental no refrenada entre distintos resultados, que sin la noción de un elegir ni un aspirar se reconocen ya como inevitables

atendiendo al curso necesario de la naturaleza. De dónde procedan estas aspiraciones y estos impulsos, en seguida hemos de examinarlo; pero que, *intrínsecamente*, en el fondo de estas aspiraciones se hallan siempre fines perseguidos y que el contenido de este aspirar y elegir inmediatos en el plano de las sensaciones se distingue en absoluto del contenido de una mera noción cognoscitiva que sólo alcanza a discernir conexiones, será ya algo evidente, después de lo que queda dicho. De lo que se trata ahora es de reducir a una ley última este tumulto de deseos y afanes, llevando a efecto el punto de vista de la unidad objetiva del querer.

Cabe desde luego comunicar a otro el discernimiento exacto de las cosas y no ofrece dificultad alguna en principio educar en alguien la capacidad para concebir científicamente los acontecimientos de la naturaleza exterior. Pero tampoco habrá nada que se oponga a que se eduque a otros hombres alentando en ellos el querer justo y haciendo arraigar en su espíritu la idea del bien, idea que luego será de trascendencia decisiva en cuanto a la orientación que den a sus fines los sujetos así educados.

Si sabemos llegar al fondo de las cosas serán tres las conclusiones que saquemos de este paralelo establecido.

En primer término, la distinción entre la materia sensible y los conceptos mentales a que aquella materia se reduce; y de modo análogo la de las aspiraciones elementales y los impulsos humanos frente al punto de vista que encauza estos impulsos y estas aspiraciones. Presentándonos además aquí, aunque indiferente en cuanto al paralelo formal, la diferencia de que en el último caso las condiciones sensibles no se mantienen dentro del simple campo de las percepciones y de las nociones, sino que afectan también al mismo tiempo, esencialmente, a los impulsos psicológicos y a las aspiraciones que de éstos surgen, aspiraciones que, como se ha dicho, se contraponen a la ley suprema formal que rige las miras humanas, como la pauta de juicio que se hace recaer sobre aquella materia de los fines.

En segundo lugar, nos daremos cuenta de la antítesis que media entre un discernimiento guiado por conceptos generales seguros (como, verbigracia, el de la causalidad), en el que de este modo concurre un valor objetivo de verdad y una percepción subjetiva erigida sobre una base conceptual vaga y defectuosa: es la distinción que separa al verdadero conocer científico basado sobre formas conceptuales y sobre principios de alcance absoluto de la simple apariencia, que por mucha que sea la fuerza de convicción del que la proclame, por inmediatos y profundos que sean sus vínculos con el sujeto y por indubitadamente que su génesis se haya discernido no podrá, sin embargo, significar la verdad en sí resistiéndose por

siempre a las correcciones de la función intelectual que es el único factor que puede garantizar un discernimiento exacto. Por cauces paralelos corre la confusa trama de las aspiraciones subjetivas, la consagración a los impulsos individuales del momento—los extravíos de los sentidos en el campo de las aspiraciones—, frente a aquellos fines que el hombre sabe proponerse ajustándose a una ley última de alcance absoluto, pauta necesaria y segura de todo querer legitimado objetivamente.

Y finalmente, se nos mostrará el curso diverso que han de seguir las nociones, partiendo de la situación empíricamente dada, según que el sujeto domine conscientemente el fundamento de los conceptos y principios puros de toda experiencia o se limite a entregarse a las impresiones variables de sus sentidos y al lado de esto el influjo que necesariamente tiene que surgir en cuanto al modo de ser concreto de un fin y a la resolución de voluntad determinada, dentro de la situación de que se trate: según que el sujeto agente parta de la idea de una ley última incondicionada que rige el querer o se deje llevar por los caprichos del instante y por los impulsos individuales que sobre él actúen.

De aquí la posibilidad y la legitimidad de un juicio *objetivo* sobre el querer y los deseos humanos. Nuestro fallo crítico se remontará al punto de vista bajo el que cada individuo se proponga un fin, haciendo uso de su facultad de elección. La ley última objetiva que rige el querer humano nos ofrece en este punto la pauta de juicio, y nos da la base para llegar a una seguridad objetiva sobre lo que en el caso dado haya de estimarse como el querer *legítimo*, como el bien.

Más allá no deberá llegarse en la aplicación práctica de la ley del fin. Es una concepción falsa la de aquellos que, como con harta frecuencia ocurre, pretenden desentrañar la ley suprema que rige el querer *en cuanto pretendida causa*. Si de lo que se trata en rigor es de la *causalidad* de los actos humanos nos hallaremos de nuevo dentro del campo de las *ciencias naturales*. «*Causas*» de obrar sólo pueden darse en sentido fisiológico. Y ya el querer investigar los efectos de ciertas ideas o las normas metódicas de conducta como «fuerzas que se traducen en efectos» poniendo en marcha el querer humano (203), encierra ya algo de perplejo. La ley que rige el querer no es otra cosa que una *directriz formal* para juzgar de la exactitud de un fin determinado y ver si se ajusta a una norma suprema. *En sí y de por sí*, esta ley no cuenta entre los fenómenos que pueden aparecer como *causas* de transformaciones; ni puede clasificarse inmediatamente entre los fundamentos *causales determinantes* del obrar, que tratándose de actos humanos se hallan en el *sistema nervioso*.

Esta antítesis que media entre la determinación causal y la ley de los fines no podrá superarse nunca. Las *condiciones directivas*, bajo las que el contenido de un querer ha de calificarse como *legitimado intrínsecamente* nada entrañan que se traduzca en una *eficacia necesaria* sobre el obrar; y la investigación de la génesis natural de un resultado, *efecto* de una causa cae fuera del campo de los *verdaderos fines*. Es esta una dualidad que lleva consigo inmutablemente el destino humano. Y jamás podrá llegar a formularse de modo más vivo, más diáfano y más profundo de lo que lo hace el apóstol *San Pablo*: «el querer no me cuesta esfuerzo ninguno, al ejecutar el bien concebido es cuando mis fuerzas fracasan».

Y, sin embargo, iría evidentemente contra la lógica el que pretendiese juzgar de la *legitimidad* de un determinado fin teniendo en cuenta *a posteriori* la *actuación real* que a este fin se le haya dado. El que tal hiciese admitiría sin duda una ley suprema para las *miras* humanas, la ley del resultado práctico, la consecución natural de la mira propuesta. Pero de este modo no se acataría cumplidamente la noción de la ley última a que se hallan sujetos *los fines*: la cualidad fundamental del *querer* en cuanto contenido de nuestra conciencia se halla precisamente en la noción de un objeto que tiende *a realizarse* y consiguientemente la ley suprema, o norma fundamental de juicio respecto de *este* contenido de la conciencia sólo podrá hallarse *en el modo de ser de los fines mismos* dentro del querer humano.

Para esto podemos partir del hecho sencillo de la noción *del fin*, la noción de un resultado *realizable*, de la posibilidad de una *elección como categoría intrínsecamente* aparte de nuestras nociones; noción ésta que encuentra su unidad fundamental en la idea de lo subjetivamente incondicionado, del fin último absoluto y con arreglo a la cual deberá determinarse la ley suprema que con alcance general rige el querer y nos da la pauta para juzgar en cada caso de su *legitimidad*.

Pero, ¿de dónde procede esta idea de una ley última del querer? ¿No es a través de un proceso condicionado causalmente como surge, perdiéndose, pues, todo en una trama causal? ¿Y cabe hacer responsable a alguno si en su conciencia falta la ley última que rige el querer humano?

### 68.—Adquisición empírica de la idea del bien

Quien haya seguido hasta aquí los pensamientos capitales de nuestra exposición no podrá dudar que la adquisición empírica

de la idea del bien es lo que nosotros admitimos sin vacilación. No hay conocimiento, concepto ni opinión alguna que sea innat al hombre o que vaya a posarse en su espíritu mediante un proceso místico cualquiera, y ni más ni menos es lo que ocurre con el discernimiento de una ley general que rige el querer. No se trata ni de una fuerza misteriosa inconcebible que resida en nosotros ni se nos aparece como por súbita revelación. Es algo que debe adquirirse y aprenderse, y que sólo dentro del campo de la experiencia podrá conquistarse (204). Por esto la existencia de la idea del bien responde a condiciones empíricas determinadas en cada individuo. Cabrá, pues, sin duda, la posibilidad de seguir las causas genéticas a que obedece la noción de una ley de los fines investigándolos respecto de cada sujeto en particular. Claro que esto se enrederará en una trama de infinitas complicaciones, imposibles de resolver de un modo exacto. Hasta ahora no se ha logrado, como ya queda dicho incidentalmente, llegar a hacer descubrimientos de gran importancia en cuanto a la ley que pueda regir el mecanismo de las nociones en el espíritu humano; nos hallamos reducidos en este punto a escasas generalizaciones de observaciones concretas, cuyo alcance general de aplicación es en extremo discutible y dudoso. Añádase a esto que el número de las impresiones que pueden intervenir de un modo trascendente en la serie de los acaecimientos se descompone en una masa inmensa de motivos, fundamentos determinantes indirectos que se resisten obstinadamente a una fiscalización con alcance absoluto; y no deja tampoco de tener importancia el hecho de que en el curso de evolución de los puntos de vista decisivos para los fines de una persona, sean infinitas las influencias de terceros que de un modo determinante se hacen sentir, influencias que a su vez habrán de investigarse en cuanto a las condiciones previas de que han surgido, si es que pretende encontrarse una explicación causal, hasta cierto punto segura, a la existencia de aquella idea en el individuo.

Es cierto no obstante, que estas dificultades de hecho para nada afectan esencialmente a la posibilidad teórica de investigar el proceso genético empíricamente condicionado a través del cual surge la idea del bien en el individuo. Si, por tanto, alcanzásemos a abarcar con la mirada todo lo que empíricamente condiciona la existencia de la idea, sería posible que el efecto *empírico*—el hecho de que esto o lo otro acaezca o deje de acaecer—se calculase a base de las condiciones dadas con la seguridad con que cabe calcular los eventos de la naturaleza.

Pero esto en nada alterará *en su significación sistemática* el querer libre, *en cuanto ley general que rige los fines*, con arreglo a lo cual debe demostrar *su legitimidad objetiva*.

También el descubrimiento del investigador científico deberá ajustarse para surgir a condiciones empíricas determinadas. Y también en este punto vemos que una completa visión de estas condiciones previas nos permitiría calcular el hecho dado como producto de ciertos factores empíricos. Pero un juicio *sobre la verdad o la falsedad de la nueva tesis que se afirma* en nada dependerá de aquella explicación *genética*. A lo que afecta este juicio es a la ley última que rige un descubrimiento; su legitimidad será, por tanto, *substantiva*. El discernimiento de una verdad científica nada tendrá que ver *en cuanto a su trascendencia* con la cuestión de cómo haya *surgido* este discernimiento en nuestro espíritu. El niño corre hacia el espejo, creyendo encontrar en él un camarada para sus juegos infantiles y sólo lentamente va aprendiendo cuál es la verdad; pero si investigamos *el proceso del discernimiento de la verdad* en su espíritu, esta investigación habrá de plantearse dentro de un campo aparte del *sistemático*, el que afecta a la ley última que rige la verdad científica por lo que se refiere a las imágenes del espejo. Y entre estos dos problemas es el último, el sistemático, el que lógicamente se antepone al genético; preguntarse cómo ha ido desenvolviéndose en una persona el discernimiento de la verdad no tendría sentido si desde el primer momento no se partiese de la antítesis sistemática que separa la verdad de la apariencia subjetiva. Una doctrina científica no podrá estimarse cierta por el solo hecho de que hayamos sabido discernir causalmente el curso de su evolución.

Esta relación que media entre el problema genético y el punto de vista sistemático es algo que deberá tenerse presente y llevarse a la práctica en todo momento: toda investigación histórico-evolutiva no sólo es analítica en cuanto al modo de proceder, ya que desde el discernimiento de lo existente se remonta al pasado; sino que supone al mismo tiempo un juicio fundamentado científicamente que sirva como pauta de juicio para contrastar los resultados de la investigación. Tal es lo que, en primer término, puede afirmarse de la noción de una ley última fundamental de alcance absoluto que necesariamente debe existir para cuantos conocimientos científicos son posibles. También en este respecto cabrá plantear los *dos* problemas: el que se refiere a la adquisición y fundamentos genéticos a que responde la noción aludida y, al lado de éste, como algo aparte, el que dice relación a su trascendencia y a su significación sistemática. Este segundo problema es el que intrínsecamente aparece en el primer rango como el decisivo, debiendo en todo caso mantenerse separado del punto de vista genético dentro del campo de la investigación. Es de todo punto imposible derivar la ley última que rige la experiencia cien-

tífica de lo que es peculiar a esta experiencia en concreto, ya que todo ensayo para llegar a un discernimiento concreto cualquiera presupone necesariamente la posibilidad general y única de *todo discernimiento concebible*. La misma afirmación de que sólo a través de períodos de tiempo considerables y de no pocas vicisitudes puede la Humanidad llegar a poseer el concepto de ciencia y con ello a asimilarse la noción de una ley última que rige todo posible conocer, no puede afectar tampoco en modo alguno a esta ley suprema que se investiga. Aun cuando nos fuera dado saber cómo y por qué razones ha debido llegarse necesariamente a una tal noción en cuanto a la ley última de la naturaleza, noción que por el contrario no podría ofrecerse a cuantos se hallasen dentro de otra situación empírica, esto no afectaría para nada a la eficacia de la ley fundamental que rige el verdadero conocer. Pues la demostración de esto habría de descansar a su vez precisamente sobre la existencia y la eficacia de esta ley fundamental que se afirma.

Lo que se refiere a la génesis causal de una concepción o de una doctrina debe separarse en absoluto del problema que dice relación a la verdad con arreglo a una ley última y a la legitimidad científica de toda investigación. Explicada causalmente puede serlo toda noción, los errores y los extravíos no menos que los resultados de la ciencia; pero para saber si en una noción determinada concurre o no un valor de verdad no podremos remitirnos a las conclusiones felices a que hayamos llegado respecto de su evolución, sino que tendremos que acudir a una pauta de juicio para ver si es que realmente puede reducirse a unidad con otras nociones a tenor de las leyes que rige toda posible experiencia.

Pues sobre esta ley suprema que articula en unidad dentro de nuestra conciencia los más distintos fenómenos es sobre la que descansa la eficacia objetiva de las leyes naturales, que sin esto no serían concebibles en modo alguno; y esto tanto por lo que se refiere a las leyes concretas determinadas por su contenido como por lo que afecta a las normas fundamentales de carácter absoluto, tal como la ley de causalidad: un instrumento cuya legítima eficacia sólo podrá determinarse viendo hasta qué punto sea apto e indispensable al servicio de aquella ley suprema del conocer humano.

Pero, nuestro propósito, por el momento, sólo era el de prolongar esta disquisición en cuanto fuese deseable para poner en claro la ley última que rige el querer. Frente a uno y otro campo, en cuanto a *lo que es* y a *lo que debe ser*, necesariamente ha de dominar, del mismo modo, una ley suprema de *unidad*, que permita ver si el caso concreto se ajusta en efecto a ella, si puede procla-

marse como conforme a los dictados de la *verdad* o del *bien*. Esta ley última es la base necesaria sobre que descansa una pauta de juicio en ambos terrenos, lo que inevitablemente la condiciona, el *prius lógico* inexcusable. Y lo que constituye esta parte es la noción fundamental suprema, noción de unidad, que atribuye la cualidad de lo objetivamente exacto al contenido de una concepción concreta, en cuanto ajustado a la verdad o al bien; siempre que esta concepción se halle por su contenido orientada de un modo decisivo en el sentido de aquella idea absoluta.

La ley última misma claro que no se manifiesta como un fenómeno más entre los fenómenos concretos de cuanto es y acaece; por esto no puede lógicamente concebirse como una consecuencia o como un efecto de fenómenos determinados, sino como algo que se halla sobrepuesto independientemente a cuanto se nos muestra en la realidad. La posibilidad incondicionada de distinguir entre lo que es objetivamente exacto y lo que sólo tiene un valor subjetivo, dentro del contenido de nuestras nociones, *la nota de lo legítimo objetivamente* en el discernimiento y en el querer humano, *esta cualidad* inherente a una de las categorías del contenido de los juicios del hombre no es, a su vez, algo que surja de un modo causal, cayendo dentro del campo conceptual del conocer concreto.

Por esta razón, porque la ley última que rige la existencia y el querer humanos se halla substraída a los acaecimientos de la realidad, siendo más bien la llamada a imprimir la orientación debida a estos acaecimientos, será indiferente, por lo que se refiere a su eficacia y significación, qué número de hombres se la hayan asimilado de hecho, como éstos hayan llegado a adquirirla y, sobre todo, que se halle o no en situación de discernir esta ley última y su aplicación debida a la vida práctica.

Si dos personas discuten sobre la explicación científica de un acaecimiento natural o lo que es lo mismo, sobre su discernimiento con arreglo a una ley última, sobre las causas que han dado origen a una enfermedad, por ejemplo, son dos las cuestiones, en absoluto diferentes, las que hay que distinguir: en primer término, se trata de saber cuál de los que discuten es el que *objetivamente* tiene razón; en segundo lugar, lo que ha de verse es si al otro, de por sí y en su situación concreta se le ofrece de algún modo la posibilidad de sobreponerse a su error. Y cuando en un caso concreto nos preguntamos si alguien ha procedido correctamente, dentro de una situación dada, verbigracia, frente a un enemigo prisionero de guerra, y si su resolución ha sido la legítima, deberemos del mismo distinguir según que se trate de *justificar objetivamente el contenido* de su elección o, en plano aparte e independiente aun-

que secundario, de ver cómo ha germinado esta resolución en su espíritu y si se le ofrecía alguna ótra posibilidad mejor aparte del modo de proceder elegido. De un lado y primeramente, nuestro juicio recae *sobre el contenido* de una doctrina científica y sobre el de la mira que se propone un querer, dejando a un lado—como algo en este punto indiferente—el problema ulterior que se refiere a la génesis de un parecer falso y de un fin ilegítimo. Y si llegamos a la conclusión de que el enjuiciado *in concreto* no hubiera podido proceder o decidirse de modo distinto, no *por esto* quedará justificada su resolución como conforme a las normas de la verdad o del bien.

Es lo que se nos muestra con toda evidencia frente á toda investigación concreta dentro del campo de las ciencias naturales, por lo que afecta a la verdad de las doctrinas de la física cósmica es de todo punto indiferente saber desde cuándo constituyen un patrimonio del conocer humano y cuántas son las personas en que este patrimonio concurre. Y si por ignorancia hay quien afirme que es el sol el que se mueve alrededor de la tierra, el juicio de la ciencia dirá que lo que se afirma es un simple error; un segundo problema, en absoluto indiferente *para nuestro juicio objetivo* será el de saber si el que tal sostiene se hallaba realmente en situación de estar mejor informado y cuáles son las circunstancias que le han conducido a su error o le han mantenido en este error tradicional.

Del mismo modo, por lo que se refiere al querer y a los deseos humanos los juicios á que lleguemos podrán tener una trascendencia *objetiva*, con arreglo al punto de vista de una unidad de alcance absoluto, de una mira suprema incondicionada subjetivamente que rige cuantas miras podamos proponernos y cuantas resoluciones nos sea dado adoptar. Que el sujeto agente se hallase o no en situación de partir del punto de vista exacto al resolverse a obrar, es un problema aparte. Un juicio *objetivo* es el que emitimos al reprobamos el canibalismo como institución humana, y este juicio no dejaría de ser objetivamente exacto porque se estimase que las tribus caribes no tienen posibilidad de proceder de otro modo. Es este el pensamiento que se traduce también de modo exacto en la expresión vulgar, cuando se dice de ciertas acciones que cabe sí *explicarlas* pero no *justificarlas*: esto último quiere referirse a un juicio objetivo con arreglo a la ley fundamental de lo teleológico, mientras que lo primero lo que pretende es discernir los móviles de hecho que actúan como causas (205). En este punto nos vemos llevados muchas veces a aludir a terceras personas que hubieran debido cuidar por que en el sujeto sobre que recae nuestro juicio no faltase el querer justo, trayendo a consideración las omisiones de estos terceros o quizá, en ocasiones, la

responsabilidad de su conducta seductora. Pero, objetivamente; las miras perseguidas por el agente mismo siempre aparecen como contrarias a la ley última que rige los fines humanos; y esta exactitud objetiva de nuestro juicio no dejará de serlo porque se demuestre que la persona enjuiciada era en realidad incapaz de proceder con arreglo a la ley suprema.

### 69.—Peculiaridad del querer social

Los resultados de las investigaciones de esta capítulo dicen relación a *todo* querer humano, constituyendo una unidad, base de una *ciencia de los fines*, que como edificio metódico de por sí se contrapone a las *ciencias naturales*. Estas se hallan dentro del *reino de las percepciones* y aspiran a dominarlas con arreglo a principios fijos de alcance absoluto; la primera gobierna el *imperio de los fines*, cuya realidad queda demostrada en páginas anteriores.

Si este segundo campo ha de ser dominado *científicamente* será necesario que se halle bajo una *ley última* incommovible. Y esta ley última, por lo que a los fines se refiere, no es sino el *método general e incondicionado* para dirigir y encauzar en un sentido único el contenido de los deseos y miras del hombre. Es lo que queremos decir cuando describimos el querer *libre* como un querer *peculiar en cuanto a su contenido*. Por donde hemos llegado a la siguiente conclusión: el *contenido condicionado* de los fines del hombre surge a través del curso empírico de la existencia, del mismo modo que las percepciones de nuestros sentidos; pero habrá de elaborarse *con arreglo a un procedimiento armónico formal*, si es que se aspira a que en nuestros pensamientos domine el orden y haya lugar a una *ciencia de los fines*.

Para crear esta ciencia hemos de empezar por ver cuáles son las posibilidades generales con que se nos presentan cuantos fines humanos sean susceptibles de elaboración científica. Estas posibilidades son *dos* y *dos* también, consiguientemente, las *misiones especiales* con que ha de llevarse a efecto en un sentido peculiar la ley de unidad que rige el querer.

Una de estas misiones es la que se plantea en cuanto el hombre individual debe tender a que el contenido de sus *deseos* sea puro y conforme a una ley última. Es la orientación de los *propios pensamientos*, la perfección del hombre en su interior la misión que al hombre se propone aquí. La materia que ha de elaborarse, determinada y encauzada por la ley fundamental del todo querer, la constituyen aquí, por tanto, *los deseos del individuo*. Es un querer *aislado* el que se nos ofrece a consideración. Y una guía para la

exacta elaboración de los deseos individuales la ofrecen las *doctrinas de la ética*, en el sentido más preciso de esta palabra, doctrinas que el moralista es, el llamado a procurar.

La segunda misión es la que se ofrece dentro del campo del *querer social*. A lo que debe aspirarse aquí es a moldear la *convivencia* humana del modo debido, con sujeción a una ley última. De purificar la *regulación* que vincula a varios individuos para una actuación común es de lo que en este caso se trata, de lograr una conducta armónica a tenor de la ley última que rige los fines todos. La *materia* será, pues, aquí, la *regulación exterior* de una cooperación humana. Se trata de un *querer para otros*, y tal es lo que constituye la peculiaridad del *querer social*. Y si, como en otra ocasión se ha observado, como tipo representativo de una regulación social podemos tomar el orden jurídico, la máxima a que en este punto ha de acudir será la noción de un Derecho justo, a que en todo caso ha de acomodarse el llamado a emitir las normas de Derecho.

Si se aspira, pues, a concebir qué es lo que caracteriza al *querer social* no deberá tomarse como punto de partida el hombre aislado que mediante este querer ha de vincularse con los demás hombres de modo debido, para formar una cooperación. Desde el punto de vista del sometido a la regla los preceptos del Derecho son siempre *heterónomos*, en cuanto surgen desde lo exterior, imponiéndosele como norma *condicionada* de su *conducta*, mientras que las doctrinas éticas, que anteriormente se han estudiado, se dirigen a él en cuanto sujeto volitivo *autónomo*: a lo que aspiran es a prestarle auxilio para que llegue a conquistar aquel *estado de ánimo* que corresponde a una máxima última *incondicionada*.

Esta distinción entre Derecho y moral, así caracterizada es algo que ya se conoce y se ha hecho resaltar desde tiempos antiguos. Pero, en ella sólo debe verse una manifestación concreta de otra distinción determinante en su fundamento más íntimo. El verdadero criterio decisivo no debe buscarse de modo alguno en la persona *del individuo sometido a la regla* sino en el contenido *del querer determinante*, según que recaiga sobre el campo de los deseos o se refiera al régimen de cooperación.

Si pretende procederse de modo distinto, partiendo *en principio* del individuo aislado que se halla sujeto a un contenido de voluntad, a la doctrina moral en ocasiones y en ocasiones a los preceptos jurídicos, se llegará inevitablemente a un punto muerto. De este modo será imposible sacar de nuevo a la luz la unidad y la conexión que media entre uno y otro campo. Pues si las *doctrinas morales* tienden de por sí, como se ha dicho, a un querer

justo, ayudando al hombre a lograr la purificación de sus deseos, de lo que se trata aquí es de una consagración consciente a lo que se estime justo, de un querer libre intrínsecamente: misión en la que el Derecho para nada podrá intervenir; estos deseos puros podrán existir sin participación alguna del orden jurídico: las normas heterónomas del Derecho serán en todo caso incapaces para constituir o aniquilar las doctrinas éticas autónomas.

Y si, por el contrario, los preceptos jurídicos surgen de lo exterior, sobreponiéndose al individuo sólo como una ley delimitada y condicionada empíricamente, no se vé cómo esta regulación exterior, a la que solo importa una conducta legal, pueda llenar al mismo tiempo la función de un querer internamente justo *respecto del sometido a ella*; a la regulación jurídica le tienen sin cuidado, por lo que se refiere a su imperativo de vigencia, cuáles sean los móviles y los deseos interiores que impulsen a obrar a cuantos a ella se hallan sometidos, y la ley que rige el querer puro dentro del campo de la ética ni puede ser suplida por los dictados de las normas jurídicas ni refundirse tampoco con ellas.

*Desde el punto de vista del individuo* exclusivamente, vinculado moral y jurídicamente al mismo tiempo, sólo se nos mostrará por tanto, la dualidad que separa estas dos categorías de deberes. Derecho y moral deberían contraponerse como campos extraños u hostiles si el punto de vista de los móviles del obligado, a que se alude, fuese en efecto el decisivo y fundamental en última instancia; si no pudieran contemplarse las cosas desde otra atalaya que la del sometido a una y otra clase de preceptos. De este modo el imperio de los fines humanos resultaría despedazado irremediablemente y sería vano todo esfuerzo para reducir de nuevo a armonía las esferas de lo jurídico y lo moral.

Pero esta armonía es algo posible y necesario, si *fundamentalmente* hacemos recaer nuestras investigaciones sobre aquel *contenido del querer* que se *sobrepone al individuo*. En este sentido, la distinción entre Derecho y moral, una segura distinción sin duda, aparece simplemente como el planteamiento de dos funciones especiales distintas, puestas bajo los dictados de una y la misma ley última del querer. Estas dos funciones surgen fundamentalmente, conforme a lo que arriba se ha dicho: según que el contenido del querer humano se mueva dentro del mundo interior de los deseos, siendo sólo posible en cuanto máxima y contribución para el propio obrar o tienda a regular de un modo justo la cooperación y la conducta recíproca de varios hombres vinculados, de tal modo que el querer justo no es en este caso el propio querer del individuo sino el contenido de voluntad de

aquel que emite la norma. Pero, hallándose ambas funciones, aunque distintas intrínsecamente, bajo el imperio de una ley fundamental armónica que rige los fines, las soluciones que ofrezcan, siempre que sean consecuentes, no podrán jamás contradecirse, sino solamente completarse dentro de una unidad, apareciendo frente al individuo armónica y unánimemente.

Describiremos aquí un poco más de cerca, brevemente, estas dos funciones del querer justo a que aludimos.

1.<sup>a</sup> Para purificar y encauzar en el sentido del bien sus afanes y sus deseos, el hombre necesita de una máxima de conducta. Estos deseos van surgiendo en su interior como una masa elemental, caótica y desenfrenada. Son necesarios los auxilios de una doctrina ética que al hombre le sugiera el modo de depurar sus deseos y su propio sentir. Y esta doctrina no será sino una actuación de la ley suprema única que rige el querer, aplicada en este caso *al hombre individual* mediante preceptos eficaces *para cada uno personalmente*.

2.<sup>a</sup> Pero el hombre necesita también de normas que fundamenten de modo debido y den una justa estructura al contenido de la regulación exterior que condiciona la cooperación social. Este contenido de la regulación exterior surge a través de un proceso natural, mediante aspiraciones condicionadas. Por eso, el régimen de vida social en sí se vería abandonado a merced de los caprichos fortuitos y caóticos del poder si no se consiguiese demostrar en qué condiciones puede ser justo y legítimo el contenido de las reglas sociales. Y esta doctrina que estudia la posible rectitud del contenido de un Derecho históricamente dado no es tampoco sino la actuación de esa ley fundamental única que rige el querer, en cuanto recae *sobre el llamado a emitir las reglas exteriores de conducta* y sobre el contenido de aquellas normas que *vinculan* a distintos individuos *recíprocamente* (206).

*Moral purificadora y Derecho justo* no son sino dos aplicaciones especiales de *uno y el mismo* principio: la ley última que rige el querer humano, afirmación sobre la que creemos haber insistido ya bastante para no dar lugar al error de pensar que aquí se pretende trazar una distinción *de principio* entre los dos campos. Ambos son manifestaciones del *querer justo*, aunque aplicadas a problemas diferentes. Y cuidémonos mucho de no caer aquí en una mera disputa terminológica (207). Si la doctrina que se refiere a la conformación del contenido de un querer a una ley última quiere designarse con la expresión de «Filosofía de la moral» o denominarla en general «la ley ética», no puede ser dudoso que la doctrina del Derecho justo constituirá, según lo que queda expuesto, un capítulo de la disciplina así calificada,

la misma a que aquí, de modo más abstracto y preciso, se da el nombre de *ciencia de los fines* (208).

Pero, de otra parte, por razón de los *lazos de unidad que en principio* median entre ambas actuaciones del principio que rige los fines humanos, no debe olvidarse que se trata aquí de *funciones especiales* diferentes. El moralista que aspire a fomentar la pureza interior del espíritu humano con arreglo a los principios de la perfección y de la veracidad, a fortificar el carácter y a depurar los deseos del hombre deberá acudir a una actuación de la ley última de los fines distinta de la que ha de poner en juego el legislador para vincular exteriormente a terceras personas de un modo justo y fundamentado intrínsecamente. El moralista tiene ante sí *un individuo aislado*, el que emite las normas jurídicas por lo menos, necesariamente, entre los que ha de ponderar sus preceptos. De lo que se trata, pues, en este segundo caso, es de un querer justo *del legislador*, de la voluntad *del que determina la regla exterior*, para actuar de un modo legítimo sobre varios sujetos recíprocamente vinculados.

Y esto dice relación a todo *querer social*, no sólo a la misión específica de la legislación dentro de un Estado. *La doctrina ética purificadora* podrá hacer que el individuo obre de tal manera que entre el ser y la aparienciá no medie antítesis alguna, podrá exhortarle a que no sea lo exterior y lo transitorio lo que constituya, el punto de gravedad de su existencia y de su querer, capacitándole para renunciar a todo género de pequeñeces sin que por ello se sienta aniquilado ni oprimido; la doctrina ética, las máximas de la noble y sublime moral podrá proponer como línea de orientación formal para todo espíritu justo el ejemplo del que lo entrega todo a móviles del progreso exterior, aunque *manteniendo en integridad esencial su individualidad y su propio yo*: pero a un juez justo de nada le servirá esta doctrina y esta máxima destinada a regir los deseos y el estado de ánimo de un individuo simplemente. Misión del juez es mediar entre dos contendientes o entre cuantos aspiren a miras diversas, determinando lo que en cada caso sea objetivamente justo. Y su decisión, si ha de reputarse fundamentada intrínsecamente, deberá hallarse desde luego en armonía con la ley suprema que rige los fines humanos. Pero siempre será el contenido de *su querer* y no los dos deseos individualizados de las partes contendientes lo que aquí decida: nada tendrá que ver, por tanto, con el juez ese precepto de no subordinar su paz interior a meras exterioridades, pues lo que se persigue aquí es la mira de un *querer social justo*.

Y si surgen diferencias de opinión entre la junta de una fundación piadosa y el propietario de una finca colindante en cuan-

to al *debido* ejercicio de los derechos recíprocos de propiedad territorial o al tutor de un niño se le plantean dudas respecto de si se halla o no obligado *legítimamente* a valerse de la excepción de prescripción de crédito que la ley le concede, tratándose de una acción dirigida contra el pupilo para el pago de mercancías entregadas, ¿de que les servirá la máxima: sé fiel a tí mismo, evita que en el fondo de tu alma surja antítesis alguna entre la apariencia y la verdad?

Es cierto que también las doctrinas «éticas», aun en sentido estricto, afectan a las relaciones con nuestros semejantes. Ellas son las que enseñan al hombre a vencer la soberbia, el sentimiento de odio y envidia y la alegría en el mal ajeno, reduciendo todo esto, con otras máximas, a un sistema, o pudiendo hacerlo al menos. Pero siempre se tratará de fines *interiores*. No se trasciende aquí del *mundo de los deseos* humanos. A la cooperación de la existencia social regulada *exteriormente* no afectan *para nada* estas doctrinas. Esta dualidad de una *doble* mira de la «ética» en sentido amplio es la que halla acabada expresión en el Sermón de la Montaña donde con el acto de «matar» se alude al movimiento de «cólera» y con el «adulterio» la amonestación: «el que desea una mujer con la mirada comete adulterio con ella *en el fondo de su corazón*».

Y de otro lado, por lo que se refiere a nuestra investigación sistemática de la peculiaridad del *querer social*, nada importará que aquel en quien este querer social concurre pueda hallarse también en un caso concreto bajo el fin común como uno de tantos vinculados. Si en un movimiento obrero, verbigracia, se proclaman exigencias calificadas de «legítimas» o discutidas como tales, lo que haremos será buscar una norma exterior de juicio que nos permita atribuir a cada uno lo suyo, sometiendo las circunstancias de hecho concretas a un criterio *fundamentalmente justo*. Y *el método* de que nos valgamos para juzgar de esta especial materia será naturalmente el mismo que el que apliquemos a una ley cualquiera dictada por el Estado. *Este método* es el que nos lleva a calificar de *socialmente justo* el proceder del piadoso samaritano, pauta de juicio que no nos conduciría a distinta conclusión en el caso de que el samaritano se hubiese dejado guiar por motivos internos innobles; y que es el mismo que se aplica en el comercio jurídico para ver si los individuos interesados han obrado «conforme a la buena fe», o «según arbitrio de equidad» o «por motivos justificados», como hemos de exponer con mayor detalle en *la doctrina del Derecho justo*. Y hasta a propósito de la legislación en cuanto tal, la noción fundamental del Derecho exige, como ha de verse, que el llamado a emitir los preceptos jurí-

dicos se halle también sometido por su parte a las normas mismas que de él emanan (§§ 87-91).

El que en materia de «ética» en sentido amplio se reduzca a investigar *la ley última* del querer humano *en cuanto tal* no procederá de modo *falso* pero sí *insuficiente*. Y lo mismo deberá afirmarse de quienes de esta ley fundamental pretenden derivar una teoría ética exacta para el hombre aislado, *remitiéndose* simplemente a aquella ley última misma en cuanto al problema del *querer social*.

Ni cabe tampoco limitarse a *remitirse* a la ley última misma de tal modo que la regulación exterior de la convivencia humana sea concebida *debidamente* por el llamado a estatuir la *como si* los sometidos a ella hubiesen de mostrar una perfección ética en sus relaciones recíprocas. Este *como si* es precisamente lo que encierra la misión *no consumada*. Esta expresión viene a reconocer de un modo tácito que ha de entrar en juego un segundo punto de vista, un criterio nuevo y peculiar para aplicar a la modalidad de la vida social, derivándolas de la ley fundamental suprema que rige el querer, las nociones del respeto y acatamiento recíproco así como la de la participación fundamental en la comunidad humana, nociones que desempeñan aquí un papel especial. Pues el querer que tiende a la consecución de una cooperación justa es, por su contenido esencial, un querer de *modalidad propia* e implica algo distinto a un mero querer *múltiple, adicionado* por decirlo así, de deseos justos.

Así, pues, el campo de los fines humanos se desintegra en dos grandes sectores. No es que difieran éstos en cuanto a la ley última condicionante. Lo que de un modo inevitable los separa es la misión *intrínsecamente peculiar* que cada uno de ellos persigue, según que tiendan a la vida *interna* de un individuo o a la existencia *en común* de los socialmente vinculados. Cómo haya de desenvolverse y construirse este principio, más precisamente, no es lo que nos proponemos aquí tratar y deberá ser objeto de estudio a otro propósito (209). La investigación general más precisa a que debemos consagrarnos en la obra presente afecta sólo a uno de estos dos sectores aludidos: al del querer *social*, al problema de la *ley última* a que la cooperación social humana se halla sujeta.

## CAPITULO SEGUNDO

### CONFLICTOS SOCIALES

#### 70.—Carácter dialéctico de la Historia

Recogiendo aquí el hilo de nuestra investigación social específica, deberemos tener presente en cuanto al curso ulterior de nuestras consideraciones que todas las transformaciones sociales son provocadas por la dinámica de la vida social misma. En la experiencia histórica la vida social se nos presenta, sin excepción, como una cooperación exteriormente regulada; dentro de esta vida social, á base de la regulación determinada existente, van surgiendo los fenómenos sociales con aspiraciones a la transformación de la forma tradicional, a la instauración de una ordenación distinta de la convivencia. Nuevos fenómenos sociales que surgen determinan ulteriores transformaciones jurídicas y así sucesivamente. Si a los grupos de gentes en quienes concurren idénticas aspiraciones tal como surgen de circunstancias sociales concretas, quiere atribuirse la designación especial de *clases* no se expresará falsamente el materialismo histórico al afirmar que cuantos movimientos sociales conoce y acredita la Historia—queriendo aludir naturalmente a los que se desenvuelven *en el seno* de una determinada comunidad—pueden concebirse como *luchas de clases*.

¿Pero, es que no cabe otro punto de vista, a este propósito, que el del poder y el del éxito práctico? ¿Es que la evolución social se reduce a un intrincado caos en que la fuerza social se impone con brutalidad exenta de todo miramiento? ¿No hay ley intrínseca alguna ni unidad que rija la *Historia humana* y la *vida social* que dentro de esta Historia se desenvuelve?

No faltará, sin duda, a quien se le antoje sostener tal. Claro que con el que así proceda no hemos de contender aquí. Pues afirmar ésto sería como pensar que en la naturaleza no hay sino las impresiones diversas que nuestros sentidos nos ofrecen, variables según las aptitudes físicas y la situación personal de cada individuo. Hablar de unidad y de ley será, para quien tal estime,

simple ilusión. Y lo que tratándose del discernimiento de la naturaleza es la percepción inmediata de los sentidos, tal es lo que en la vida social equivale a una corriente desenfrenada y caótica, imposible de reducir en nuestro espíritu a una ley última.

Sería incurrir en grave injusticia ver esta tendencia encarnada en la concepción materialista de la Historia. Lo contrario es precisamente lo que responde a la verdad. El elemento vital que anima a esta doctrina toda no es otro que su aspiración a llegar a un discernimiento científico, el propósito incommovible de desentrañar una unidad y una ley última del atropellado flujo de los fenómenos sociales. Lo que esta teoría se propone es constituir un método cimentado científicamente con arreglo al cual sea posible encauzar y ordenar de un modo absoluto los fenómenos concretos que la vida social nos ofrece en la Historia.

Es esta la aspiración que se halla íntimamente unida con la noción fundamental del materialismo histórico. Si las transformaciones todas de un orden social han de reducirse necesariamente a precedentes transformaciones de la Economía social y a la manifestación de fenómenos sociales determinados, viéndose en estas transformaciones jurídicas algo *condicionado necesariamente* por los factores mencionados que las han precedido, nos hallamos aquí desde luego ante la noción *de una ley última de alcance absoluto* que rige cuantas metamorfosis sociales sean posibles. La noción de la *necesidad* entraña siempre como condición previa la existencia de una ley última general que la fundamente; por donde al afirmar que determinados fenómenos económico-sociales *condicionan necesariamente* una transformación del orden jurídico en vigor se planteará de modo inexcusable el problema de ver *con arreglo a qué ley general puede hablarse de esta necesidad que se afirma.*

Una solución a este problema es la que el materialismo histórico pretende encontrar en el *carácter dialéctico de la Historia*, según la expresión de esta doctrina: el progreso de la evolución social tiene lugar—se dice—mediante antítesis, a través de *conflictos sociales.*

Pero tales conflictos, en el sentido que el marxismo les atribuye, no deben entenderse como luchas brutales por la dominación y el bienestar sino a modo de una *oposición interna* que se manifiesta en el seno de un organismo social, derrumbándolo necesariamente para dejar lugar a un organismo social superior. Las luchas exteriores que median entre las clases históricas sólo son, según esta teoría, una imagen fiel, el reflejo del conflicto interior que con arreglo a leyes naturales se desata conduciendo necesariamente a la transformación del orden social dominante.

Así, la Historia del progreso humano dejará de aparecer como un caos confuso e inextricable formado por la arbitrariedad y las maldades del hombre; los hombres al luchar no hacen sino ajustarse a una ley inmanente que con alcance absoluto gobierna los movimientos de la sociedad toda, sin que varíe más que su aplicación concreta en las distintas épocas de la Historia humana, según la materia mudable que en cada una de estas épocas se ofrece.

Esta ley tiene un alcance *general*. Cabe sin duda, y esto es lo usual hasta ahora, que el hombre no se haya dado cuenta de ella; el hombre cree obrar conforme a su libre arbitrio, pero se equivoca: lo único que le es dado—según las doctrinas del materialismo histórico—es la posibilidad de intervenir de un modo consciente, ajustándose a las tendencias de evolución que se hayan discernido, favoreciendo estas tendencias en un punto concreto, fomentándolas, cooperando con ellas.

La *oposición interna* a que deben concebirse reducidos los conflictos sociales es, según las doctrinas marxistas, la que media entre las fuerzas de la producción en cada época y el orden social dominante; o, como más precisamente y con mayor fuerza de expresión podría decirse, *entre la forma y la materia de la vida social*.

En toda fase de la Economía se desarrolla una incompatibilidad entre las nuevas fuerzas de la producción y las formas tradicionales a que la producción se halla sujeta. Y si la materia de la vida social experimenta transformaciones a la forma por que se rige no le queda sino acomodarse a estas transformaciones necesariamente. Es el Derecho el que depende de la Economía social; y según *Marx* del régimen social de producción precisamente, hallándose condicionado por éste de un modo necesario en cuanto a su vario contenido. Las fuerzas productivas de la sociedad se desarrollan, imponiendo una difusión, una multiplicación y un perfeccionamiento de la producción, mientras que el orden jurídico se mantiene esencialmente con su vieja estructura, propia de un régimen de producción ya superado. Así se plantea un conflicto social, que habrá de resolverse cuando el Derecho ceda a la Economía, poniéndose a tono con las fuerzas de producción ahora en juego y dejando a un lado de este modo la incompatibilidad interna que se había manifestado. En este momento de la evolución el estado social dominante se trueca en el antitético, como técnicamente se expresa el marxismo.

Esta subordinación incondicionada del orden jurídico a las fuerzas de la producción es la que según el materialismo his-

tórico constituye la ley suprema por que se rige la vida social. Y ella también la que nos ofrece un punto de vista armónico para investigar la Historia humana. Si sabemos aplicar en concreto esta ley nos será dado también penetrar con nuestra mirada el futuro, poniendo de manifiesto la necesidad de una determinada transformación del orden jurídico en el sentido de una inevitable concordancia con la producción social tal como se halla organizada ahora. Los conflictos sociales van surgiendo con la necesidad de lo natural a través del proceso de las fuerzas de la producción, para imponer luego necesariamente una determinada solución; por donde, entre cuantas aspiraciones tienden a instaurar la transformación de un orden jurídico, sólo podrán calificarse de legítimas aquellas que de un modo consciente se pongan del lado de la corriente de evolución que como necesaria se ha reconocido, fomentándola y favoreciéndola, debiendo por el contrario estimarse injustificada toda resistencia frente a esta evolución.

Así, el socialismo moderno descansa sobre la concepción materialista de la Historia, como aplicación concreta de esta teoría a la Economía social presente, cuando afirma que el orden social dominante con el régimen de propiedad privada sobre los medios de producción no es por razón de la injusticia que entraña por lo que ha de ser derrocado violentamente, sino que *necesariamente* habrá de aniquilarse por virtud de la *incompatibilidad interna* que media al presente entre el Derecho y la Economía (§§ 10 ss.).

De este modo, la noción capital del materialismo histórico es proclamada sin variante intrínseca alguna desde hace muchos años, acogida y llevada a la práctica por aspiraciones de carácter político. Pero una investigación crítica que exenta de todo prejuicio tienda a examinar la verdad que esta tesis encierra se encontrará inevitablemente con dos conceptos que, aun siendo los que en el orden de ideas precedente vienen a decidir no se someten en modo alguno a desenvolvimientos satisfactorios.

¿Cómo ha de concebirse, más precisamente, esta relación de *dependencia* del Derecho respecto de la Economía social?, debemos preguntarnos, en primer término. ¿Qué se entiende aquí por «relación de dependencia»? Es este algo con lo que el concepto de *conflicto social* se halla en estrecha conexión, pues sólo poniendo en claro qué sea concretamente esta relación de dependencia podrá llegarse a una debida conclusión en cuanto al concepto que se investiga.

Y en segundo término se nos ofrece el problema de la *necesidad de una determinada solución* de un conflicto social dado, en cuan-

to incompatibilidad interna en el seno de una cierta sociedad. ¿A título de qué pueda afirmarse aquí, según una ley general, la necesidad de transformaciones que han de sobrevenir? ¿Qué sentido, qué justificación y qué perspectivas de triunfo pueden atribuirse en cada caso concreto a las aspiraciones para la transformación de un orden social?

En toda la bibliografía que el materialismo histórico ha provocado no se encontrará planteado cuanto más resuelto ninguno de estos dos problemas. El mismo *Marx* y el mismo *Engels* se valen en su lugar de las expresiones condicionalidad necesaria, necesidad de lo natural, naturaleza de las cosas, relación de dependencia, fundamento decisivo y algunas otras más sin pararse a explicar más de cerca el carácter y la significación de estos conceptos. Nosotros, que reivindicamos para el materialismo histórico el mérito de sugerir del modo más profundo una fundamentación crítica para una filosofía social con carácter científico, no podemos sustraernos a investigar, en este punto, qué es, en primer término, lo que, consecuentemente desenvuelto, el modo de pensar de esta teoría, y recogiendo su sentido fundamental, haya de entenderse por la subordinación del Derecho al régimen económico y de producción y cómo haya de concebirse esta necesidad de una determinada solución de los conflictos sociales.

### 71.—El Derecho, un medio para los fines de la producción

Veamos ahora cómo puede resolverse el primero de los dos problemas mencionados.

*¿Qué género de dependencia, científicamente concebida, puede mediar entre la Economía social y el Derecho?*

Cabe muy bien que se piense a este propósito en la relación *de causa a efecto*. Pero este modo de ver no podría llevarnos a una conclusión satisfactoria.

Desde el primer momento se ve sin dificultad que una conexión causal *inmediata* entre la producción económica y el orden jurídico no puede existir. No es que el Derecho se ajuste a las posibilidades tecnológicas como el mercurio del termómetro a la temperatura; ni se halla tampoco subordinado de modo equivalente a la producción social tal como técnicamente se halla realizada en los fenómenos económicos. Si tal ocurriese no cabría hablar de conflictos en sentido alguno. El hecho de que estos conflictos puedan tener lugar, como toda observación de la vida social por sencilla que sea—así, verbigracia, la coexistencia de Derechos múltiples en Alemania, hasta la moderna legislación,

mientras que el régimen económico era único—demuestra ya con evidencia que no hay para qué hablar de un vínculo directo de causalidad entre el orden jurídico y las peculiaridades del régimen de producción dentro de la Economía social.

La génesis causal del contenido de un orden jurídico determinado sólo mediante grandes rodeos podrá explicarse por el estado especial de la técnica puesto a contribución en la sociedad. Que todo precepto jurídico y el orden social en conjunto responden a causas naturales no puede ser dudoso. Cuando *Marx* afirma que «los hombres dentro del régimen social de producción en que se desenvuelve su vida contraen determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad», esto sólo puede entenderse como una oportuna acometida polémica contra esa vaga concepción que vé en la libre voluntad del hombre una fuerza mágica con influjo causal arbitrario dentro del curso inescindible de causas y efectos en la naturaleza, aunque sin ser a su vez el efecto de causa alguna. Es esta una concepción que ya más arriba (§§ 65, 67) queda combatida con claridad y energía suficientes. Y por lo que se refiere, en especial, a los fundamentos determinantes de las transformaciones jurídicas ya nos hemos remitido a aquellas aspiraciones que, en un proceso empírico surgen de la vida social dominante.

No queremos discutir, pues, en modo alguno, que las normas jurídicas que constituyen la forma de una vida social puedan considerarse como fenómenos concretos, investigándose su trabazón dentro de la unidad de la experiencia y su génesis a base de la ley de causalidad. Lo único que no podemos dejar de advertir es que pretender poner de manifiesto semejante conexión causal *en el sentido de una ciencia exacta* será cosa que choque contra dificultades prácticas casi invencibles.

Admitamos, sin embargo, que sea posible llegar a progresos mayores algún día en este sentido, hasta lograr esclarecer la evolución causal de los actos que tienden a la regulación de la cooperación y convivencia humanas: con esto no quedaría resuelto definitivamente, ni mucho menos, el problema de que aquí se trata.

¿Puede afirmar el que observe los ejercicios de un regimiento en el campo de maniobra o en el tiro al blanco, que la defensa de la patria es *la causa* de estas providencias? ¿Es la muerte de la pieza *la causa* de que el cazador adquiera una escopeta y un perro, o nos daríamos por satisfechos si alguien afirmase que el deseo de apagar la sed o el de reunirse en una alegre tertulia es *la causa* de la industria de los vinos? Ciertamente que la experiencia nos ha llevado a la conclusión de que los preparativos de

guerra son necesarios para el mantenimiento de la paz, que las satisfacciones y el lucro que la caza produce exigen que se disponga de material adecuado y que en los distintos motivos que le llevan a beber el hombre se halla subordinado a la existencia del zumo de las uvas elaborado debidamente; y quizá no falte quien pretenda seguir el curso de la génesis causal a través del cual surgen estas nociones hasta conducir a los diferentes medios indicados. Pero a una conclusión definitiva en cuanto al género de dependencia que media entre los ejercicios militares y la defensa ante el enemigo no podría llegarse en modo alguno por este camino, ni de este modo lograría ponerse de manifiesto el carácter *intrínseco* de la condicionalidad a que se alude: pues de lo que aquí se trata no es de la relación de causa a efecto sino de la de *medio a fin*.

Más profundamente aún que en esos ejemplos, este modo de ver se impondrá por lo que se refiere al Derecho y a la cooperación social para la satisfacción de las necesidades humanas. La cooperación social es, en todo caso, un régimen de ordenación sujeto a un plan, de cualquier modo que se presente el contenido del Derecho, históricamente mudable. A la regulación jurídica es a la que corresponde la misión de *actuar* una determinada modalidad de la convivencia. Así, lo que caracteriza al orden jurídico culmina en la persecución de miras, que sin el Derecho no sería posible alcanzar. De donde se deduce que el Derecho es *un medio* al servicio de *fin*es humanas, el medio para lograr el debido régimen de cooperación para la satisfacción de necesidades.

El que por el contrario se contente con seguir las huellas a las condiciones causales que hacen surgir las normas jurídicas, viéndolo en esto la misión de una teoría fundamental de la vida social, procederá de modo imperfecto cayendo además en contradicción. Pues el concepto *del Derecho* entrará ya desde el primer momento en sus consideraciones. Y este concepto cualquiera que sea su contenido mudable, entraña siempre, sin excepción alguna, la noción de un cierto estado de cosas que tiende *a alcanzarse* dentro de la convivencia humana. Dejar a un lado esta noción no puede hacerlo legítimamente nadie que en un sentido u otro hable de regulación jurídica y vida social. Aun aquel que pretenda descubrir el proceso genético de una determinada regulación jurídica a tenor de la ley de causalidad, deberá no obstante reconocer que la noción de un orden jurídico implica inevitablemente la de una Economía social que tiende *a regularse* y *a actuarse* de un cierto modo, o, dicho, con otras palabras, que el Derecho es un *medio* para los fines humanos. Y si es así de lo que se tratará será de seguir de cerca esta noción, investigando en la dirección

que así se ofrece la solución definitiva al problema de la relación de dependencia en que el Derecho se halle conforme a una ley última. El que afirme que esto es para él indiferente, una vez descubierta la relación de dependencia causal que hace surgir el *medio*, que nada le importan *los fines* a que este medio tiende, allá se las haya con esa máxima subjetiva, teniendo en cuenta que con ella habrá perdido todo derecho a ver en sus afirmaciones una fundamentación teórica *completa* de la vida social. Y, por el contrario, bastará hablar de una cierta relación de dependencia del Derecho, atendiendo a la peculiaridad que le caracteriza para que sin más haya de concebirse la noción de un fin que el Derecho tiende a realizar; pues, en su *contenido*, este solo puede tener un sentido y una significación y una base de existencia *como medio* para fines humanos, de tal modo que poner a contribución el concepto del Derecho ignorando o hasta pretendiendo negar la noción de fin que este concepto entraña, sería caer en un contrasentido lógico.

Al afirmar que el Derecho se halla subordinado a la producción social se alude necesariamente a la relación de dependencia de un *contenido de Derecho determinado*. Pues esta tesis del materialismo social no dice relación al Derecho como *concepto puro*, es decir como una modalidad del querer humano en general: lo que quiere decirse es que *el contenido* de los preceptos jurídicos se halla en cada caso bajo el influjo determinante de una cierta Economía social y del régimen de producción. Pero el contenido de todo Derecho lleva consigo algo determinado *que realizar*, tiene por objeto la persecución *de fines*, por exigencia de la noción del Derecho mismo. Que se trate quizá de una ilusión sin posibilidad alguna de llevarla a efecto no nos interesa por el momento aquí; tal vez no faltará quien lo afirme y en su lugar hemos de replicar a su objeción. Pero entre estos excépticos no se cuenta la concepción materialista de la Historia. Esta teoría reconoce que el orden jurídico aparece como un factor propio en el curso de la evolución social; sólo su subordinación incondicionada a la producción social es lo que proclama el materialismo histórico. También el Derecho se concibe aquí *como un medio*; sólo que lo que se ve como *mira suprema*, como misión última de orden jurídico es el régimen social de producción.

Añádase a esto la consideración siguiente. Una mera conexión causal entre la Economía social y el orden jurídico sólo puede, naturalmente, afirmarse respecto de una producción social ya perteneciente al pasado. Pero lo que proclama el materialismo histórico es un vínculo general de dependencia entre el Derecho y la Economía aun en aquellos casos en que ésta no pueda haber

actuado todavía en modo alguno sobre el orden jurídico. Pues según esta teoría la antítesis surge precisamente entre un *nuevo* régimen de producción y el orden jurídico que *se mantiene con su estructura antigua*, siendo el Derecho el que ha de ceder como elemento *subordinado*. Pero una dependencia causal respecto del nuevo régimen de Economía social no podrá admitirse por lo que se refiere al Derecho conservado de tiempos antiguos, sino sólo con referencia al Derecho futuro. No es esto, sin embargo, lo que la concepción materialista de la Historia afirma. Esta teoría se refiere al Derecho en vigor ya superado, afirmando de este *Derecho* que se halla en una relación *de dependencia* respecto del régimen de producción actual. Con lo cual *no* se dice que el Derecho, producto de épocas anteriores se aparezca en una conexión causal con el régimen de producción ahora en juego; lo que se afirma es que el Derecho antiguo se halla *al servicio* de la nueva Economía social. El Derecho se concibe así como *medio subordinado*, como instrumento al servicio de la producción social en el seno de la convivencia humana. Sin colocarse en este punto de vista *teleológico* sería imposible concebir que el orden jurídico tradicional «no se ajustase» al nuevo régimen social de la producción.

Estas consideraciones no tienden sino a esclarecer el sentido del materialismo histórico. No habría sabido comprender mi propósito el que viese en ellas una polémica y la tendencia a descubrir las falsas nociones de esta teoría. Mi intención no es, por el momento, otra que mostrar y poner en claro cómo puede concebirse el sentido preciso del materialismo histórico si es que se propone ajustarse a su mira: constituir una teoría básica de la vida social. Los representantes de estas doctrinas se han contentado con proclamar una relación «de dependencia» del Derecho respecto de la producción social como noción fundamental de una tal teoría; pero lo que no se nos dice es *qué género de dependencia* sea éste a que se alude. Según nuestra exposición precedente se trata de una relación de medio a fin. La noción capital del materialismo histórico así esclarecido podría expresarse, pues, del modo siguiente: *El orden jurídico es un medio para el fomento de la producción y esto es lo que constituye su fin último.*

## 72.—Concepto de una incompatibilidad social

De este modo el concepto de un conflicto social podrá aparecer claro en el sentido de una incompatibilidad *interna* planteada en el seno de una comunidad. A cuyo propósito nuevamente me

permiso apelar a la bondad del lector interesado, invitándole a reflexionar conmigo en primer término qué es lo que lógicamente puede entenderse por una contradicción social del género que se indica.

*Marx* no facilita en este punto la labor de la generación siguiente al poner también a contribución para la fundamentación filosófica de su teoría la terminología hegeliana, con la que según su propia confesión había «coqueteado» en sus desenvolvimientos sobre el concepto del valor. El concepto de un conflicto social pretende *Marx* esclarecerlo mediante la frase de la «negación». La propiedad privada del capitalismo se designa como la negación de la del régimen de producción feudal, que descansaba sobre el trabajo propio; trabajo que conducirá, a su vez, con la necesidad de una ley natural, a la negación del régimen de producción capitalista; es, dice *Marx*, la negación de la negación.

Y de modo idéntico desenvuelve *Engels* más detalladamente esta noción, afirmando que en la vida social presente se plantea una incompatibilidad interna por el hecho de que el carácter de la producción se «socializa», mientras que la apropiación de lo producido sigue practicándose con arreglo al viejo y anticuado régimen de la propiedad privada. Nos bastará recordar páginas anteriores de nuestra exposición (§ 10): en la industria ordinaria los productos son elaborados hoy por el trabajo conjunto de muchos organizado con sujeción a un plan; y no obstante, el poseedor de los medios de trabajo continúa apropiándose lo producido, a pesar de que no se trata ya de *sus* productos sino de los productos del *trabajo ajeno*. «Producción social y apropiación capitalista»: tal es el conflicto social de los tiempos presentes como incompatibilidad interna en el seno de nuestra sociedad. Es la incompatibilidad que se manifiesta en la antítesis de proletariado y burguesía, traducándose además en la que media entre la organización de la producción dentro de una fábrica y la anarquía de la producción de la sociedad en conjunto.

Esta incompatibilidad social deberá resolverse de algún modo. Y la solución sólo podrá tener lugar cuando el sistema de producción, de apropiación y de cambio se halle en armonía con el llamado carácter social de los medios de producción; lo cual no acaecerá sino cuando «la sociedad, abiertamente y sin rodeo, se apodere de cuantas fuerzas de producción se hallen sometidas a una dirección que no sea la suya propia».

¿Qué es, en rigor, lo que se halla en oposición aquí? ¿Entre qué factores es entre los que median un contraste y un conflicto?

Los hechos que nos ofrece la realidad son la adquisición de propiedad sobre productos elaborados preferentemente por el

trabajo propio y adquisición de propiedad sobre productos que preferentemente son obra del trabajo retribuido de obreros extraños. Pero una propiedad sobre los medios de la producción existe idénticamente en uno y otro caso a favor de aquel a quien se atribuye la propiedad de lo producido.

¿Por qué se habla aquí de una contradicción? ¿Por qué razón la segunda posibilidad aludida de adquisición de propiedad entraña «la negación» de la primera, la que la precede en el tiempo?

Una simple antítesis *lógica*, como la que media entre A y *non-A* no existe aquí. En ambos supuestos se trata, idénticamente, de la propiedad privada y de su adquisición; y lo que aquí se nos ofrece a consideración coincide precisamente en su aspecto formal y conceptual. La contradicción que se afirma se halla en la diferente base sobre que descansa de hecho la adquisición de la propiedad que en lógica formal es y aparece como idéntica. Nadie habrá que pretenda discutir que la propiedad privada, por lo que se refiere a su concepto y a su existencia, responde siempre a una determinada regulación jurídica, sin que pueda darse concepto alguno de un derecho de propiedad independientemente del orden social de que se trate. Normalmente todo derecho de propiedad de los particulares descansa sobre los preceptos del orden jurídico; y la propiedad privada del fabricante sobre las mercancías no se distingue en nada, por lo que afecta a su aspecto *formal*, de aquella de que goza el artesano sobre el producto elaborado por su propia cuenta, ni la del latifundista sobre la cosecha difiere en lo más mínimo de la que ejercita el modesto aldeano.

De donde resulta que un conflicto social en el sentido a que aquí se alude sólo puede darse en una incongruencia entre la *materia* y la *forma* de una existencia y de una actuación social determinadas.

El orden de ideas decisivo es el siguiente. Un régimen social de producción conduce a un régimen adecuado de regulación jurídica; partiendo de un segundo régimen distinto de Economía social se llega a la necesidad de normas jurídicas diversas; no obstante, aquel sistema de regulación jurídica perdura dentro de la realidad económico-social transformada, planteándose de este modo un conflicto. Y como según la concepción materialista de la Historia, el régimen social de producción es la base *última* determinante de la forma de la vida social, para entrar en el claro sentido de esta teoría deberá decirse que es el régimen de la producción social el que difiere mientras que el orden jurídico se mantiene siempre invariable. Cabrá, pues también afirmar, más brevemente, que en una comunidad media un conflicto

interno cuando la Economía social dominante *no se halla en armonía* con el Derecho tradicional, cuando éste *ha dejado de adaptarse* al régimen económico. Un conflicto social es una antítesis entre la Economía y el Derecho.

Pero ¿*en qué* se conoce y cómo se regula si estos dos momentos constitutivos de la vida social se hallan en armonía o en desacuerdo? ¿Cuándo domina la concordia entre ellos y en qué caso se hallan separados por una disensión? Siendo como es inadmisibile confiarse a la intuición inmediata del observador para determinar si en efecto media o no un conflicto social en el caso concreto deberá existir un criterio y una pauta general de juicio que nos permita llegar a una conclusión objetiva en cuanto al problema aquí planteado.

Si ha de haber en efecto un conflicto social en el sentido indicado, este conflicto sólo podrá darse por el hecho de que los dictados del orden jurídico dispongan lo que no *deberían* disponer. Pues todo orden jurídico no ofrece en su contenido concreto sino la forma de una determinada sociedad; y el especial modo de ser de una Economía social responderá siempre en último término a este orden jurídico. Si en realidad media, pues, una oposición entre la Economía social tal como en concreto la determina un Derecho dado y este Derecho mismo, será, inevitablemente, porque este orden jurídico no sepa responder de modo debido a su misión. La pauta de alcance absoluto a que podemos acudir para ver si nos hallamos ante una incompatibilidad interna dentro de la vida social será, por tanto, *el fin del Derecho*.

Según las doctrinas del materialismo histórico como pauta decisiva de juicio deberá tenerse presente la circunstancia de que el Derecho tradicional sirva de palanca o de obstáculo a la producción social característica de los tiempos presentes. Afirmación que sólo podrá desenvolverse y demostrarse viendo en el Derecho como fin supremo, como su mira última, la de proteger y fomentar la producción. Sólo partiendo de esta tesis puede tener un sentido formal claro el concepto del conflicto social tal como el materialismo histórico lo proclama y lo emplea: para juzgar de la disonancia o la armonía entre la Economía y el Derecho habrá de verse, pues, si el orden jurídico vigente responde • no a su misión teleológica por lo que se refiere a la Economía social dominante. El Derecho es, según la concepción materialista de la Historia, un medio de que los hombres se sirven para que pueda prosperar la producción dentro de su vida social, un servidor a sueldo de la Economía social. En cuanto este doméstico • olvida por un momento su posición de asalariado, dejando de «ajustarse» a los nuevos deseos de su dueña y señora, surge inevitable-

mente un conflicto al que sólo puede ponerse término mediante la sumisión del Derecho que es el servidor.

En el campo de la vida social van surgiendo nuevas fuerzas productivas, nuevas posibilidades de levantar el nivel de la producción. Pero el orden jurídico se obstina en mantener la regulación tradicional que sólo dentro de un estado de la Economía social ya superado tenía una razón de ser. Tal es lo que debe entenderse cuando se habla de un Derecho *anticuado*: un Derecho que, transformada la Economía social, ha dejado de responder ya debidamente a su fin, no ajustándose ya *según su propia mira última*, a la producción social presente. En estas circunstancias, el Derecho, en su concepción materialista de la Historia, deberá transformarse no en una utopía, plan fantástico de un sistema de Derecho justo y vigente para todos los lugares y todos los tiempos, sino porque así lo exige la relación de dependencia teleológica del Derecho respecto del régimen económico de producción. En este sentido reprueba el socialismo moderno, fundado como hemos visto sobre la concepción materialista de la Historia, el orden de la propiedad dominante: no porque la institución de la propiedad privada sobre las fábricas y sobre los medios de producción sea injusta, sino porque esta institución se interpone como un obstáculo ante la producción social.

De la Economía social medioeval afirma *Engels* que «la propiedad sobre lo producido descansaba *sobre el trabajo propio*». Pero si toda propiedad privada en cuanto institución jurídica descansa *formalmente* sobre un orden social determinado; y si, por otra parte, no se ve necesidad *natural* alguna por virtud de la cual un producto *deba* entrar en la propiedad privada de quien lo ha producido mediante su trabajo propio y con su propia materia, esta afirmación de *Engels*, sólo podrá significar que la atribución de la propiedad sobre lo producido a tenor del orden jurídico medioeval era algo *justificado teleológicamente*. Si se tratase de otro, esto podría quizá mover a la sospecha de que quisiera aludirse a un dictado del Derecho de la razón, según el cual la apropiación de mi propio producto es siempre algo justificado *a priori*, mientras que la que recae sobre el producto del trabajo de otro es en todo caso algo ilegítimo, aun cuando el que presta el trabajo se halle como asalariado a mi servicio. La concepción materialista de la Historia no puede por menos de rechazar este modo de ver. Para esta teoría sólo caben títulos de legitimidad mudables históricamente. Pero no por esto desaparece en absoluto la posibilidad de investigar una pauta teórica decisiva que nos permita contrastar las circunstancias variables de la Historia y su legitimidad objetiva dentro de la situación histórica concreta.

Y este punto de vista teórico de alcance absoluto será necesaria-  
mentar *el fin último de todo orden jurídico en general*, y como tal  
proclama el materialismo histórico, según hemos visto, el de fo-  
meat la producción social con la mayor intensidad posible. La  
propiedad privada sobre el producto fabricado por el trabajo  
propio era una institución que «correspondía» a las posibilidades  
de producción de tiempos pasados: en armonía con estas posibi-  
lidades la producción social se fomentaba así en la fuerza que lo  
permitían las fuerzas productivas de que se disponía entonces.  
Tas, es, como *Engels* dice también de modo inmediato, lo que *justi-  
ficaba históricamente* la propiedad privada de aquellos tiempos  
sobre los medios de producción y sobre lo producido, así como  
también, en general, la distribución de la sociedad en clases;  
pero la propiedad privada del régimen capitalista dentro de la  
Economía social presente entraña una incompatibilidad interna,  
según se afirma, porque viene a interponerse ante la posibilidad  
de desenvolver hasta su grado extremo todas las fuerzas de la  
producción, en oposición con la misión última de las instituciones  
jurídicas que no es otra que abrir los cauces sociales al mayor  
perfeccionamiento posible de la producción según el estado ac-  
tual de la tecnología.

En este sentido ve *Engels* en la elaboración de un producto  
mediante el trabajo propio «la condición previa» de la propiedad  
privada sobre lo producido, afirmando que «el régimen social de  
producción se halla sometido a esta forma de apropiación no obs-  
tante haber eliminado la condición que la fundamenta». Tampoco  
en este pasaje sería posible encontrar un sentido claro si esta  
expresión «condición previa» no se emplease con una acepción  
*teleológica*: la circunstancia de que sea el propio trabajo el que  
conduzca a la elaboración de un producto no puede ser ni en ló-  
gica formal ni causalmente la condición previa que fundamente  
la adquisición de un derecho de propiedad sobre el producto así  
elaborado y tratándose de la concepción materialista de la His-  
toria no hay para qué hablar de una norma de Derecho natural,  
estilo antiguo, según la cual pudiera afirmarse apriorísticamente,  
de una vez para todas, que al obrero mismo es al que corresponde  
la propiedad de la cosa por él producida: como único sentido  
inteligible sólo quedará, pues, el de ver en el Derecho del pasado,  
aún hoy vigente, un medio inadecuado para la persecución del  
fin supremo que el orden jurídico debe ponerse dentro de la Eco-  
nomía social dominante. Por «condición previa» debe entenderse  
aquí el conjunto de aquellas circunstancias que mueven a elegir  
un medio determinado. Y aunque estas circunstancias han des-  
aparecido ya en el curso de la Historia dejando su puesto a otras

distintas, sigue no obstante imperando aquel medio (el de la propiedad privada sobre los medios de producción y sobre lo fabricado), si bien de este modo no es posible alcanzar ya el fin último que el Derecho se propone (consecución de la producción mejor y más intensa posible mediante la cooperación regulada). Tal es el sentido que inexcusablemente entraña la afirmación de *Engels*.

Y puesto ya en claro lo que debe entenderse por un conflicto interno dentro de la vida social—una incompatibilidad entre el Derecho y la Economía—y a qué pauta general es a la que hay que acudir para juzgar de un tal conflicto—a lo que constituye el fin supremo del Derecho que según el materialismo histórico es el fomento de la producción social—, surge en tercero y último término esta pregunta: *¿cómo puede comprobarse en un caso concreto la existencia de un conflicto social?*

De lo que se trata es de una transformación de la Economía social; transformación que no es idéntica a la operada en el campo de la tecnología, a la que afecta a las posibilidades técnicas para la intensificación de la producción económica. Antes bien, se repite a este propósito lo que en páginas anteriores se ha dicho: que la técnica y las condiciones naturales de vida no son las que pueden constituir el objeto de un estudio social. No es una *posible* técnica en cuanto tal lo que puede entrar en juego como el fundamento determinante de las transformaciones de un orden social, sino la técnica *ya realizada socialmente*. Pero una realización social de la técnica equivale a acoger ésta dentro del orden social existente mediante la formación de fenómenos económicos sociales. Toda técnica exteriormente transformada tiene que empezar por acomodarse dentro de la actuación concreta de una cooperación regulada de un determinado modo, conduciendo a una transformación de la Economía social. Deberán mediar, pues, en primer término los fenómenos sociales, en el sentido que más atrás queda expuesto, bien porque estos fenómenos surjan al presente o bien porque puedan preverse con toda seguridad en su evolución futura. A través de estos fenómenos económico-sociales es como podrá verse claro si el Derecho falta a la mira general que se propone, perdiendo con ello la razón de ser que le legitima. Y de la observación y del curso de los fenómenos sociales podrá también discernirse, así, si en el caso concreto cabe o no admitir la existencia de un conflicto social, lo cual deberá afirmarse cuando los fenómenos sociales que se observen, reconocidos con toda seguridad como inevitables, choquen en su contenido contra el fin último del Derecho por que se regula la vida social. Admitido esto cabrá también poner en claro la génesis

histórica de este conflicto, remontándonos por los fenómenos económico-sociales que entren en juego y de modo idéntico podrá también hacerse ver la acentuación del conflicto social interno en lo futuro teniendo en cuenta la tendencia de estos fenómenos económico-sociales en cuanto a su evolución ulterior.

Pero saltando el eslabón intermedio de los fenómenos económico-sociales será en absoluto imposible llegar a un juicio seguro en este sentido. Frente a cada nuevo invento y frente a toda transformación de la tecnología deberemos articular los nuevos medios técnicos dentro del orden social vigente, mentalmente al menos, llegando a formarnos de este modo una noción del giro que han de tomar las fuerzas productivas que entran en juego dentro de la regulación dominante a que se halla sujeta la cooperación social, a través de masas de fenómenos análogos en que las relaciones reguladas se traducen. No son, pues, las posibilidades técnicas ni las demás condiciones naturales de la existencia humana las que como tales influyen ya de por sí de un modo decisivo sobre la estructura de un orden social; antes de nada estas posibilidades tecnológicas y estas condiciones naturales de vida deberán hallar acogida en la Economía social de que se trate, poniéndose a contribución dentro de ella. Y los fenómenos sociales concretos que de este modo surjan serán los que, en su manera de manifestarse, puedan llevarnos a discernir la existencia de un conflicto social interno y ellos también los que, como hemos visto en su lugar, ofrecen los fundamentos determinantes de toda transformación jurídica.

El resultado de estas investigaciones podría ahora resumirse así:

Un conflicto social como incompatibilidad interna en el seno de una comunidad humana es una antítesis que media entre una nueva Economía social y un orden jurídico superado. Antítesis que puede determinarse y juzgarse conforme al fin supremo del Derecho; atendiendo a la concepción materialista de la Historia, según que el Derecho sea una palanca o un obstáculo de la producción social. La existencia de un tal conflicto en un caso concreto aparecerá de los fenómenos económico-sociales que se desarrollen necesariamente en este sentido.

O sintetizando de un modo general podemos expresarnos también como sigue: *Se planteará un conflicto social interno cuando los fenómenos sociales que surjan en el seno de una comunidad humana se aparten de la mira última del Derecho que de ellos es responsable.*

### 73.—Fuerzas productivas en sentido social

Ahora bien, ¿qué ley general es la que rige en cuanto a la solución de estos conflictos sociales?

Deberá tratarse de una norma a tenor de la cual pueda discernirse con alcance absoluto la necesidad de una solución única determinada de las incompatibilidades internas que surjan en el seno de una vida social.

¿Qué quiere decir, pues, nos preguntamos, que las transformaciones en la materia de la vida social *condicionan necesariamente* estas transformaciones determinadas en cuanto a la forma de esta vida social misma? ¿A *qué género de necesidad* quiere aludirse aquí, y cómo demostrar esta afirmación?

En el párrafo precedente se ha examinado un pasaje en que *Marx* trata incidentalmente de este problema. Este autor habla de un conflicto social a modo de una negación que se manifiesta dentro del organismo de la sociedad y que a su vez con la necesidad de lo natural provoca la negación de sí mismo, de tal modo que el carácter dialéctico de la Historia de la evolución humana se nos muestra como la negación de una negación.

Imposible exagerar la importancia de esta fórmula en el sentido de *Marx*. Ciertamente que a primera vista parece como si esta formulación fuese una reproducción literal de la doctrina de *Hegel*. Tesis, antítesis, síntesis: si se aspira a A, será probablemente con fundamento; y no faltará tampoco un fundamento probable si a continuación se aspira a *non-A*; así, pues, será también una razón la que nos mueva a fusionar lo positivo de A y de *non-A* en una fase superior de la conciencia, donde pueda hacerse sin caer en contradicción.

La propiedad privada sobre los productos del propio trabajo era una institución legítima históricamente; la propiedad sobre los productos dentro del régimen capitalista se halla en oposición con aquella como con *non-A*, aunque hay no obstante algo que la justifica, en las diferentes conquistas del moderno régimen de producción; a lo que fundadamente deberá tenderse será, pues, a reducir ambos estadios a la unidad superior de la propiedad individual pero a base de los progresos de la era capitalista, es decir, mediante la cooperación de trabajadores libres y la propiedad en común de estos trabajadores sobre la tierra y sobre los medios de producción que son obra de su trabajo mismo.

No obstante esta posible congruencia, y a falta de una interpretación auténtica decisiva, no me parece que sea ésta la opi-

nión que deba atribuirse realmente a *Marx*. El único sentido que cabe descubrir en la tricotomía hegeliana—como hemos intentado formularlo aquí—de nada servirá frente a una *incompatibilidad real* ya interpuesta. Imposible que esto escapase a *Marx*; y así, tanto en este autor como en *Engels*, al lado de los misterios de la terminología hegeliana nos encontramos con des-envolvimientos de nuestro problema que se remontan a conceptos y principios ya generalmente accesibles. En este sentido se alude a las fuerzas de la producción, concebidas dentro de un proceso susceptible de estudio por los métodos de las ciencias naturales y que de un modo necesario tienden en todo momento a la modificación y transformación del Derecho tradicional cuando éste se interpone ante su camino.

Puede admitirse sin duda como algo seguro que a lo que quiere aludirse es a una *causalidad* necesaria. Las nuevas fuerzas de la producción con las que el Derecho vigente es incompatible hacen que éste se aniquile, provocando *con la necesidad de lo natural*, un orden jurídico nuevo. Entre el Derecho existente y el nuevo régimen de producción se plantea un conflicto interno; el orden jurídico falta a su misión suprema que es levantar en lo posible el nivel de la producción social; con lo cuál pierde la razón de ser que históricamente le justificaba. Por mucho que se esfuerce en defenderse y en poner trabas, el derrocamiento surgirá con necesidad natural inevitable: las condiciones económicas de la producción y las fuerzas productivas que de ellas emanan imponen la metamorfosis de la forma de la vida social que hasta entonces había subsistido provisionalmente, con la infalibilidad que es propia de toda causalidad seguramente discernida.

En este sentido afirma el socialismo moderno, poniendo a contribución este método del materialismo histórico, que es un proceso *natural* y como tal *necesario* el que conduce al orden social presente a la ruina, para dejar lugar al régimen socialista que ha de sucederle.

Veamos ahora, en primer término, qué valor de verdad puede atribuirse a esta necesidad causal como ley de alcance absoluto para la solución de los conflictos sociales.

Para lo cual habremos de empezar por examinar, cada uno de por sí, los conceptos de que el materialismo social se sirve en este punto y el orden de ideas a que cada uno de estos conceptos conduce.

Tal es el término de las *fuerzas productivas* que los marxistas emplean tan de buen grado y en el que mejor hubiera sido que no insistiesen (cfr. § 49). Para que exista una fuerza cualquiera deberá darse un objeto del que esta fuerza emane. Y tratándose de la

vida social como tal objeto sólo puede presentarse el hombre.

Fuerza productiva no puede significar otra cosa que una *posibilidad* de producción determinada. Para que esta posibilidad se transforme en realidad será necesario que los hombres la utilicen y sepan llevarla a término. Y tal es también lo que ocurre con la noción y con la frase de las condiciones económicas de la producción. Lo que puede estimarse como una fuerza activa y motora será, por tanto, la que se despliegue para *poner a contribución de un determinado modo* las condiciones naturales de la vida humana y de su incesante producción: el régimen económico de producción que ha hecho uso ya de las posibilidades técnicas.

Ahora bien, de lo que se trata aquí es de una producción *social* y de una vida *social*; de una cooperación para la satisfacción de las necesidades humanas. Una regulación determinada es, por consiguiente, la condición inexcusable: el régimen económico de producción reconocido e investigado como *social* será, pues, una cooperación bajo determinadas reglas de conducta.

Esta necesidad que nos lleva a tener en cuenta siempre, en *todo* estudio de carácter *social*, la condición de una regulación determinada a que por obra del hombre se halla sometida la convivencia, se interpone como un obstáculo invencible entre el discernimiento científico de la vida *social* y la pretensión de colocar este objeto de estudio, sin más, bajo el punto de vista de las *ciencias naturales*.

El que se proponga desentrañar las leyes de la vida social humana, aspirando sobre todo a llegar a una clara conclusión en cuanto a la ley suprema de alcance absoluto a que toda vida social se halla sujeta, no podrá confiarse simplemente a la naturaleza y a la tecnología como factores con un influjo causal directo. Se trata de una *técnica puesta socialmente a contribución*, o lo que es lo mismo, de un aprovechamiento de esta técnica a base de una regulación exterior determinada. Estas nuevas posibilidades tecnológicas, al articularse, como ya hemos visto, dentro del orden social existente son las que hacen surgir los fenómenos económico-sociales, según queda estudiado. Por *fuerzas productivas* en sentido *social* puede, por tanto, entenderse aquellas aspiraciones a levantar en lo posible el nivel de la producción, dentro del orden social dado. Pero de este modo sólo surgirán intensificaciones y transformaciones de los fenómenos económicos-sociales, de cuya observación en concreto no puede trascenderse para llegar a conclusión alguna, en conexión inmediata con la producción técnica. Que estas aspiraciones a hacer de una técnica determinada en uso social más extenso puedan demostrarse de por sí como algo necesario e inevitable en cuanto natural,

es una cuestión aparte que habrá de discutirse en concreto, partiendo de las condiciones históricas dadas. En todo caso, sólo podrá llegar a discernirse así la dinámica de la materia de una vida social, las transformaciones de la Economía social en el sentido de los fenómenos económicos sociales, tal como surgen y se desenvuelven.

Es una imagen incompleta la que se refleja en la frase habitual de los marxistas de que las fuerzas de la producción «se sobrepone a la voluntad humana», siendo el hombre incapaz de refrenar su marcha arrolladora. Si cabe discernirse claramente esta frase sólo puede querer decir que, debidamente utilizada, la tecnología moderna a propósito de la actuación y realización concreta de nuestro orden social provoca y podrá seguir provocando fenómenos económicos poco gratos, origen de conflictos sociales de incompatibilidades entre lo que se nos muestra en la práctica como manifestación social y lo que, en estas circunstancias de hecho, debiera estimarse la vida social exacta.

Resumiremos, pues, lo dicho del modo siguiente: las condiciones naturales de vida y las posibilidades técnicas de producción sobre que descansa una vida social son en sí y de por sí, en cuanto al punto de vista *social*, indiferentes; mentalmente al menos, estas condiciones y posibilidades deberán empezar por articularse dentro de un orden social determinado, una vez puestas a contribución, antes de que puedan desempeñar papel alguno en punto a la investigación científica de la vida social. Y por fuerzas productivas en sentido social podrán entenderse cuantas aspiraciones concretas se esfuerzan por intensificar en lo posible la producción, dentro del cuadro del orden existente. Estas fuerzas de la producción podrán discernirse en el caso concreto, en cuanto a su existencia y a su condicionalidad necesaria al estudiar los fenómenos económico-sociales a ellas relativos, siendo también posible llegar a establecer, con mayor o menor seguridad, una cierta tendencia de estas fuerzas productivas en cuanto a su subsistencia y al curso de su evolución ulterior y en cuanto a los fenómenos económico-sociales en que hayan de traducirse.

Pero de esta gran importancia por lo que se refiere a la formación de fenómenos económico-sociales concretos, no puede trascender el discernimiento de las fuerzas de la producción. Respecto de la solución de los conflictos sociales de lo que se trata es de ver con arreglo a qué ley puede discernirse y augurarse la transformación del orden jurídico tradicional. Y frente a este problema de nada nos servirá, de modo inmediato, remontarnos al concepto de las fuerzas productivas que queda estudiado aquí.

#### 74.—Las dos clases de movimientos sociales

De las aspiraciones que tienden a *levantar el nivel de la producción socialmente regulada* deben distinguirse cuidadosamente aquellas otras aspiraciones que se proponen la *transformación del orden jurídico dominante*. Las primeras surgen en el seno de una regulación social determinada que inexcusablemente las condiciona y de la que son actuación concreta, en cuanto materia regulada de la forma de ordenación. Ellas son las que hacen surgir y desenvolverse los distintos fenómenos económico-sociales, a los que habrá que acudir necesariamente para desentrañar eso que puede designarse como la «ley inmanente» de un régimen de producción determinado. A lo que para esto habrá que atender es, pues, a los motivos concretos que realmente impulsan a los diferentes individuos a obrar, dada la situación empírica concreta en que se hallan; y de este modo cabrá, como se ha notado más arriba, llegar a penetrar en las tendencias relativamente seguras a que ha de responder la evolución ulterior de los fenómenos económico-sociales. Pero todas nuestras observaciones en este punto se moverán siempre dentro de los cuadros del orden jurídico vigente. Cuanto observemos sólo podrá tener una existencia social bajo la condición de este orden jurídico y este género de movimientos sociales no podrán nunca conducir a la transformación del Derecho dominante que es la forma condicionante de esta vida social que se estudia.

Para esto será necesario que al margen de los fenómenos sociales tal como surgen en el seno de la vida social presente, se manifieste una segunda clase de aspiraciones, en absoluto divergentes de las que hasta aquí hemos examinado, las cuales sí tenderán a la modificación o derrocamiento del orden social dominante; con lo cual, en el caso de que logren imponerse, aniquilarán y eliminarán los fenómenos económico-sociales anteriores que las han hecho surgir. Pues estos fenómenos sólo subsistirán bajo la condición del orden jurídico combatido ahora transformado, presuponiendo necesariamente, en su modo de ser originario, las normas cuya estructura se ha hecho desaparecer; con la transformación de estas normas jurídicas, los fenómenos concretos de la vida social sobre ellas cimentados, reciben un golpe de muerte. Así la Economía política de los tiempos presentes observa los fenómenos económico-sociales que surgen y se desenvuelven bajo el régimen de producción capitalista, bajo la institución de la propiedad privada sobre los medios de producción,

fenómenos cuya formación y cuyas tendencias de evolución para lo futuro cae, como en páginas anteriores se ha visto, dentro del primer género del obrar humano. Pero la ciencia económica no deberá perder de vista tampoco el movimiento proletario, como conjunto de aspiraciones que tienden a provocar una transformación del orden social existente, de este orden social cuya transformación relegaría al pasado de la Historia cuantos fenómenos económico-sociales germinan dentro del orden jurídico de nuestros días.

Este segundo género de aspiraciones, que hacen surgir un movimiento para la transformación del orden jurídico, es digno, *en su modo especial de ser y en su substantividad* de una mayor atención de la que hasta ahora le ha consagrado la fundamentación *filosófica* de la ciencia social. Dentro del campo de la Historia y de la política práctica apenas existe, sin duda, un objeto que haya provocado un interés mayor que estos movimientos y aspiraciones para la transformación del Derecho tradicional. Pero la exposición sistemática de una teoría de la vida social con alcance absoluto se ha quedado en este punto muy atrás, por lo que se refiere al esclarecimiento del tema aludido y a los desenvolvimientos de fondo sobre esta materia.

Al tratar en una ardorosa exposición (210) de la incompatibilidad interna que media en el seno de la sociedad presente, *Engels* sólo lleva a término su doctrina hasta el punto en que la cuestión gira alrededor de la transformación del orden social dominante. Todos los desenvolvimientos sobre la antítesis que separa la Economía social de la Edad Media del régimen de producción actual, la descripción de las crisis industriales y mercantiles, cuanto se refiere al estudio de la evolución de nuestro sistema moderno de producción social y con ella el sistema de producción para las propias necesidades que aún subsiste como un residuo, en la organización de los labriegos, verbigracia, y no menos las perspectivas que se abren en lo porvenir en cuanto a una probable (o segura según la concepción de *Engels*) evolución ulterior de la gran industria con todas sus peculiaridades: son todos puntos que sólo afectan al estudio y exposición de los movimientos que *dentro* de un orden jurídico determinado surgen *a base de éste*. Se trata de aquel género de movimientos de la vida social que caen dentro de nuestra primera categoría de aspiraciones humanas. Pero sea cualquiera la exactitud de estas observaciones y de los propósitos que se afirmen para lo futuro, siempre deberá surgir un movimiento social *por completo distinto de éste en cuanto a su género*, tan pronto como se trate de la transformación de nuestro orden jurídico. Habrán de manifestarse aspiraciones cua-

*litativamente diversas*, que frente a estas otras que hasta aquí se han estudiado y que sólo implican la realización concreta de una cooperación regulada de determinado modo, tiendan precisamente a la transformación de la forma condicionante sobre que descansan.

La *segunda* categoría de aspiraciones es algo de todo punto imprescindible en su modo especial de ser. La vida social sólo aparece como una convivencia *regulada de determinado modo*, desenvolviéndose bajo una ordenación concreta que en sí no existe como fenómeno natural dentro del espacio sino que es instituída por los hombres. En este sentido no puede, pues, ser dudoso, *formalmente*, que toda cooperación social es un hecho humano, obra de la acción del hombre, sean cualesquiera los motivos, quizá de carácter coactivo, que puedan impulsarle. En cuanto se trate por consiguiente, de una *transformación* del orden social, será la conducta humana, la institución de normas sociales, lo que interese; y así, tanto por lo que se refiere al pasado como al futuro será inexcusable, desde este punto de vista, tener en cuenta *aquellas* aspiraciones que tiendan a las instauración de normas diferentes de las que al presente se hallan en vigor.

Estos dos distintos géneros de movimientos sociales no aparecen distinguidos con claridad suficiente en la doctrina sobre la concepción materialista de la Historia; ordinariamente se nos muestran confundidos el uno con el otro. *Engels* piensa, en el pasaje citado, que el movimiento que describe—es decir la intensificación, mayor cada vez, de los fenómenos peculiares del régimen de producción capitalista—seguirá desenvolviéndose con seguridad en sentido idéntico. Su concepción es la de que el círculo vicioso entre la superproducción y las crisis comerciales y de estas crisis a una nueva superproducción «va estrechándose gradualmente, que el movimiento se efectúa en espiral la cual habrá de llegar a su punto final en un momento, como los planetas al chocar contra el centro del mundo».

La analogía con una observación sacada del campo de las ciencias naturales aparece aquí demasiado exagerada. Las transformaciones del Derecho no sólo se verifican a través de fenómenos exteriores, mediante relaciones sujetas a una ley última, sino que corren además, esencialmente, la suerte peculiar de los fines humanos. Cuanto *Engels* describe es, como se ha notado, un movimiento *dentro* de un determinado orden social; para que este orden social «se haga saltar» y se transforme, para la consecución de esta mira, será *en primer término* necesario que surjan aspiraciones genéricamente *distintas* de aquellas que habían entrado en juego para la formación y evolución de los fenómenos económico-

sociales. Sólo a través de este segundo género, cualitativamente especial, de movimientos sociales, puede *la solución de los conflictos sociales* tener lugar, mientras que la primera clase de aspiraciones a lo que tiende es precisamente *a crear* las incompatibilidades que han de resolverse.

Cierto que a sus desenvolvimientos aludidos *Engels* hace seguir la observación de que la anarquía de la producción ahora dominante, no dirigida desde grandes centros con sujeción a un plan y previo el cálculo de las necesidades del consumo, transforma a la mayoría de los hombres en proletarios, en número cada día más inmenso, «y estas masas proletarias son las que un día, finalmente, *pondrán* término a la anarquía de la producción».

Pero la primera parte de esta observación sólo significa, evidentemente la exposición de un fenómeno social, de manifestaciones en masa de relaciones jurídicas dentro del orden social presente. A la segunda categoría de fenómenos sociales es a la que se refieren las pocas palabras del paso final. Y el que confronte este pasaje en el mismo *Engels* se encontrará con que este autor, a continuación de estas palabras se abandona de nuevo a sus desenvolvimientos sobre el desarrollo e intensificación necesarios del proletariado bajo el régimen de la gran industria de nuestra vida social presente. Y sólo al final de esta obra, fundamental para la teoría del socialismo moderno, se alude nuevamente, de pasada, a nuestro segundo problema. «El régimen capitalista de producción, al transformar incesantemente en proletarios la gran mayoría de la población lo que hace es crear el poder que, *bajo pena de ser aniquilado*, se verá forzado a derrocarlo. El proletariado conquista los poderes del Estado, etc.»

No es a estudiar el socialismo ni manifestación concreta alguna del materialismo histórico a lo que tiende nuestra investigación, sino a examinar esta teoría misma en cuanto Filosofía social fundamental y como método de alcance absoluto para la investigación de la vida social y su Historia. Por eso no nos importa aquí saber si estos desenvolvimientos de *Engels* sobre las peculiaridades del régimen capitalista de producción y sobre las tendencias a que responden los fenómenos sociales dentro de este campo, son o no exactas. Lo que nos interesa en esta doctrina es simplemente lo que pueda significar como aplicación concreta de una teoría *sobre la ley última que con alcance absoluto* rige los fenómenos sociales. La concepción materialista de la Historia, al aspirar a desentrañar esta ley última, llegando a verla en una necesaria solución de los conflictos sociales, no echa sin embargo de ver que cabe distinguir de un modo *general y fundamentalmente* entre dos categorías de fenómenos sociales, de las que sólo la segunda

puede influir para la consecución de mira propuesta, aquella categoría de aspiraciones sociales que—surgiendo de los movimientos de una Economía social regulada de determinado modo—tienden resueltamente a la transformación del orden social dentro del cual han surgido. Mientras que el primer género de movimientos sociales se desenvuelve en la *actuación* concreta de una vida social determinada, lo que distingue a la segunda categoría en su contenido es el hecho de proponerse *transformar* la existencia social presente, yendo para esto contra el orden jurídico mismo como elemento constitutivo de la vida social que se combate. De lo que se trata, como ya hemos dicho, es de descubrir la ley y la unidad a que esta segunda categoría de movimientos sociales se halla sujeta.

Que las breves observaciones de *Engels*, que quedan mencionadas, no pueden responder plenamente a esta finalidad, aparece bien claro. Pero tampoco en las doctrinas de ningún otro representante del materialismo histórico logro yo encontrar una distinción clara entre estas dos categorías de movimientos sociales *intrínsecamente* distintas, ni un estudio atento de este punto ahora fundamental: la ley última que rige en materia de aspiraciones para la transformación de un orden jurídico. *Sólo esta segunda categoría* de movimientos sociales es la que, como se ha dicho, puede ofrecérsenos a consideración en cuanto a la solución de los conflictos sociales estudiados. Si lo que se investiga es, pues, una ley de alcance absoluto a tenor de la cual pueda determinarse con seguridad científica la solución de las incompatibilidades internas que en una sociedad cualquiera se planteen, esta ley última deberá ser idéntica a la que rige *las aspiraciones que tienden a la transformación del orden jurídico dominante*.

Si se me permite formular aquí brevemente nuestro problema una vez más, podremos preguntarnos así: ¿a tenor de qué necesidad general puede en un caso concreto afirmarse la que impone una determinada transformación jurídica? ¿A qué punto de vista único cabe reducir *todas* las posibles aspiraciones que tiendan a la transformación de un orden jurídico dado, de tal modo que de esta ley última de alcance absoluto a que así se llegue quepa juzgar con toda seguridad de cuantas aspiraciones empíricas se manifiesten?

#### 75.—Punto de vista genético y sistemático

Este problema no podrá llegar a resolverse en modo alguno con remitirse a la relación de dependencia en que se hallan todas